

# Аристотел

## Никомахова етика

### Първа книга

#### Първа глава

Изглежда, че всяко изкуство и всяко знание, както и всяко едно действие или избор са насочени към постигането на нещо добро. Затова и хубаво са нарекли доброто онова, към което е насочено всичко. Но очевидно има разлика в целите. Защото едните са дейности, а другите – някакви дела отделно от дейностите, и при тези, които са насочени отчасти към дейностите, делата съвсем естествено се смятат за по-добри от дейностите. И понеже има много действия, занаяти, изкуства и знания, много са и техните цели: цел на медицината е здравето, на корабостроенето – корабът, на военното изкуство – победата, а на знанието да се управлява домът – богатството.

При всички дейности и изкуства от този вид, които са подчинени на определено умение – точно както на ездата, да речем, са подчинени изработването на юздите и останалите умения, отнасящи се до конническото снаряжение, а тя и всяка друга военна дейност са подчинени на военното изкуство, по същия начин и останалите дейности и изкуства са подчинени на други, – та при всички тях целите на главните са за предпочитане пред тези на подчинените, тъй като последните се преследват именно заради първите. И няма никакво значение дали целите на тези действия са дейностите, или нещо друго отделно от тях, какъвто беше случаят със споменатите знания.

#### Втора глава

Ако делата ни наистина имат цел, която желаем сама по себе си, а всичко останало желаем заради нея, и ако не всичко избираме заради нещо друго (в противен случай би се стигнало до безкрайност, откъдето и стремежът ни ще се окаже напразен и безсмислен),<sup>1</sup> ясно е, че именно тя би била доброто и най-хубавото. Притежава ли обаче знанието за него тежест и в живота, и дали подобно на стрелци, които имат заложена мишена, с негова помощ бихме уцелили по-добре необходимото? Ако е така, нека се помъчим да схванем в общи линии какво представлява това добро и към кое знание или умение принадлежи. Би трябвало да мислим, че то е предмет на най-главното и основополагащо знание. А такова, по всичко личи, е политическото изкуство, доколкото именно то се разпорежда кои знания са нужни в градовете и кои и до каква степен всеки един трябва да изучава. Освен това виждаме, че са му подвластни и най-ценените умения,

като това на военачалника, на управителя на домашното стопанство и на ретора. Та щом политическото изкуство си служи с другите знания и при това определя със закон какво следва да вършим и какво да избягваме, би трябвало неговата цел да включва целите на останалите знания, а следователно и да представлява човешкото добро. Защото дори последното да е едно и също и за отделния човек, и за целия град, все пак много по-велико и съвършено изглежда да се постигне и удържи целта на града: доброто даже за един човек е нещо желано, но е далеч по-красиво и божествено, ако се постигне за общността и градовете. Значи изследването ни, което е един вид политическо, ще се стреми към ето тези работи.

### Трета глава

То би казало достатъчно, ако постигне яснотата, присъща на обсъждания предмет: все пак не бива да търсим еднаква точност във всичките си обсъждания, както не търсим сред изделия на занаятчиите. Достойните и справедливите дела, които политическото изкуство разглежда, притежават голямо разнообразие и непостоянство, откъдето се налага мнението, че съществуват само по закон, а не по природа. До подобно объркване водят и добрите неща, тъй като от тях за мнозина произтичат вреди: така едни са загинали от богатство, а други – от смелост.

Ето защо е желателно, когато говорим за неща от този вид и изхождаме от тях в дискусиите си, да излагаме истината сбито и в най-общи черти, и щом като се занимаваме с преобладаващите случаи и тях възприемаме като предпоставки, да се задоволяваме със същия тип заключения. Именно по този начин трябва да преценяваме и всяко отделно твърдение: на образования е присъщо да търси точност във всеки род дотам, докдето природата на предмета позволява – да допуснеш предположенията на математика изглежда сходно на това да искаш доказателства от оратора.

Всеки преценява добре нещата, които познава, и в тях е добър съдник. Следователно за всяко отделно нещо трябва да съди образованият в него, а изобщо за нещата – образованият във всичко. По тази причина младият човек не е подходящ слушател на политическата философия: липсва му опит в житейските дела, а тъкмо от тях тръгват и на тях са посветени обсъжданията. Освен това, доколкото е склонен да се води по страстите, младежът ще ни слуша от суетност и без полза, защото цел в случая е не знанието, а действието. Всъщност няма значение дали това е непораснал на години или незрял по своя характер човек: недостатъкът му се дължи не на възрастта, а на това, че живее воден от страстта и така преследва целите си. За такива хора, също както и за невъздържаните, знанието се оказва безпредметно – да се знае за тези неща би било от съществена полза само за онези, които съобразяват стремежите си с разума и постъпват според него. Та нека тези наши думи – за слушателя, как да преценяваме изказванията и какви задачи си поставяме – ни послужат като предговор.

## Четвърта глава

А сега да се захванем отначало и приемайки, че всяко знание и избор имат за цел нещо добро, да кажем какво е това, към което политическото изкуство се стреми, и кое добро стои най-високо в областта на практическото действие. Почти всички са съгласни за името му: и множеството, и по-образованите твърдят, че това е щастието, като приемат, че да живееш и да се справяш добре е равносилно на това да си щастлив. Но по въпроса какво представлява щастието застават на различни позиции и хората от простолюдието не дават същия отговор като по-учените, ами го свързват с нещо простичко и лесно забележимо като удоволствие, богатство или почит: едни – с едно, други – с друго, а често и един и същ човек – с различни работи (ако страда от болест – със здраве, ако страда от бедност – с богатство). А осъзнаят ли невежеството си, започват да се възхищават на тези, които говорят за нещо голямо и надхвърлящо силите ни. Определени хора смятаха, че покрай многото блага от този вид съществува някакво друго добро само по себе си, което е причина за това и те да са добри.<sup>2</sup>

Да изследваме подробно всички тези мнения вероятно е безсмислено – достатъчно е да обсъдим най-разпространените или пък тези, за които смятаме, че имат известно основание. Но да не забравяме, че има разлика между разсъжденията, които изхождат от началата, и тези, които са насочени към тях. Платон също беше наясно с тази трудност и хубаво питаше дали пътят ни върви от или към началата, точно както е на стадиона – от съдиите към финала или обратно. Редно е да започнем от познатите неща. Те обаче се разбират двояко: едни са познати за нас, а други – познати по принцип.<sup>3</sup> При това положение сигурно се налага да започнем от познатото за нас. Затова и този, който възнамерява да слуша по правилен начин за прекрасните и справедливите дела и изобщо за политическите работи, е нужно преди това да е бил добре възпитан в съответните навици: отправна точка за него ще е това, *че* нещо стои по определен начин, и ако то му се види достатъчно ясно, няма да се нуждае от обяснения *защо* действително е така. Такъв човек разполага или поне лесно би се сдобил с подобни начала. А този, за когото не се отнася нито едното от двете, следва да чуе думите на Хезиод:

*Най-добър е този, който сам разбира всичко;  
добър е също онзи, който вслушва се в добър съвет.  
А който нито сам разбира, нито пък приема присърце  
съветите на друг човек, е просто безполезен.<sup>4</sup>*

## Пета глава

Колкото до нас, нека продължим оттам, откъдето се отклонихме. Повечето хора и най-простите от тях явно не без основание предполагат, че доброто и щастието се свеждат до наладата, и по тази причина обичат живота, отдаден на удоволствията. Впрочем, съществуват

три основни типа живот: току-що споменатият, политическият и на трето място умозрителният. Та множеството ни се вижда напълно робско, като избира живот на добитък, но все пак намира основание за това, доколкото много от хората с възможности живеят също като Сарданапал.<sup>5</sup> От своя страна, хората на приличието и действието избират почитта – нали в общи линии това е целта на политическия живот. Само че и тя, по всичко личи, е по-повърхностна от онази цел, която търсим, тъй като се смята, че зависи повече от почитащите, отколкото от почитания, а нашето предсказание за доброто е, че то представлява нещо свойствено и мъчно за отнемане.

Освен това, присъщо на такива хора е да преследват почитта, за да ни уверят, че са добри. Ето затова те търсят да бъдат почитани от умните хора и тези, които ги познават, основно заради добродетелта. Така става ясно, че според самите тях добродетелта е нещо по-висше, и може би някой с основание би предположил, че тя именно е цел на политическия живот. Но и тя ни се струва несъвършена: изглежда, че е възможно човек да притежава добродетел дори когато спи или пък стои бездеен през целия си живот, а също и докато страда и търпи най-големи нещастия. Никой не би нарекъл щастлив човек с подобен живот, освен ако не защитава теза. Но по тези въпроси – толкова: за това вече говорихме достатъчно и в публичните беседи. Трети начин на живот е умозрителният, който ще разгледаме по-нататък.<sup>6</sup>

Що се отнася до посветилите се на печеленето на пари, техният живот е приет един вид насила и е ясно, че богатството не е търсеното от нас добро: то е просто полезно за друго. Затова и човек би приел за цел по-скоро нещата, за които говорихме по-рано, понеже те се ценят заради самите себе си. Но изглежда, че и те не са въпросната цел, ако и в подкрепа на противното да са приведени множество доводи. Та нека оставим и тях.

## Шеста глава

Може би е по-добре да разгледаме и обсъдим по какъв начин се говори за „доброто изобщо“, въпреки че подобно изследване се оказва мъчна работа, тъй като хората, въвели идеите, са наши приятели. И все пак, вероятно ще надделее разбирането, че е по-добре и е дори задължително в името на истината да отхвърлим даже това, което ни е мило – и иначе, но и защото сме философи. А за нас е свещен дълг между двете скъпи ни неща да предпочетем истината.<sup>7</sup> И тъй, създателите на това учение не полагаха идеи там, където се говори за предшестващото и последващото (по тази причина не установиха и идея за числата). За доброто обаче се говори в категориите както на същността, така и на качеството и отношението, а това, което съществува само по себе си – същността, по природа предшества отношението (последното прилича на израстък и придатък към вече съществуващото). Ето защо не би трябвало да има обща идея за всички тези неща.

Освен това, щом доброто се изказва в точно толкова смисли, в колкото и съществуващото (нали за добро се говори и в категорията на същността – например бог и ум, и в категорията на

качеството – добродетели, и на количеството – умереното, и на отношението – полезното, и на времето – изгоден случай, и на мястото – удобно местообитание, и т.н.), ясно е, че не би могло да има едно-единствено и всеобщо добро – в противен случай за него нямаше да се говори във всичките категории, а само в една.

И още, ако за нещата, които спадат към една идея, има едно-единствено знание, то би имало само едно и за всички добри неща. В настоящия случай обаче имаме много дори и за добрите неща, които се подвеждат под една-единствена категория: намирането на изгоден случай, да речем, при болест е предмет на медицината, а по време на война – на военачалничеството, също както и знание за умереното в храната е медицината, а в упражненията – гимнастиката.

А и човек с право би се запитал какво всъщност се опитват да ни кажат с това „нещо само себе си“, при положение че и за човека сам по себе си, и за отделното човешко същество определението е едно и също – това на човека, като в качеството си на „човек“ двете няма да се различават по нищо. Но ако това е така, същото ще важи и за доброто.

Накрая, то не би било в по-голяма степен добро, задето е вечно, щом като и дълготрайното не е по-бяло от това, което трае само ден. Изглежда, че питагорейците говорят по-убедително за него, като поставят едното в поредицата на добрите неща; а тъкмо тях – струва ни се – следва в обясненията си Спевсип.<sup>8</sup> Но на тези въпроси ще посветим друг разговор.

Колкото до току-що казаното, прокрадва се известно възражение, че твърденията на тези хора не се отнасят до всяко едно добро, както и че нещата, които преследваме и ценим заради самите тях, се наричат добри с оглед на една-единствена идея, докато останалите, които ги причиняват, опазват или просто възпрепятстват противоположностите им, се наричат добри благодарение на тях и следователно в друг смисъл. Така става ясно, че нещата би трябвало да се наричат добри по два начина: едните – заради самите себе си, а другите – заради първите.

Тогава да отделим добрите сами по себе си неща от просто полезните и да видим дали наистина се наричат така с оглед на една-единствена идея. Какви би следвало да се твърди, че са тези неща, добри сами по себе си? Да не би такива, които преследваме само и единствено заради тях, като мисленето, зрението, различни удоволствия и почести? Защото даже и да се стремим към тях в името на нещо друго, човек пак би ги причислил към нещата, добри сами по себе си. Или пък няма друго такова добро, освен идеята? Но така тя ще се окаже безсмислена: щом като и вече споменатите работи спадат към нещата, добри сами по себе си, определението за добро във всички тях неизбежно ще бъде едно и също, точно каквото е определението за белота и в снега, и в белилото. Само че определенията за почит, разум и удоволствие са други и ги различават именно като добри. Следователно и доброто не е нещо общо с оглед на една-единствена идея.

Тогава в какъв смисъл всички се наричат добри? Все пак те определено не приличат на неща, които носят общо име по случайност. Да не би защото всички водят произхода си от едно добро или пък допринасят за такова? Или по-скоро по аналогия? Нали както в тялото е налице зрение,

така в душата е налице ум, и т.н. За момента, обаче, може би е по-добре да оставим настрана тези въпроси: да се търси точност в тях би било по-свойствено за друга философия. Същото се отнася и за идеята: дори да съществува някакво единно добро, което да се приписва общо на всички добри неща или да представлява отделно от тях добро само по себе си, видно е, че човек не би могъл нито да го извърши, нито да го придобие – а сега търсим нещо точно такава.

Някой сигурно би сметнал, че е все пак по-добре да имаме знание за него с оглед на добрите неща, които сме в състояние да придобием и извършим: като го имаме за образец, ще знаем в по-голяма степен и добрите за нас неща, а знаем ли ги, ще ги постигнем. Доводът притежава известна убедителност, но изглежда е в противоречие със знанията: въпреки че си поставят за цел нещо добро и се опитват да попълнят липсата му, те прескачат знанието за доброто изобщо. А е малко вероятно всички тези умни хора да пропускат или поне да не потърсят една толкова значителна подкрепа. Спорно е още каква полза ще извлече тъкачът или строителят от това, че познава „самото добро“, или как по-точно виделият „самата идея“ ще стане по-добър лекар или военачалник. Защото е видно, че лекарят не разглежда дори здравето по този начин, а гледа здравето на човека, и по-скоро здравето на ето този човек – нали лекува отделните хора. Но по тези въпроси – толкова.

## Седма глава

А ние нека се върнем обратно на въпроса какво представлява търсеното доброто. То се явява различно в различните дейности и изкуства: едно в медицината, друго във военачалничеството, и по същия начин различно в останалите знания. Та какво е доброто за всяка една от тях? Нима не това, с оглед на което се прави всичко останало? В медицината такава неща е здравето, във военачалничеството – победата, в строителството – къщата, в друга област – нещо различно, но във всяко едно дело и избор това е целта: хората вършат всичко останало именно заради нея. Ето защо, ако във всички неща, които правим, има определена цел, постижимото добро би била именно тя, а ако са повече – въпросните цели.

Така, следвайки своя ход, обсъждането ни се върна в изходното положение. Нека обаче се постареем да му придадем още яснота. След като целите се явяват много и в името на една от тях избираме друга (като богатство, флейти и изобщо всякакъв вид средства), ясно е, че не всички цели са свършени; а най-доброто ни изглежда нещо свършено. Така че ако има само една свършена цел, тя би било търсеното добро, а ако са повече – най-свършената измежду тях. Това, което преследваме заради самото него, наричаме по-свършено от онова, което гоним в името на друго, а от нещата, които избираме ту заради тях самите, ту заради нещо друго, е по-свършено това, което никога не се избира заради друго; изобщо, свършена е онази цел, която се избира с оглед на самата нея и никога заради друго. А за такава в най-висока степен се смята щастието: избираме го винаги заради него и никога заради друго, докато почит, удоволствие, ум

и добродетел избираме както заради самите тях (бихме ги избрали всичките дори и от тях да не произтичаше никаква полза), така и в името на щастието, понеже вярваме, че с тях ще бъдем щастливи. Обратно, никой не избира щастието заради тях, нито заради каквото и да било друго.

Изглежда, че до същия извод се стига и по линия на самодостатъчността, понеже свършеното добро е по всеобщо мнение самодостатъчно. Под „самодостатъчно“ нямаме предвид единствено това, което е нужно на отделния човек, за да води самостоятелен живот, но и необходимото му във връзка с родители, деца, жена и въобще близки и съграждани, доколкото човек е по природа същество, живеещо в полис.<sup>9</sup> Разбира се, трябва да приемем някакъв предел и за това: ако се разпрострем до предците, потомците и близките на близките, ще се стигне до безкрайност. Но този въпрос нека оставим за по-нататък; за момента приемаме, че самодостатъчното е онова, което взето само по себе си прави живота желан и неизпитващ нужда от нищо. А точно такава вярваме, че е щастието, и освен това го смятаме за най-предпочитано измежду всички неща, без да го броим за едно от тях: ако беше така, то очевидно щеше да стане по-предпочитано и с най-малкото добавено добро, тъй като добавката предизвиква изобилие на добро, а сред добрите неща винаги за предпочитане е по-голямото. Ето защо щастието ни се струва нещо свършено и самодостатъчно, а с това и цел на всички наши дела.

Твърдението, че щастието е най-доброто нещо, може би изглежда предмет на всеобщо съгласие, но е желателно да се каже още по-ясно какво то представлява. Това сигурно би станало, ако се разгледа дейността на човека. Защото както при флейтиста, скулптора, занаятчията и въобще при всички, които имат определена професия и занимание, се смята, че доброто и хубавото се откриват в самата дейност, по същия начин би трябвало да мислим, че е и при човека, в случай че наистина му е присъщо някакво дело. Само че дали строителят и обущарят имат определена професия и занимание, а човекът няма, ами е по природа безделен? Или бихме предположили, че както на окото, ръката, крака и изобщо на всеки телесен орган е присъща видима функция, така и на човека е отредено известно действие, различно от тяхното? И какво би представлявало то? Защото животът – по всичко личи – е нещо общо, споделяно и с растенията, а в случая ние търсим собствено присъщото на човека. Налага се, значи, да отстраним живота, подчинен на храненето и растежа. След него идва този, свързан със сетивната дейност, но и той, изглежда, се споделя от коня, вола и всяко друго животно. Остава ни видът живот, свързан с дейността на притежаващото разум, което в един смисъл е подчиняващото се на разума, а в друг – това, което действително го притежава и мисли. Та щом и за този живот се говори в две значения, следва да го приемем във втория смисъл на действителност, тъй като това се смята в по-голяма степен за негово собствено значение.

Но ако присъщата на човека дейност представлява действителност на душата в съответствие с разума или не без негово участие,<sup>10</sup> и ако твърдим, че една и съща по рода си дейност е

присъща както на отделния вид човек, така и на добрия му представител (например, както на китариста, така и на добрия китарист) и че това важи принципно за всички хора, като към действието им се добавя превъзходството в резултат на съответната добродетел (нали работа на китариста е да свири на китара, а на добрия китарист – да свири добре); та ако това е така, то човешкото добро се оказва действителност на душата в съответствие с добродетелта, а в случай че добродетелите са повече – в съответствие с най-добрата и съвършената. Да добавим още „през целия живот“, тъй като една птичка пролет не прави, нито пък един отделен ден – по същия начин един ден или кратък период от време не правят никого блажен и щастлив.

Та нека опишем доброто по този начин: може би трябва най-напред да го представим обобщено, а после да допълним подробностите. Сигурно ще се съгласим, че всеки може да преразкаже и доуточни нещата, които вече са били очертани хубаво, както и че времето е добър помощник или откривател в делата от този вид. (Оттук са произтекли и примерите за напредък в знанията, след като всеки е способен да допълни липсващото.) Само че е нужно да помним и това, което казахме по-рано, и да не търсим еднаква точност във всички обсъждания, а във всяко поотделно – според съответния предмет и доколкото е подходящо за изследването. Все пак, строителят и геометърът гледат различно на правия ъгъл: единият се интересува до каква степен е полезен за работата му, а другият, понеже е наблюдател на истината, се пита какво представлява или какво качество има. По съвсем същия начин следва да подхождаме и към останалите случаи, така че страничните въпроси да не стават повече от основните проблеми.

Нито пък ни се налага във всички случаи да търсим причината в еднаква степен, но в някои е предостатъчно да се покаже добре фактът, *че* нещо е така или иначе, какъвто е случаят и с началата; а това, *че* нещо стои по един или друг начин, е отправна точка и начало. От началата едни се наблюдават по пътя на индукцията, други – с помощта на сетивното възприятие, трети – по силата на някакъв навик, други – по напълно различен начин. Затова и нека се помъчим да прегледаме всички поотделно съобразно природата им и да се постараем да бъдат добре разграничени, доколкото имат голяма тежест по отношение на следствията. А и изглежда, че при всяко едно нещо началото е повече от половината работа и че благодарение на него голяма част от въпросите получават обяснение.

## Осма глава

Редно е обаче да изследваме щастието не само с оглед на заключението и предпоставките на обсъждането ни, но и въз основа на нещата, които се говорят за него. Защото всички налични сведения се съгласуват с истината, докато с невярното тя бързо влиза в разногласие. И така, добрите неща обичайно се делят на три: на така наречените външни блага, на добрите неща във връзка с душата и на добрите във връзка с тялото. От тях собствено и най-вече добри наричаме тези във връзка с душата, а за такива приемаме действията и дейностите, свързани с нея.



В този смисъл, говоренето ни за щастието е добро според това старо разбиране, с което отдадените на философията са напълно съгласни. То е правилно и с настояването, че крайна цел са определени действия и дейности, защото по този начин целта бива включена в числото на добрите неща във връзка с душата, а не на външните блага. Съзвучно с обяснението ни е още това, че щастливият човек и живее, и действа добре: практически казахме, че щастието е един вид успешен живот и благополучие. Изглежда, че и всички работи, които хората търсят във връзка с щастието, са налице в това, което казахме за него. По мнението на едни то представлява добродетел, според други – разум, според трети – вид знание, а за следващите – всички тези неща или едно от тях, но смесени с удоволствието или поне не без него; други добавят благоденствието на външните блага. За една част от тези неща говорят множество древни мислители, за другите – малко на брой, но почитани мъже, така че вероятно никоя от страните не е напълно погрешна, а има право в поне едно отношение или дори в повечето.

С тези, които твърдят, че щастието е добродетел или някаква добродетел, нашето разбиране е в съгласие, доколкото с добродетелта е свързана действителността в съответствие с нея. Но може би има не малка разлика дали схващаме най-доброто в неговото притежаване или в употребата му, като свойство или в действителност. Защото само с наличието си свойството може и да не произведе нищо добро, също като при спящия или човека, който по един или друг начин остава бездеен, докато в случая с действието това е невъзможно: човек по необходимост ще действа, и при това ще действа добре. И точно както в Олимпийските игри се увенчават не най-красивите и силните, а тези, които се състезават (и част от тях постигат победа), така и хубавите и добри неща в живота стават достояние на хората, които действат правилно.

А техният живот е сам по себе си приятен. Всъщност това да се изпитва удоволствие спада към нещата, свързани с душата, и за всеки е приятно това, на което се казва, че е любител: например за конелюбеца нещо приятно е конят, а за съзерцателя – гледката, като по същия начин справедливите работи носят удоволствие на правдолюбивия, а добродетелните като цяло – на привързания към добродетелта. Само че приятните за простолюдието неща са в непрекъснат конфликт помежду си по простата причина, че не са такива по природа, докато любими за ценителите на красивото са приятните по природа работи. Такива са преди всичко действията в съответствие с добродетелта, поради което и за тези хора те са нещо приятно сами по себе си. Техният живот, следователно, не се нуждае от насладата като един вид допълнителна украса, а съдържа удоволствието в самия себе си: наред с всичко казано дотук, не е добър човекът, който не се радва на прекрасните дела, нито пък бихме нарекли справедлив този, който не се радва на правилните постъпки, или пък свободен онзи, който не изпитва радост от свободните действия – и същото важи и за останалите добродетели. Щом това е така, действията в съответствие с добродетелта наистина биха били приятни сами по себе си. Но заедно с това те са още добри и красиви, и то всяко от тях в най-висока степен, при положение

че за него съди добре сериозният човек; а той, както вече казахме, съди именно така. Значи щастието е нещо едновременно най-добро, най-прекрасно и най-приятно, и тези три работи не съществуват отделно, както твърди надписът в Делос:

*Най-прекрасно е напълно справедливото, а най-добро – човек да бъде здрав.*

*Най-приятно по природа пък е някой да постигне онова, за което от сърце копнее.*<sup>11</sup>

Всичко това е налице в най-добрите действия. А ние твърдим, че те – или поне най-доброто от тях – съставляват щастието.

И все пак, изглежда, че щастието се нуждае също и от външните блага, както вече споменахме: нали е невъзможно – или поне не е лесно – да вършиш подвизи без необходимото снаряжение. Всъщност много дела се осъществяват с помощта на приятели, богатство или политическа власт като един вид средства, и лишени от благо, да кажем, на добрия произход, добрите деца и добрия външен вид, хората губят от блясъка на своето блаженство. Защото не може да се нарече точно щастлив човек, който е грозен на вид, с неблагородно потекло или самотен и бездетен, а още по-малко, в случай че децата или приятелите му са крайно лоши, или пък са били добри, но са починали. Та както вече казахме, изглежда, че щастието има допълнителна нужда от подобна външна сполука, откъдето някои отъждествяват с него благополучието, а други – добродетелта.

## Девета глава

Това е и основанието да се запитаме дали щастието се постига с учене, по навик или някак иначе по пътя на упражняването, както и дали не идва при нас по някаква божествена повеля или пък просто по случайност. Впрочем, ако наистина съществува друг дар на боговете за хората, съвсем логично би било и щастието да е благодарено, при това с най-голямо основание измежду човешките работи, доколкото е най-доброто. Но този въпрос вероятно е по-подходящ за друг тип изследване, а е и съвсем видно, че дори да не е пратено от боговете, а да се постига с добродетел, с определен вид учене или с упражняване, то пак би спадало към най-божествените работи: нали наградата и крайната цел на добродетелта се явяват нещо най-добро, божествено и блажено.

Щастието би било и нещо общосподелимо, щом като е напълно възможно всички хора, които не са родени с недъг за добродетелта, да го постигнат по силата на определена грижа и учение. Но ако да бъдеш щастлив по този начин е по-хубаво, отколкото по случайност, съвсем разумно е щастието да се постига по този път, особено при положение че нещата, които съществуват в съответствие с природата, съвсем естествено са във възможно най-доброто си състояние, а това важи и за онези, които съществуват съобразно изкуството и всяка една друга причина, но в най-голяма степен – съобразно най-добрата. Да поверим тогава най-великото и най-прекрасното на случайността би било съвсем погрешно.

Отговорът на този въпрос става ясен и от определението за щастие: казахме, че то представлява определен вид действителност на душата в съответствие с добродетелта. От останалите добри неща едни по необходимост присъстват в него, а други по естествен начин му съдействат и са му от полза като средства. Това е в пълно съгласие и с казаното в началото: тогава приехме, че най-добра е целта на политическото изкуство, а последното полага най-голяма грижа именно да направи гражданите от сой – добри и способни да вършат прекрасни дела.

Насетне, с основание не наричаме нито вола, нито коня, нито друго животно щастливо, тъй като нито едно от тях не е в състояние да се приобщи към действителност от такъв вид. По същата причина и никое дете не е щастливо: поради възрастта си то все още не е способно да върши подобни дела и момчетата, за които се казва, че са такива, всъщност биват облажавани заради възлаганите им надежди. А както казахме, щастieto изисква съвършена добродетел и съвършен живот. И наистина, в хода на живота настъпват множество промени и се случват всякакви неща – напълно възможно е преуспелият да изпадне на стари години в големи нещастия, точно както се разправя за Приам в края на Троянската война.<sup>12</sup> А никой не смята за щастлив този, който се е ползвал с такива възможности, но е свършил злополучно.

## Десета глава

Не трябва ли тогава да не наричаме никого от хората щастлив, докато е още жив, ами по думите на Солон най-напред да гледаме края му?<sup>13</sup> И ако приемем, че е така, дали не излиза, че човек е щастлив тогава, когато умре? Или пък такова твърдение е напълно неуместно – и иначе, но най-вече доколкото настояваме, че щастieto представлява определена действителност? Но дори ако не наричаме щастлив умрелия и ако Солон всъщност не иска да ни каже това, а само, че със сигурност бихме облажили някого едва когато той е най-накрая извън досега на злините и нещастията – дори тогава ще остане нещо спорно. Смята се, че за умрелия има и добро, и зло, щом двете сполитат и живия, без той да разбере – такива са например почестите и злочестията, както и успехите и нещастията на децата и изобщо на потомците. Това също създава проблем: възможно е доживелия в блаженство до старини и отишъл си по същия начин да бъде сполетян от не малко промени, засягащи потомците му, и едни от тях да се окажат добри хора и да случат на заслужен живот, а с другите да стане точно обратното (ясно е, че потомците могат да имат най-разнообразни отношения с предците си). Би било обаче абсурдно, ако дори умрелият търпи подобни обрати и ту е щастлив, ту е нещастен. Ала абсурдно би било и делата на потомците да нямат изобщо никакво отношение спрямо родителите поне за известно време.

Но да се върнем към първата трудност, понеже разглеждането ѝ вероятно би дало отговор и на въпроса, който си задаваме сега. Ако наистина е редно най-напред да видим края на отделния човек и чак тогава да го облажаваме, но не защото е блажен в този момент, а защото е

бил такъв приживе, няма ли да бъде странно, че докато е щастлив, присъщото му щастие не ще се изказва като нещо вярно за него само по причина на това, че не желаем да наричаме щастливи живите с оглед на възможните промени, а сме приели, че щастието е нещо постоянно и съвсем не лесно изменчиво, докато късметът често пъти се обръща и в живота на едни и същи хора? Ясно е, че подведем ли се по обратите на случайността, редовно ще наричаме един и същ човек щастлив, а после – нещастен, представяйки щастливеца като един вид хамелеон и стъпил на гнила основа. Или пък да следваме обратите на случайността не е правилно в никой случай? Все пак хубавото или лошото не се свежда до тях, а както вече казахме, човешкият живот изпитва допълнителна нужда от тях, докато с главен принос за щастието са дейностите в съответствие с добродетелта, а за неговата противоположност – противоположните действия.

Сегашната трудност също свидетелства в подкрепа на нашето определение за щастие, понеже в никоя от човешките дейности не е налице толкова устойчивост, колкото откриваме в действията в съответствие с добродетелта – за тях се смята, че са по-устойчиви дори от научните знания. Най-ценените от тях са по-устойчиви по следната причина: блажените прекарват живота си в най-голяма степен и по възможност непрекъснато именно в такива занимания. Изглежда, че това е причината за тях да не настъпва забрава. Та по този начин търсеното качество ще бъде присъщо на щастливия и той ще бъде такъв през целия си живот: винаги и преди всичко друго той ще върши и ще гледа работите в съответствие с добродетелта, и ще понася обратите на случайността най-достойно и съвсем благопристойно – с други думи, като „наистина добър“ и „безукорно четвъртит“.<sup>14</sup>

По случайност стават много неща, които при това се различават по важност. Незначителните благополучия, подобно на своите противоположности, очевидно не наклоняват везните на живота в едната или другата посока, но станат ли много и значителни, ще направят живота по-блажен, доколкото му придават по естествен начин красота и заниманието с тях е благородно и добро, както и обратното – по-големите нещастия угнетяват и увреждат блаженството, тъй като носят болка и се оказват пречка за множество дейности. Но дори и в тях проблясва благородството, в случай че човек понася спокойно много и големи неблагоприятия не защото не страда, а защото е благороден и великодушен.

Та щом дейностите, както вече казахме, имат власт над живота, никой от блажените хора не би станал нещастен, тъй като никога няма да върши неща, които са омразни и лоши. Истински добрият и разумен човек, смятаме ние, търпи с благоприличие обратите на случайността и от даденостите винаги постига възможно най-хубавото, точно както добрият военачалник извлича най-доброто от войската на свое разположение, добрият обушар прави най-хубавата обувка от дадените му кожи, а по същия начин успяват с наличното и всички останали майстори. Ако е така, тогава щастливият никога няма да стане нещастен, макар че няма и да е блажен, бъде ли застигнат от Приамовите нещастия.

Щастливият, освен това, изобщо няма да е разнолик и склонен към промяна. Той няма да бъде изкаран лесно от щастието – не и от случайни несполуки, а единствено от множество големи неблагоприятия. Нито пък след тях би станал отново щастлив за кратко време, но ако изобщо успее, това ще му отнеме цял дълъг период, през който да извърши големи и прекрасни дела.

Тогава какво ни спира да определим като щастлив човека, който действа в съответствие със свършената добродетел и е в достатъчна степен снабден с външни блага, и то не за случаен период от време, а за цял един свършен живот? Или следва да добавим, че по този начин той и ще живее, и ще умре, щом като бъдещето си остава непрогледно за нас, а ние твърдим, че щастието винаги във всяко отношение е крайна цел и нещо свършено? Ако наистина е така, то ще наричаме тези от живите, за които казаното се отнася и ще се отнася, блажени; и все пак – блажени хора. Но с определенията по тези въпроси нека спрем дотук.

### **Единадесета глава**

Колкото до съдбините на потомците и на всички близки, твърдението, че те нямат връзка с щастието, ни се вижда доста безсърдечно и в разрез с общите разбирания. Събитията, които ни се случват, са огромно множество и разкриват всевъзможни разлики помежду си, като едни ни засягат повече, други – по-малко, така че да се разграничат във всяко едно отношение изглежда мъчна и дори безкрайна работа, но в случая вероятно би ни стигнало и обяснение в най-общи линии.

И тъй, както измежду неблагоприятията на всекиго едни имат осезаема тежест и тяга във връзка с живота му, а други изглеждат по-леки, по същия начин стоят нещата и с нещастията на всички негови близки: има далеч по-голямо значение дали всяко от тях се случва на живи или умрели, в сравнение с това дали страшните беззакония от трагедиите настъпват преди или по време на драматичното действие. Ето защо трябва да съобразим и с тази разлика, или може би по-скоро с питането дали починалите могат да участват в нещо добро или в неговата противоположност. Защото с оглед на току-що казаното ни се струва, че дори и нещо – било добро, било обратното – да стига до тях, то ще е смъртно и незначително или изобщо, или за тях, а ако не – ще е такова и с такива размери, че да не бъде в състояние да направи щастливи хората, които не са, нито да отнеме блаженството от тези, които са. В този смисъл изглежда, че известно влияние върху умрелите оказват успехите на близките им, както и техните провали – но от такова естество и в такива граници, че нито правят щастливите нещастни, нито нещо подобно.

## Дванадесета глава

След като определихме тези работи, нека разгледаме дали щастието спада към похвалните или по-скоро към тачените неща.<sup>15</sup> (Ясно е, че то по никакъв начин не се брои за умение.) На пръв поглед, всяко едно похвално нещо се възхвалява поради това, че е с определено качество и се намира в определено отношение с нещо друго: възхваляваме справедливия, смелия и изобщо добрия човек и добродетелта му с оглед на делата и постиженията им, а силния, бързоногия и всеки друг от този тип – задето се е родил с определено качество и е свързан по някакъв начин с нещо важно и хубаво. Същото става ясно и от възхвалите, отправяни към боговете: вижда ни се наистина смешно да ги съотнасяме с нас, а се случва точно това, понеже похвалите се основават на съотнасяне, както вече споменахме. Но ако похвалата важи за съотносими неща от този род, за най-добрите работи очевидно няма такава, а нещо още по-велико и добро, както се и оказва: нали това, което правим и с боговете, и с най-божествените измежду хората, е да ги наричаме блажени и щастливи. По същия начин постъпваме и с добрите неща: никой не хвали щастието, както прави със справедливото, ами го облажава като нещо още по-божествено и хубаво.

Евдокс също, както изглежда, се е проявил като добър адвокат на удоволствието в спора му за първенство. Според него фактът, че макар и да се смята за нещо добро, удоволствието никога не е предмет на възхвала, показва, че то е нещо по-висше от похвалните неща; а на тази висота са богът и доброто, тъй като с тях се съизмерват и останалите работи. Похвалата действително е подходяща за добродетелта, доколкото благодарение на нея сме способни да вършим прекрасни дела, а похвалните слова имат за предмет делата в еднаква степен и на тялото, и на душата. Но да се търси точност по тези въпроси сигурно е по-присъщо на хората, които са се занимавали с похвалните слова,<sup>16</sup> докато за нас от казаното дотук е ясно, че щастието спада към тачените и съвършени неща. Изглежда, че това е точно така и защото щастието представлява първоначало: всички ние вършим всичко останало с оглед на него, а за началото и причината на добрите неща твърдим, че е нещо наистина божествено и почитано.

## Тринадесета глава

Та щом като щастието представлява определена действителност на душата в съответствие със съвършената добродетел, следва да изследваме какво е добродетел, тъй като по този начин вероятно бихме наблюдавали по-хубаво и самото щастие. Смята се, че политикът в същинския смисъл на думата се е погрижил най-вече за нея – нали желанието му е да направи гражданите добри и подчиняващи се на законите, а за пример в това отношение ни служат законодателите на критяните и лакедемонците, както и други като тях, ако е имало такива. И след като подобно изследване е част от политическото изкуство, очевидно то би съответствало на първоначалния ни замисъл.

А че ни предстои да изследваме човешката добродетел, е очевидно: все пак търсехме човешкото добро и човешкото щастие. Под „човешка добродетел“ ние имаме предвид не добродетелта на тялото, а тази на душата – и за щастieto казваме, че е действителност на душата. Но ако всичко това е така, ясно е, че политикът трябва да притежава известно познание за нещата, свързани с душата, точно както и лекарят, който ще лекува окото, е необходимо да познава цялото тяло; още повече че политиката е по-тачена и добра от медицината, а образованите лекари наистина се занимават сериозно със знанието за тялото. Ето защо и политикът следва да изследва душата, но да я изследва с оглед на посочените задачи и доколкото това му върши работа във връзка с поставените въпроси: да се търси повече точност може би е по-мъчна работа от първоначално предвиденото.

Някои неща относно душата се казани достатъчно добре и във външните ни беседи и е редно да си послужим с тях – например това, че една част от нея е неразумна, а другата притежава разум. Колкото до това дали те се делят подобно на частите на тялото и на всеки делим предмет, или са две по определение, но по природа са неделими като дъгата и обиколката на окръжността, то няма никакво значение за настоящето обсъждане.

Един дял от неразумната част изглежда общ за всички същества – растителният, както наричам причината за храненето и растежа.<sup>17</sup> Този вид способност на душата с право бихме установили във всичко, което приема храна: в ембрионите, но абсолютно същата и в достигналите зрялост същества, доколкото е по-разумно да им припишем нея, отколкото някаква различна. По всичко личи, че добродетелта на този дял е обща, а не собствено човешка: вярва се, че по време на сън точно той и неговата способност са активни в най-висока степен, а пък човек се проявява като добър или лош най-слабо в съня (откъдето приказката, че през половината си живот щастливите по нищо не се различават от нещастните – и съвсем основателно, след като сънят е бездействие на душата в това, въз основа на което се нарича добра или лоша), освен ако в душата не нахлуят някакви вълнения за кратко и тогава съновиденията на почтените се оказват по-добри от тези на произволно взетите хора. Но за тези работи – достатъчно, и нека оставим настрана хранителния дял, щом като по своята природа не е част от човешката добродетел.

Изглежда, че в душата съществува и някаква друга неразумна природа, която в известен смисъл е причастна на разума. В примера с въздържания и невъздържания човек ние хвалим разума и онзи дял на душата, който притежава разум, защото именно той ги води по правилния път към най-доброто. Но в тях очевидно има и нещо друго, по природа противно на разума, което е в конфликт с него и му дава отпор. И какъвто е случаят с парализираните крайници, които, щом решим да ги помръднем надясно, съвсем несръчно се понасят в обратна посока, по същия начин стоят работите и с душата: импулсите на невъздържаните хора ги повличат в противоположната на разума посока. Само че при телата ние забелязваме отклонението, докато

при душата не го забелязваме. А сигурно би трябвало да смятаме, че в нея в не по-малка степен е налице нещо противно на разума, което му се опълчва и тегли към другата страна. В какъв смисъл то е друго, това няма значение. Изглежда обаче, че и то е причастно на разума, както споменахме: поне при въздържания то се подчинява на разума, а е може би по-склонно да се вслушва в него също и при благоразумния и смелия, тъй като във всичко е в единогласие с разума.

С оглед на това, и неразумната част на душата изглежда двойна: растителният ѝ дял по никакъв начин не участва в разума, докато този, който се свързва с влеченията и изобщо с желанията, му е някак си причастен – поне доколкото е способен да се вслушва в него и да му се подчинява.<sup>18</sup> В същия смисъл ние казваме за някой, че „си дава сметка“ за баща си и близките си, а не каквото значи „сметка“ в математиката. А че неразумната част някак се покорява на разумната, показва ясно както наставлението, така и всеки упрек и подкана. Та ако трябва да кажем, че и този дял притежава разум, тогава притежаващото разум в душата ще се окаже също двойко: едното – в собствен смисъл и само по себе си, а другото – сякаш е нещо, способно да слуша баща си.

Впрочем, и самата добродетел се разделя в съответствие с това различие, доколкото твърдим, че едни от добродетелите принадлежат на мисълта, а другите – на характера: от първия порядък са знанието, разбирането и разумността, а от втория – щедростта и благоразумието. Когато говорим за обичайния характер на човека, не казваме, че е умен или схватлив, а че е кротък или благоразумен. От друга страна, хвалим и качеството на умния, а похвалните качества наричаме добродетели.



- 
- <sup>1</sup> За кръговите доказателства и отиването в безкрайност при Аристотел вж. *Втора Аналитика*, I.3.
- <sup>2</sup> Срв. Платон, *Държавата*, 506D-509B.
- <sup>3</sup> Срв. *Втора Аналитика*, I.2.
- <sup>4</sup> Хезиод, *Дела и дни*, 293, 295-297.
- <sup>5</sup> Легендарен цар на Асирия от 7 в. пр. Хр., прословут с богатствата и разкошния си начин на живот. Срв. *Никомахова етика*, X.6, 1176<sup>b</sup>12-18.
- <sup>6</sup> *Никомахова етика*, X.7-8.
- <sup>7</sup> Срв. Платон, *Федон*, 91C; *Държавата*, 595BC.
- <sup>8</sup> Срв. *Метафизика*, 986<sup>a</sup>22-26; 1091<sup>b</sup>13-15.
- <sup>9</sup> *Политика*, I.2, 1252<sup>a</sup>24-1253<sup>a</sup>29.
- <sup>10</sup> Срв. *Никомахова етика*, II.6, 1106<sup>a</sup>15-24; VI.13, 1144<sup>b</sup>26-28.
- <sup>11</sup> Срв. *Евдемова етика*, I.1. Остров Делос е родното място на бог Аполон. Двустипието, запазено в различни варианти не само при Аристотел, но и в творчеството на поети като Теогнид, Симонид и Софокъл, очевидно се е ползвало с авторитет, сходен с този на прочутите максими от Аполоновото светилище в Делфи (като „Познай себе си“ и „Нищо прекомерно“).
- <sup>12</sup> *Приам* е легендарният последен цар на Троя, който в самия край на своя дълъг и изпълнен с блясък живот вижда унищожението на своя град, избиването и поробването на близките си, както и собствената си гибел на царския олтар в двореца.
- <sup>13</sup> Херодот, *Истории*, I.30-33. Срв. *Евдемова етика*, II.1.
- <sup>14</sup> Очевидно думи на поета Симонид: срв. Платон, *Протагор*, 339D.
- <sup>15</sup> Срв. *Голяма етика*, I.2, 1183<sup>b</sup>19-37.
- <sup>16</sup> Срв. *Реторика*, I.9; *Евдемова етика*, II.1.
- <sup>17</sup> *За душата*, II.4.
- <sup>18</sup> *Никомахова етика*, III.2; *Топика*, IV.5.

**Аристотел**  
**Никомахова етика**  
**Втора книга**

**Първа глава**

И така, съществуват два вида добродетел: едната принадлежи на ума, а другата – на обичая и характера. В голямата си част първата дължи своето възникване и растеж на обучението, като по тази причина изисква опит и време, докато втората се появява в резултат на навика, откъдето и името ѝ има незначителна разлика с това на навика.<sup>1</sup> От току-що казаното става ясно и това, че нито една от добродетелите на характера не възниква в нас по природа: нали никое от нещата, които са дадени по природа, не може да бъде свикнато да бъде другояче. Камъкът, например, който по природа се движи надолу, не би могъл да придобие навика да се движи нагоре дори ако човек го подхвърли хиляда пъти в опит да го научи, нито пък огънят би успял да свикне с движението надолу, и изобщо никое от нещата, в чиято природа е да бъдат по един начин, не е възможно да свикне да бъде по друг. Следователно добродетелите не възникват в нас нито по природа, нито противно на нея, а по-скоро ние имаме природата да ги възприемем и се усъвършенстваме в тях по пътя на навика.

Освен това, що се отнася до нещата, които имат място в нас по природа, първо придобиваме техните възможности и после изявяваме техните действия (това е съвсем очевидно в случая със сетивата: придобили сме ги не от честото гледане или слушане, ами напротив – започнали сме да си служим с тях, защото вече сме ги притежавали, а не сме се сдобили тях, защото сме ги използвали). Обратно, добродетелите придобиваме чак след като сме действали в съответствие с тях, какъвто е и случаят с останалите изкуства: нещата, които трябва да се научим да правим, всъщност научаваме, докато ги правим (например, хората стават строители, като строят къщи, а музиканти – като свирят; по същия начин ставаме справедливи, като вършим справедливи дела, благоразумни – като извършваме благоразумни дела, а смели – като вършим смели постъпки). Свидетелство за това е и случващото се в градовете: законодателите правят гражданите добри, като им налагат съответните навици, и именно това е намерението на всеки един законодател. А всички, които не го изпълняват добре, бъркат и в това отношение доброто държавно устройство се отличава от лошото.

И още, подобно на всяко изкуство, всяка една добродетел възниква и загива вследствие на едни и същи действия и при едни и същи обстоятелства. В резултат на свиренето на китара, да речем, хората стават добри и лоши китаристи, а аналогично е положението и със строителите, и с всички останали: въз основа на това, че строят добре, те ще бъдат добри строители, а на това, че строят зле – лоши. Ако не беше така, нямаше да има нужда от учител, ами всички щяха да се

раждат добри или лоши. По същия начин стоят нещата и с добродетелите: вършейки своя дял от размяната и общуването с другите хора, ставаме справедливи или несправедливи, а действайки в опасности и изграждайки си навика да се страхуваме или да бъдем храбри, ставаме страхливи или смели.

Същото важи и за делата, свързани с влеченията и проявите на гняв: от хората едни стават благоразумни и кротки, а други – необуздани и избухливи, доколкото в съответните обстоятелства се държат по единия или по другия начин. С една дума, качествата се изграждат вследствие на идентичните им действия. По тази причина е нужно да извършваме дейности от определен вид, тъй като качествата съответстват на техните отлики. А това дали още от малки сме свикнали да правим нещо по единия или по другия начин има съвсем не малко, а огромно значение – по-скоро само то има значение.

## **Втора глава**

След като настоящото изследване не си поставя за цел, както другите, определено теоретично знание (не го правим, за да знаем какво е добродетелта, а за да бъдем добри – в противен случай от него не би имало полза), нужно е да разгледаме въпросите, свързани с делата, и най-вече как трябва да ги извършваме; защото те, както казахме, определят и какви са нашите качества.

Най-напред следва да признаем като общо положение изискването да се действа в съответствие с правия разум – във връзка с него по-нататък ще кажем и какво представлява, и как се отнася към останалите добродетели. Трябва предварително да се съгласим и за следното: че всяко едно обяснение във връзка с предметите на нашите действия е добре да се дава в най-общи линии и без особена прецизност, точно както и в началото твърдахме, че се налага доводите ни да са съобразени с предмета им.<sup>2</sup> А при нещата, които наблюдаваме в действията, и тези, които са ни от някаква полза, също като при въпросите относно здравето не се открива нищо постоянно. И ако такова е общото говорене, то обяснението на частните случаи страда още повече от липса на точност, тъй като те не попадат под определено знание или правила, ами хората, заети с тях, трябва всеки път да гледат подходящото в момента, както се постъпва още в медицината и мореплаването.

И все пак, въпреки че настоящото обсъждане е именно от този вид, редно е да се опитаме да го подкрепим. Първо нека разгледаме твърдението, че в природата на всички подобни работи е да се развалят от недостига и прекомерността, както наблюдаваме в случая със силата и здравето (нали за неясните неща е наложително да си послужим с ясни примери): и прекомерните, и недостатъчните упражнения в еднаква степен отнемат силата, а по сходен начин и храните и течностите, когато се окажат повече или по-малко от необходимото, развалят здравето, докато умереното количество го възвръща, опазва и увеличава. Така стоят нещата и с

благоразумието, и със смелостта, и с останалите добродетели. Този, който бяга и се страхува от всичко и пред нищо не устоява, става страхлив, а другият, който въобще не се страхува от нищо и се впуска във всякакви опасности, става дързък. По същия начин човекът, който се отдава на всяка една наслада и не се въздържа от никакво удоволствие, постепенно се превръща в необуздан, а онзи, който пък избягва всякаква наслада – в един вид безчувствен, каквито ни изглеждат селяните. Ето в този смисъл благоразумието и смелостта се развалят от прекомерността и недостига, а се опазват от средата.

Но не само възникването, нарастването и загубата на отделните добродетели се дължи на едни и същи източници и причини – до същите начала ще се сведе и тяхната действителност. Така е и при другите неща, които минават за по-очевидни, като при силата например: тя се получава в резултат от приема на много храна и правенето на много упражнения, а в най-висока степен в състояние да прави тези две работи е силният човек. Така е и при добродетелите: вследствие на това, че се въздържа от насладите, ставаме благоразумни, а веднъж станали такива сме и най-способни да се въздържа от тях. Същото важи за смелостта: свиквайки да презираме страшните неща и да устояваме пред заплахите, ставаме смели, а ще можем да им устояваме най-вече, защото сме станали такива.

### **Трета глава**

Трябва да приемем, че белег за качествата на всеки човек е удоволствието или страданието, което придружава делата му. Този, който се въздържа от телесни наслади и изпитва радост от това, е благоразумен, докато онзи, който се обременява от същото, е необуздан; човекът, който понася страшните неща и се радва на това (или поне не страда много от него), е смел, докато страдащият е страхлив. Значи добродетелта на характера е свързана с удоволствията и страданията – вършим лошите си постъпки с оглед на насладата, а поради болката избягваме доблестните. По тази причина е задължително още на младини, както настоява Платон,<sup>3</sup> да бъдем възпитани по такъв начин, че да се радваме и страдаме във връзка с нещата, за които е редно да се радваме и страдаме – в това собствено се състои и правилното възпитание.

Освен това, ако добродетелите предполагат действия и преживявания, а всяко преживяване и всяко действие е съпроводено от удоволствие или страдание, то добродетелта и поради това би се оказала свързана с удоволствията и страданията. Показват го и наказанията, налагани с тяхна помощ: те представляват вид лечение, а е съвсем естествено лечението да се извършва с помощта на противоположностите.

И още, както казахме сутринта, всяко качество на душата има природата да се отнася и свързва с тези неща, под чието въздействие естествено става по-добро или по-лошо. Хората стават лоши поради удоволствията и страданията, защото от тях преследват и избягват или които не трябва, или когато не трябва, или както не трябва, или по колкото други начини могат

да се разграничат тези работи в словото. Оттук и често определят добродетелите като разни видове безстрастие и покой – разбира се, неправилно, понеже твърдят това по принцип, без да уточняват как трябва и не трябва, в кой момент и всички други подробности, които се прибавят в случая.<sup>4</sup> Следователно приемаме, че добродетелта от този тип представлява способността да се извършват най-добрите дела във връзка с удоволствията и страданията, а пороците – да се прави точно обратното.

Това, че добродетелта и пороците се отнасят до едни и същи неща, би станало ясно за нас и от следното. Три са предметите на нашите избори и три са нещата, които обичайно избягваме: достойно, полезно, приятно и противоположните им грозно, вредно, болезнено. Във връзка с всички тях добрият човек е склонен да върши правилното, а лошият – погрешното, но най-вече във връзка с удоволствието: то е общо за всички същества, а и съпровожда всички работи, които избираме, тъй че дори достойното и полезното ни се струват приятни. Освен това, още от невръстна възраст всички ние сме израсли с него и затова е наистина трудно да изтрием тази страст, която е попила в живота ни. Но ние съдим и за действията си в по-малка или по-голяма степен по удоволствието и страданието. Та по тази причина цялото ни изследване е нужно да се посвети на тези въпроси: все пак, за нашите действия има не малка разлика дали изпитваме радост и страдание по правилен или неправилен начин.

Насетне, според Хераклит е по-трудно да се бориш с насладата, отколкото с гнева,<sup>5</sup> а както изкуството, така и добродетелта се проявяват във връзка с по-трудното – нали в него доброто се явява още по-хубаво. Това пък е още едно основание цялото занимание и на добродетелта, и на политическото изкуство да се свърже с удоволствията и страданията: който си служи правилно с тях, ще бъде добър, а който неправилно – лош.

Но да приемем, че по тези въпроси казахме достатъчно: добродетелта предполага удоволствия и страдания; от които действия възниква, от същите расте и се разваля (ако в тях настъпи обрат); както и предмет на нейното действие са същите онези работи, с оглед на които е възникнала.

#### **Четвърта глава**

Някой би попитал в какъв смисъл твърдим, че хората стават справедливи, когато вършат справедливи постъпки, или благоразумни, когато постъпват благоразумно. Защото ако вършат справедливи и благоразумни дела, значи вече са справедливи и благоразумни, точно както, ако работата им е свързана с писане и музика, ще са грамотни и образовани. Или нещата не стоят по този начин в случая с изкуствата? Напълно е възможно определено дело да излезе грамотно било по случайност, било по чуждо наставление. Следователно човек ще бъде грамотен тогава, когато не просто създава нещо грамотно, но и го прави по грамотен начин – или с други думи, прави го в съответствие с грамотността в самия себе си. А и положението при изкуствата и при

добродетелите не е еднакво: произведенията на изкуствата имат своята ценност в себе си (стига им това да са изработени със съответното качество), докато делата, извършвани в съответствие с посочените добродетели, не се вършат справедливо или благоразумно, защото са сами по себе си такива, но най-вече защото ги върши човек, отговарящ на тези изисквания: на първо място, да е знаещ; на второ място, да ги избира, и то с оглед на самите тях; на трето място, да ги върши с устойчива и непоклатима нагласа. С изключение на самото знание, тези условия не стоят пред това да владеем изкуствата; а и като изискване за добродетелност знанието има малка или никаква тежест, докато значението на другите две не просто не е малко, а е цялостно, доколкото произтичат от честото извършване на справедливи и благоразумни действия.

В този смисъл, делата се наричат справедливи и благоразумни, когато са такива, каквито би ги извършил справедливият или благоразумният. Такъв пък е не този, който просто ги извършва, а онзи, който ги върши по начина, по който справедливите и благоразумни хора ги вършат. Значи правилно се казва, че справедливият става такъв в резултат на това, че върши справедливи дела, а благоразумният – защото върши благоразумни постъпки. Без тяхното извършване човек дори не би имал възможност да стане добър.

Повечето хора обаче не правят това, ами намират убежище в говоренето и смятат, че с това са вече философи и че именно така ще станат добри хора. Всъщност те постъпват по същия начин като болните, които слушат внимателно лекарите, но не изпълняват нищо от предписанията им: както едните няма да излекуват тялото си с такъв вид лечение, така и другите няма да подобрят душата си с подобно философстване.

## **Пета глава**

След тези въпроси е редно да разгледаме какво представлява добродетелта. Ако наистина в душата се откриват три вида неща – страсти, способности и качества,<sup>6</sup> следва добродетелта да е едно от тях. Страсти наричам влечението, гнева, страха, дързостта, завистта, радостта, обичта, омразата, похотта, ревността, скръбта и изобщо всички чувства, съпроводжани от болка или удоволствие. Способности на свой ред са тези, въз основа на които се наричаме способни да изпитваме съответните страсти: благодарение на тях, например, можем да се гневим, да ни боли или да скърбим. Накрая качества са тези, с оглед на които се намираме в добро или в лошо състояние по отношение на страстите: относно чувството на гняв, например, ако му се отдадем твърде силно или прекалено вяло, се оказваме в лошо състояние, ако пък умерено – в добро; и по същия начин във връзка с останалите страсти.

И така, нито добродетелите, нито пороците са страсти, понеже не казваме, че хората са добри или лоши с оглед на своите страсти, а с оглед на добродетелите и пороците си, както и защото не ги хвалим или порицаваме за страстите (нито страхуваният се, нито гневящият се ще бъде възхваляван, нито ще порицаят този, който просто се гневи, а само който се гневи по определен

начин), а за добродетелите и пороците. Освен това, ние се гневим и страхуваме, без да вземаме решение за това, докато добродетелите са един вид свободен избор или поне не съществуват без него. Насетне твърдим, че хората се вълнуват според страстите, докато според добродетелите и пороците не изпитват вълнение, ами имат определена нагласа.

По същите причини добродетелите и пороците не са способности. В действителност, ние не се наричаме добри или лоши просто поради това, че сме способни да изпитваме страсти, нито пък се хвалим или порицаваме взаимно за това. Освен това сме способни по природа, докато добри или лоши не се раждаме – за това говорихме по-рано. Следователно, щом добродетелите не са нито страсти, нито способности, остава те да бъдат качества. Така казахме какво представлява добродетелта по своя род.

## Шеста глава

Но не бива да казваме само, че е качество, а и какъв вид качество. Най-напред да уточним, че всяка добродетел довежда в добро състояние нещото, на което е добродетел, и го кара да изпълнява добре своята дейност. Добродетелта на окото, например, прави добро и самото око, и неговото действие, тъй като благодарение на нея виждаме добре. По същия начин добродетелта на коня прави добър както конкретния кон, така и функцията му да препуска, да носи ездача си и да се изправя лице в лице срещу врага. Но ако това важи за всички случаи, то и добродетелта на човека би била онова негово качество, което го прави добър човек и го кара да изпълнява добре своята дейност.

Вече казахме как ще стане това, но ще го изясним изцяло по следния начин – като видим каква е нейната природа. При всяко нещо, което е непрекъснато и делимо, можем да обособим по-голямо, по-малко или равно количество, било то според самото нещо, било за нас. Равното, от своя страна, представлява нещо средно между прекомерното и недостатъчното. Под „равно според самото нещо“ имам предвид средното положение, което е еднакво отдалечено от всеки един от краищата и е едно и също за всички, докато под „равно за нас“ – това, което не е нито прекалено, нито недостатъчно, а то не е едно и също за всички. Например, ако десет е много, а две – малко, то шест е средата за хората, които изчисляват според самото нещо (нали поравно надвишава и е надвишавано от другите две числа – то е средното в аритметичната прогресия). Колкото до средното за нас, не бива да го схващаме по този начин: ако за атлета десет мини са голямо количество храна, а две са му малко, това не значи, че наставникът му ще поръча шест мини, тъй като вероятно и това количество ще се окаже много или малко за човека, който ще го изяде – малко за Милон,<sup>7</sup> но много за този, който тепърва започва упражнения. Същото е в сила още за бягането и борбата. В този смисъл, всеки учен в нещо човек ще избягва прекомерността и недостига, а ще избира и търси средното – само че не средното според самото нещо, а за нас.

Но ако всяко знание изпълнява добре своята дейност тъкмо по този начин – като задържа поглед върху средното и води делата в негова посока (откъдето хората имат обичая да казват за фино изработените изделия, че при тях не може да се отнеме и добави нищо, понеже прекомерността и недостигът развалят хубавото, а средата го запазва; по същата причина и добрите майстори, както твърдим, работят винаги с поглед върху средното), а добродетелта, подобно на природата, е по-добра и точна от всяко знание, то последното би била способно да се прицелва в средното.

В случая имам предвид добродетелта на характера, понеже тя е свързана със страстите и действията, а в тях съществуват прекомерното, недостатъчното и средното. Възможно е, например, да се страхуваме, да бъдем дръзки, да изпитваме влечения и гняв, да скърбим и изобщо да се радваме или да страдаме повече и по-малко от необходимото, като и в двата случая нещата не стоят добре; обратно, да изпитваме тези страсти в правилен момент, относно правилните неща, във връзка с правилните хора, заради правилната цел и по правилния начин представлява нещо средно и най-добро, което вече е присъщо на добродетелта. По същия начин и в действията се забелязват прекомерност, недостиг и нещо по средата. Добродетелта пък се отнася до страсти и действия, при които прекомерността и недостигът се оказват грешки, а средното положение е предмет на похвала и се възприема като успех – тези двете наистина се свързват с добродетелта. Следователно тя представлява един вид среда, доколкото е способна да се цели в средното.

Освен това, възможно е да се греши по много начини (лошото спада към безпределното, както си го представяха питагорейците, докато доброто – към определеното), но да се успее може само по един (затова и едното е лесно, а другото – трудно: лесно е да пропуснеш целта, трудно е да я уцелиш). Та поради всичко това прекомерността и пороците принадлежат на порока, а средата – на добродетелта:

*Добрите хора са просто добри, а лошите са зли по всевъзможен начин.*

Значи добродетелта представлява качеството да се направи избор, който се състои в средата за нас, определена от разума или с което разумният би бил в състояние да я определи. Тя е среда между два порока – съответно на прекомерността и на недостига. Такава е още защото едни пороци превишават, а други не достигат необходимата мяра в страстите и действията, докато добродетелта открива и избира средното положение. Ето защо, с оглед на своята същност и определението, изказващо същината ѝ, добродетелта е среда, а с оглед на правилното и на най-доброто представлява връх и крайност.

Само че не всяко действие или страст допуска средно положение. Някои още с наименованието си се свързват с порочността, като злорадство, безсрамие, завист, а от делата – прелюбодеяние, кражба, убийство. Всички те и подобните им се наричат така, защото лоши са самите те, а не тяхната прекомерност или недостиг. Във връзка с тях, следователно, никога не



може да има правилно действие, но винаги е налице грешка. Нито е възможно да ги правим добре или зле (да речем, да съблазним която трябва, когато трябва или както трябва), но всяко тяхно извършване е в безусловен смисъл грешка.

Също толкова погрешно е да смятаме и във връзка с проявите на несправедливост, страхливост или необузданост, че в тях има среда, прекомерност и недостиг: по този начин щеше да има среда на прекомерността и на недостига, а също и прекомерност на прекомерността и недостиг на недостига. Но както благоразумието и смелостта не познават прекомерност и недостиг, понеже средното им положение е един вид връх и крайност, така и при обсъжданите страсти и действия няма среда, нито прекомерност и недостиг, но всеки път, когато ги извършваме, те са погрешни. А и въобще не съществува среда на прекомерността и на недостига, нито прекомерност и недостиг на средата.

## Седма глава

Редно е обаче не само да говорим общо по този въпрос, но и да го свържем с конкретните случаи. Действително, в обсъждането на практическите действия общите твърдения имат по-широко приложение, но пък частните са по-истинни, доколкото делата ни са винаги във връзка с отделните неща и говоренето ни трябва да е в съзвучие най-вече с тях. Тогава да разгледаме тези от диаграмата.

И така, във връзка с проявите на страх и дързост среда е смелостта. От тези, които я надхвърлят, единият – този, който я надхвърля с безстрашието си – няма собствено наименование (впрочем, много от обсъжданите качества са без име), докато надхвърлящият я в самоувереността си се нарича дързък, а надхвърлящият я в страха и изпитващ недостиг на самоувереност – страхлив. В случаите на наслада и болка – и то не във всички, но в по-малка степен при неудоволствията – среда е благоразумието, а прекомерност – необуздаността. Хората пък, склонни към недостиг на наслада, са рядкост, затова и не са получили име – нека в случая бъдат безчувствени. Среда при даването и вземането на пари е щедростта, а прекомерност и недостиг – разсипничеството и скъперничеството.

В тези работи хората надхвърлят и не достигат средата по противоположни начини: разсипникът прекалява в харченето и изостава в спестяването, докато скъперникът прекалява в спестяването и изостава в харченето. (В момента говорим на едро и с обобщения, тъй като засега това ни стига; впоследствие ще направим по-точни разграничения.) Във връзка с парите съществуват и други нагласи: подобна среда е великолепието (такъв човек се различава от щедрия по това, че работи с големи суми, докато щедрият работи с малки), прекомерност са безвкусицата и еснафщината, а недостиг – дребнавостта. Последните пороци се различават от крайностите от двете страни на щедростта, но точно в какъв смисъл – ще кажем по-нататък.<sup>8</sup>

Колкото до почитта и презрението, среда е величието, прекомерност е един вид надменността, а недостиг – низостта. И както казахме, че щедростта се отнася спрямо великолепието, различавайки се от него по това, че работи с малки суми пари, по същия начин се отнася спрямо величието, свързано винаги с голяма почит, една друга нагласа, свързана с по-дребни почести: възможно е човек да се стреми към този вид почит по начина, по който трябва, но също повече или по-малко, отколкото трябва, и тогава този, който прекалява в стремежа си, се нарича честолюбив, онзи, който се стреми в недостатъчна степен – нечестолюбив, а третият по средата е останал без наименование. Без име са и техните нагласи, с изключение на честолюбието при честолюбивия. Това е причината хората в двете крайности да си оспорват мястото по средата – ние самите наричаме умерения в случая ту честолюбив, ту нечестолюбив, и понякога хвалим честолюбието, понякога го порицаваме. Какво е основанието ни да правим това, ще обясним по-нататък;<sup>9</sup> сега да кажем по посочения начин и за останалите.

При гнева също се наблюдават прекомерност, недостиг и среда. Макар че трите са практически безименни, нека все пак назовем средата кротост, щом наричаме умерения в това отношение кротък. От своя страна, нека прекаляващият в гнева си бъде гневлив, а порока му – гневливост, докато изпитващият липса на гняв – един вид негневлив, а недостигът му – негневливост.

Тук се виждат и три други среди, които имат известна прилика помежду си, но са различни една от друга. Всички те засягат общуването с думи и действия, но се различават, понеже едната има за предмет истината, откривана в него, а другите две – удоволствието, което то носи: първата го свързва с хумора, докато втората – с всички останали неща от живота. Нека кажем и за тях, та да видим още по-ясно, че във всички случаи средата е нещо, което трябва да се възхвалява, а крайностите не са нито похвални, нито правилни, ами е нужно да ги порицаваме. Впрочем, и от тях повечето си нямат име, но е редно да опитаме, както и при другите, да им дадем название в името на яснотата и разбираемостта.

И така, нека умерения по отношение на истината наречем един вид честен човек, а средата – честност; преструването, което преувеличава – самохвалство, а преструващия се по този начин – самохвалко; преструването, което омаловажава – ирония, а човека с тази нагласа – ироничен.

Що се отнася до удоволствието от шегите, умереният в него е духовит, а разположението му – духовитост; прекомерността е шегаджийство, а прекаляващият – шегаджия; на който пък не му достига чувството за хумор, е някак прост, а състоянието му – простацина. Накрая, с оглед на приятното в живота като цяло, този, който е приятен в правилната мяра, се нарича приятел, а средата – приятелство; ако не преследва ясна цел, грижещият се в прекалена степен за това приятно е угодник, а ако го прави заради собствена полза – ласкател; обратно, у когото то липсва и който във всичко се показва неприятен, е свадлив и сърдит човек.

Средни положения се откриват още в страстите и във връзка с тях. Срамежливостта, да речем, не е добродетел,<sup>10</sup> но и срамежливият е предмет на похвала. В тях също човек се нарича в едно отношение умерен, а в друго – надхвърлящ мярата, какъвто е стеснителният, който се срамува от всичко. Този пък, който изпитва малко или изобщо никакъв срам, е безсрамен, а умереният е срамежлив. Негодуванието е среда между завистта и злорадството, като и трите се отнасят до страданието и радостта, произтичащи от случващото се на хората покрай нас.<sup>11</sup> Негодуващият страда, че някои незаслужено успяват, докато в прекомерността на чувството си завистливият страда от успеха на всички, а пък злорадият е дотолкова далеч от подобно страдание, че дори се радва.

Но и друг път ще имаме случай да поговорим за тези качества,<sup>12</sup> а сега нека продължим със справедливостта. Понеже за нея не се говори еднозначно, то след като направим разлика между основните ѝ две значения, да кажем за всяко поотделно в какъв смисъл представлява среда. По този начин ще разгледаме и добродетелите на разума.

## Осма глава

Има три вида разположения: две от тях – свързаните съответно с прекомерността и недостига – представляват порок, а третото – средата – се явява добродетел. Всички те в известен смисъл са взаимно противопоставени: крайностите са противоположни както на средата, така и една на друга, а средата е противоположна и на двете. И както равното е по-голямо в сравнение с по-малкото, но по-малко в сравнение с по-голямото, по същия начин и при страстите и действията средните разположения надхвърлят тези, свързани с недостига, но изостават спрямо свързаните с прекомерността. В сравнение със страхливия смелият човек изглежда дързък, но в сравнение с дръзкия изглежда страхлив. По същия начин благоразумният изглежда необуздан в сравнение с безчувствения и безчувствен в сравнение с необуздания, а щедрият – разточителен в сравнение със скъперника и скъперник в сравнение с разточителния. По тази причина и всеки от стоящите в едната или другата крайност изтласква умерения в противоположната посока: обикновено страхливият го нарича дързък, а дръзкият – страхлив, и аналогично при останалите случаи.

Та от всички тези отношения на взаимно противопоставяне най-голяма е противоположността на двете крайности помежду им, а не спрямо средното разположение: и двете отстоят една от друга на по-голямо разстояние, отколкото е от тях до средата, също както голямото и малкото са по-далеч едно от друго, отколкото е всяко едно от равното. Освен това, при някои крайности се забелязва известна прилика със средата, както при дързостта е налице подобие със смелостта, а при разточителството – с щедростта. Обратно, между крайностите има възможно най-голямо различие: като противоположности се определят тези, които отстоят едно от друго на възможно най-голямо разстояние, откъдето и нещата, които са отдалечени повече, са в по-голяма степен противоположности. На средното разположение понякога противостоят

повече случаите, в които има прекомерност, а друг път – тези, в които е налице недостиг. Да кажем, по-голямата противоположност на смелостта е не дързостта, която е прекомерност, а страхливостта, която е недостиг, а в случая с благоразумието тази роля има не толкова лишението на безчувствеността, колкото преизобилието на необуздаността.

Това се дължи на две причини. Едната произтича от самия предмет: по силата на това, че едната крайност е по-близка и прилича повече на стоящото в средата, ние му противопоставяме в по-голяма степен не нея, а нейната противоположност. Например, тъй като дързостта се смята за по-близка и сходна на смелостта, а страхливостта – за по-несходна, като противоположност на смелостта сочим в по-голяма степен именно последната: нещата, които се намират по-далеч от средата, по всеобщо мнение ѝ се противопоставят повече.

Това е едната причина, произтичаща от самия предмет. Другата се дължи на самите нас: тези работи, към които по природа сме предразположени повече, ни изглеждат в по-голяма степен противоположни на средното състояние. Например, по природа клоним повече към насладите, затова сме и по-склонни на необузданост, отколкото на умереност. Следователно, ние наричаме в по-голяма степен противоположни на средата тези крайности, на които се отдаваме повече: поради това и необуздаността, която е прекомерност, е в по-голяма степен противоположност на благоразумието.

## Девета глава

И така, достатъчно са каза за това, че добродетелта на характера е среда, както и в какъв смисъл е такава, а също и за това, че е среда между два порока, съответно свързани с прекомерността и с недостига, както и че всичко това се дължи най-вече на силата ѝ да уцелва средното положение в страстите и действията ни.

Ето защо да си добър е трудна работа, доколкото далеч не е просто да намериш средата в което и да е нещо: да се изчисли средата на кръга, например, е задача не за всеки, а само за знаещия. Лесно и за всеки е да се гневи или да харчи и раздава пари; нито лесно, нито за всеки е да прави това с подходящите хора, в подходящата степен, в подходящия момент, с подходящата цел и по подходящия начин. Затова и доброто е нещо рядко, възхвалявано и прекрасно.

По тази причина човекът, който се цели в средното разположение, трябва най-напред да избяга от по-голямата му противоположност, както впрочем съветва и Калипсо:

*кораба дръж надалече от парата и от приборя.*<sup>13</sup>

Защото от крайностите винаги едната е погрешна в по-голяма степен, а другата – в по-малка. И понеже да се улучи средата е крайно мъчна задача, редно е – казват – да си поставим като по-реалистична цел избора на най-малкото зло. А това ще стане най-добре по начина, за който говорим. Трябва да отчитаме онези крайности, в които и самите ние изпадаме лесно, тъй като отделните хора сме естествено предразположени към различни работи. Ще ги разпознаем най-

вече по удоволствието и болката, които те ни причиняват. Тогава следва да отдръпнем себе си в обратната посока – нали ще стигнем до средата само ако се придвижим на голямо разстояние от своето погрешно положение, каквото правят и хората, докато изправят изкривените пръчки. Във всичко, значи, трябва да се пазим най-вече от приятното и насладата, доколкото не сме в състояние да ги съдим неподкупно. С други думи, нужно е да изпитваме към насладата същото, което старейшините в Троя изпитвали към Елена, и във всички случаи да си повтаряме техните думи: ако я отпратим по посочения начин, ще грешим по-малко.<sup>14</sup>

Казано накратко, ще можем в най-висока степен да уцелим средата, ако следваме тези стъпки в делата си. Но сигурно това е изключително трудно, особено в конкретните случаи: никак не е лесно да се определи по кой начин, на кои хора, по какъв повод и за колко време е добре човек да се гневи. Самите ние понякога хвалим тези, при които гневът не успява да вземе връх, и ги наричаме кротки, а друг път хвалим изпадналите в силен гняв и ги обявяваме за мъжествени. Всъщност, ние не порицаваме този, който се отклонява мъничко от доброто, независимо дали в едната или другата посока, а онзи, който се отклонява по-сериозно, доколкото такъв човек не остана незабелязан. Само че да се определи разумно докъде и в каква степен отклонението му ще бъде вече предмет на порицание никак не е лесно, доколкото и никой от сетивните предмети не е лесен в това отношение – всички те се свеждат до конкретни случаи и преценката за тях се основава на сетивното ни възприятие.

Дотук, значи, е ясно следното: че средното състояние трябва да се хвали във всички случаи, но и че понякога е нужно да се отклоняваме ту към прекомерното, ту към недостатъчното, тъй като така най-лесно ще уцелим средата и доброто.

---

<sup>1</sup> Аристотел има предвид близостта по произношение между ἔθος ‘навик, обичай’ и ἠθικὴ [ἀρετή] ‘[добродетел] на характера’. Етимологическата връзка между двете е очевидна и безспорна.

<sup>2</sup> Никомахова етика, I.3, 1094<sup>b</sup>11-27.

<sup>3</sup> Срв. Платон, *Държавата*, 401E-402A; *Закони*, 653A-C.

<sup>4</sup> Срв. Никомахова етика, VII.12; X.3-4.

<sup>5</sup> Хераклит, 22 B85 DK.

<sup>6</sup> Срв. *Категории*, 8; Никомахова етика, I.3, 1096<sup>a</sup>25.

<sup>7</sup> Прочут гръцки атлет от Кротон, живял в края на 6 в. пр. Хр.

<sup>8</sup> Никомахова етика, IV.1-2.

<sup>9</sup> Никомахова етика, IV.3-4.

<sup>10</sup> Срв. Никомахова етика, III.8, 1116<sup>a</sup>27-28; IV.9, 1128<sup>b</sup>10-35.

<sup>11</sup> Срв. *Реторика*, II.9.

<sup>12</sup> Никомахова етика, III.6-IV.8; на справедливостта е посветена цялата пета книга.

<sup>13</sup> Омир, *Одисея*, XII.219-220 (прев. Г. Батаклиев).

<sup>14</sup> Срв. Омир, *Илиада*, III.156-160.

**Аристотел**  
**Никомахова етика**  
**Трета книга**

**Първа глава**

С оглед на това, че добродетелта съществува във връзка с нашите страсти и действия, като за доброволните от тях дължим похвала или порицание, а за неволните – прошка и често пъти съжаление, то може би разграничаването на доброволното от недоброволното е задължително за изследователите на добродетелта и полезно за законодателите при определяне на съответните награди и наказания.

Смята се, че недоброволни са нещата, които стават насила или поради незнание. Насилствено на свой ред е това, чието начало лежи извън самото него – такова начало, в което действащият или търпящият нямат никакъв дял, сякаш вятърът ги е довял там или пък техните господари. Колкото до работите, които се вършат поради страх от по-големи злини или с оглед на нещо хубаво (например, ако тиран, който държи под своя власт родителите и децата на някой човек, му заповяда да извърши нещо позорно, така че ако го извърши, те ще се спасят, а ако не – ще загинат), спорно е дали те са доброволни или недоброволни. Подобно нещо се случва и при изхвърлянето на товари от кораб в случаите на буря: по принцип никой не би изхвърлил свои блага доброволно, но всички хора с ума си биха го сторили в името на своето спасение и това на останалите. Такива действия, следователно, са смесени, но приличат повече на доброволни: когато се извършват, те са предмет на свободен избор, а крайната цел на действието винаги се съобразява с конкретния случай.

Значи трябва да кажем кога човек постъпва доброволно и кога недоброволно. Принципно той действа по своя воля: началото, което в хода на подобен род действия отговаря за движението на частите му (става дума за органите му), се съдържа в самия него, така че от него зависи дали ще извърши или не нещата, чието начало лежи в него. В този смисъл всички те са доброволни, но в абсолютен план може би са недоброволни, щом като никой не би избрал което и да е от тях заради самото него.

За подобен тип действия хората понякога получават похвала, ако в името на велики и достойни дела търпят нещо грозно или болезнено. В обратния случай пък биват порицавани, доколкото да понасяш отвратителни неща без благородна или поне съразмерна цел е присъщо на лошия. В други случаи се дължи не похвала, а прошка – когато човек върши грешни неща по такъв род причини, които надхвърлят човешката природа и на които никой не би устоял. За определени работи обаче може би е невъзможно да бъдем принудени, а е редно по-скоро да умрем, понесли най-страшни мъки; затова и причините, принудили Еврипидовия Алкмеон да

убие собствената си майка, ни се струват абсурдни. Въпреки това, често пъти е трудно да преценим какво следва да предпочетем пред друго и на каква цена можем да го изтърпим, а дори още по-трудно е да устоим в решенията си, понеже в по-голяма част от случаите свързваме очакваните последици със страдание, а нещата, които сме принудени да изтърпим, са грозни. От всичко това водят началото си похвалите и порицанията по повод на хората, действали по принуда или обратното.

Тогава кой вид действия следва да определим като наложени насила? Или в абсолютен смисъл отговорът е ясен – когато причината на действието е във външните обстоятелства и вършителят няма дял в нея? От друга страна, онези работи, които са сами по себе си недоброволни, но могат да се изберат в даден момент и в името на известни облаги, и най-вече чието начало лежи в извършващия ги, са сами по себе си недоброволни, но с оглед на момента и облагите стават доброволни. Те приличат повече на доброволни и защото действията спадат към конкретните неща, а в този случай те са доброволни. Какви и на каква цена е хубаво да избираме от тях, не е лесно да се каже, доколкото в класа им съществуват множество различия.

Ако някой приеме, че приятните и красивите работи са насила (нали ни налагат принуда, като при това съществуват извън нас), тогава за него всичко би било насила, тъй като хората вършат всичко останало в тяхно име. А и тези, които правят едно нещо насила и против волята си, го правят с болка, докато другите, които действат въз основа на приятното и хубавото, го правят с удоволствие. Изобщо, смешно е да виниш външните обстоятелства, а не себе си за това, че си станал лесна плячка на подобни изкушения, и достойните си дела да приписваш на себе си, а недостойните – на приятните неща. Тогава изглежда, че насила е онова действие, чието начало е външно, а принуденият да го извърши човек няма дял в него.

Нито едно нещо, сторено поради незнание, не е доброволно дело. Недоброволното обаче е това, което причинява болка или разкаяние, а човекът, който е извършил нещо от незнание и не чувства ни най-малко притеснение от стореното, очевидно не е направил по своя воля това, за което не знае, но не го е направил и недоброволно, щом като не чувства болка. Значи от хората, които действат поради незнание, изпитващият разкаяние се смята, че действа недоброволно, докато за другия, който не се разкайва, нека кажем, че именно защото е различен, го прави „не по своя воля“ – щом се различава от първия, по-добре да си има свое собствено наименование.

Действието поради незнание изглежда различно и от действието в неведение. Пияният или разгневеният не действа поради незнание, а по една от споменатите причини; и все пак, в това той не е знаещ, а го прави в неведение. Вярно, никой лош човек не знае какво трябва да прави и какво да избягва, и най-вече поради този вид заблуждение хората стават несправедливи и зли. Ние обаче не сме склонни да говорим за недоброволното, в случай че определен човек не знае за ползите от действието: незнанието, когато е изправен пред практически избор, не е причина за недоброволния характер на постъпката му, а за нейната порочност, нито пък такава причина

е незнанието на общото (защото хора биват порицавани и за това), а преди всичко незнанието за конкретните обстоятелства и условия на действието. Въз основа на тях изпитваме съжаление и прошка, тъй като човекът, който не е наясно с някое от тях, всъщност действа недоброволно.

Вероятно не по-малко важно би било да определим същността и броя на въпросните работи. И така, действащият може да не знае кой е, какво прави, във връзка или в зависимост, а често пъти и с помощта на какво го прави (например, с какво средство), и още с оглед на каква цел (да кажем, на спасението) и по какъв начин (например спокойно или припряно). Та никой не би бил в незнание за всички тези неща, освен ако не е побъркан – очевидно не би бил в незнание поне за това кой върши действието (как наистина би могъл да не съзнава себе си?). И все пак, човек би могъл да не знае какво прави – точно като онези, за които казват, че „са се изпуснали, докато говорят“, или не знаели, че „тези работи са тайна“, ако следваме определението на Есхил за мистериите, или пък досущ като някой, който „искаше да го покаже, но се дръпна“, подобно на онзи с катапулта. Възможно е човек да помисли сина си за враг, какъвто е случаят с Метропа,<sup>1</sup> както и да сметне, че заостреното копие е заоблено или че камъкът е пемза. Възможно е дори някой да убие друг, като му даде да пие, за да го спаси, или в желанието си да го пипне при игра с ръце да го нарани. Значи, щом незнанието може да обхваща всички елементи на действието, смята се, че човекът, който не е наясно с някой от тях, го е извършил не по своя воля, особено когато става дума за най-важните елементи – а това по общо мнение са условията на действието и неговата цел. Освен това, за да е налице недоброволното, за което говорим в смисъла на този род незнание, е нужно действието да носи болка и разкаяние.

Но ако това, което се върши насила или поради незнание, е недоброволно, тогава бихме взели доброволното за онова, чието начало зависи от действащия, а самият той познава конкретните условия на своето действие. Затова може би не е редно да наричаме делата, извършвани поради гняв или влечение, недоброволни. Най-напред ще излезе, че нито някое от останалите животни, нито децата могат да действат доброволно. И после, дали наистина не правим доброволно нито едно от делата, дължащи се на влечение и гняв, или все пак хубавите правим доброволно, а грозните – недоброволно? И нима не е абсурдно причината да е една и за двете? Но сигурно ще бъде неуместно да наречем недоброволни нещата, за които следва да изпитваме желание; а ние трябва и да се гневим за някои работи, и да изпитваме копнеж по други, каквито са например здравето и учението. Наред с това, за недоброволните действия се приема, че са съпроводени от болка, докато предметите на нашето желание се смятат за приятни. А и каква промяна изобщо би настъпила в делата, причинени от погрешна сметка или от погрешен гняв, поради това, че са недоброволни? И двата вида е нужно да се избягват наравно: за неразумните страсти се смята, че са в не по-малка степен човешки, а значи и действията, в чиято основа откриваме гнева и влечението, са също толкова присъщи на човека. При това положение би било наистина неуместно да ги приемем за недоброволни.



## Втора глава

След като разграничихме доброволното и недоброволното, следва да помислим за разумния избор, тъй като се вярва, че той е най-тясно свързан с добродетелта и ни дава по-ясна преценка за нравите дори от делата.

Разумният избор изглежда нещо доброволно, но не е идентичен с доброволното. Последното се явява по-широко понятие: както децата, така и животните имат дял в него, но не и в разумния избор, а и взетите на момента решения наричаме доброволни, но не и избрани разумно.

Колкото до хората, които го определят като влечение, гняв, желание или един вид мнение, те – по всичко личи – не са прави. На първо място, с неразумните животни споделяме влечението и гнева, но не и разумния избор. А и невъздържаният действа в съответствие с влечението си, а не според разумния си избор, докато въздържаният, обратно, действа според него, а не според влеченията. И още, влечението се явява противоположност на разумния избор, а не на друго влечение. Най-накрая, то се отнася до приятното и болезненото, докато разумният избор не е свързан с нито едно от двете.

В още по-малка степен той представлява гняв, тъй като по общо мнение делата, продиктувани от гнева, са най-далеч от разумния избор. Нито е желание, макар и да изглежда съвсем близко до него. Причината е, че невъзможните неща не могат да бъдат предмет на разумен избор – ако някой твърдеше това, щеше да се изкара пълен глупак. За невъзможното обаче имаме желание: пример е безсмъртието. Освен това, желанията се отнасят и до работи, които човек никога не би свършил сам със собствени сили, например да спечели състезание като актьор или атлет. Обаче никой не избира подобен род неща, а единствено такива, които смята, че биха се осъществили благодарение на собствените му усилия. Насетне, желанието е свързано по-скоро с крайната цел, докато разумният избор – със средствата, водещи до нея: да речем, желяем да сме здрави, а избираме средствата, с чиято помощ постигаме здравето, както и искаме да сме щастливи и го казваме гласно, но някак не върви да кажем, че избираме щастие. Изобщо, разумният избор изглежда възниква във връзка с нещата, които са в наша власт.

В този смисъл, той не е и мнение: прието е, че мнението може да бъде за всичко, и то в не по-малка степен за вечните и невъзможните неща, отколкото за работите в наша власт. Освен това, то се дели на вярно и погрешно, а не на добро и лошо, каквото е делението при разумния избор. В действителност, едва ли някой би твърдял, че разумният избор е идентичен с мнението като цяло. Само че той не е идентичен и с отделен вид от него, понеже ние придобиваме качествата на характера си въз основа на това, че избираме добрите или лошите неща, а не защото имаме свое мнение за тях. Също така, ние избираме да добием или избегнем нещо от тях, а имаме мнение какво то представлява, кому е от полза или в какъв смисъл е такова – да го добием или избегнем въобще не е предмет на мнението ни. И още, хвалим разумния избор за това, че се

отнася до нужното, а не до правилното, докато мнението – за това, че се отнася до истинното. Насетне, ние избираме нещата, за които в най-висока степен знаем, че са добри, докато мнение имаме и за тези, които не познаваме добре: изглежда, че не са едни и същи хората, които правят най-добрия избор, и тези, които имат най-доброто мнение, ами някои наистина поддържат по-добри мнения, но поради порочност не избират нещата, които трябва. А и в случая няма значение дали мнението предхожда разумния избор или го съпътства – разглеждаме не този въпрос, а дали разумният избор е идентичен с определен вид мнение.

Тогава какво представлява или какъв вид нещо е, щом не е никое от изброените? Очевидно е доброволно действие, но не всяко доброволно дело е предмет на разумен избор. Да не би пък да е предварително обмисленото решение? Защото разумният избор предполага разум и мислене, а изглежда, че и името му означава, че е нещо предпочетено пред други.

### Трета глава

Дали обаче хората вземат обосновани решения във връзка с всички работи и всяка една от тях е предмет на подобно действие, или за някои не съществува такава възможност? Трябва може би да кажем, че предмет на обмисляне е не решението, за което би се съветвал някой глупав или побъркан човек, а най-вече онзи, който е с ума си. И най-важното, никой не взема решения във връзка с вечните същности (например космоса или несъизмеримостта на диагонала със страната на квадрата). Не се обмислят решения и за нещата в движение, чиято промяна се случва винаги по един и същ начин, било то по необходимост, по природа или по някаква друга причина (като изгревите и залезите, да речем), нито пък за тези, които възникват ту така, ту иначе (сушата и бурите, например), или за случайните събития (намирането на съкровище). Не вземаме решения и за всички човешки дела изобщо – никой лакедемонез, например, не се занимава с решение на въпроса как скитите биха устроили най-добре своята държава. Причината е, че никое от всички тези неща не би се получило въз основа на нашите усилия.

Следователно, ние вземаме обосновани решения във връзка с нещата, които са в наша власт и сме способни да направим – само те ни останаха от горния списък. Природата, необходимостта и случаят наистина се смятат за причини, но такива са още умът и всичко, което съществува благодарение на човека. Затова и хората поотделно вземат решения във връзка с делата, които могат да извършат сами.

Такъв род решения нямат място в точните и самодостатъчни науки; относно буквите, например, нямаме колебания как трябва да се пишат. Всъщност ние обмисляме решенията си във връзка с нещата, които зависят от нас, но не стават винаги по един и същ начин, каквито, да кажем, са работите в медицината или изкуството за печелене на пари, като правим това по-скоро в случая с изкуството на кормчията, отколкото с гимнастиката, доколкото в първото нещата са уточнени в далеч по-малка степен. По същия начин вземаме решения в останалите

области, и то по-скоро в изкуствата, отколкото в науките, тъй като в изкуствата неизвестните пред нас са доста повече.

В този смисъл, вземането на обмислени решения е свързано с преобладаващите случаи, чиито последствия обаче са неясни, както и с работите, в които наблюдаваме неопределеност. Затова и по важните въпроси обикновено търсим помощта на съветници, доколкото нямаме доверие в способността ни да решим сами.

Освен това, ние не решаваме за крайните си цели, а единствено за средствата, водещи до тях. Лекарят не решава дали ще лекува, нито реторът – дали ще говори убедително, нито политикът – дали ще налага законността, нито който и да е представител на другите изкуства – дали ще следва съответната цел. Но веднъж поставяйки си такава, те започват да обмислят как и с какви средства ще е възможно да се осъществи, и ако забележат, че до нея се стига по повече пътища, търсят по кой точно това ще стане най-лесно и хубаво, а пък ако е един – как се минава по него и в какво той преминава, чак докато стигнат до първопричината, която по реда на търсенето идва последна. Изглежда, че този, който обмисля своето решение, издирва и анализира по току-що споменатия начин, сякаш изследва математически чертеж (очевидно не всяко изследване – като математическите науки, да речем – е вземане на решение, но пък всяко вземане на решение е изследване). А това, което стои в края на подобен анализ, е първо в реда на съществуването. И стигнат ли до нещо, което е невъзможно да осигурят, хората спират с обмислянето: например, в случай че са нужни пари, а няма откъде да се набавят. Ако обаче нещото им се стори възможно, заемат се да го направят.

Възможни пък са всички тези работи, които бихме осъществили сами; в известен смисъл такива са и нещата, които стават с помощта на близките, доколкото началото им зависи от самите нас. Понякога търсим средствата, а понякога – тяхната употреба. Същото е и в останалите случаи: веднъж се търси с помощта на какво, а друг път – по какъв начин или при какви условия. Но както вече казахме, струва ни се, че човек е начало на своите действия. На свой ред, вземането на решения е свързано с делата, които може да извърши сам, а те се предприемат с оглед на други работи – предмет на обмисленото решение е не крайната цел, а средствата за нейното постигане. Впрочем, негов предмет не са и конкретните подробности, като дали това е хляб или дали е опечен, както трябва: всички те са работа на сетивното възприятие, и ако непрекъснато ни се налагаше да решаваме за едно или друго, щеше да се стигне до безкрайност.<sup>2</sup>

Предметът на обмисленото решение и този на разумния избор са следователно едно и също, освен ако последният не е вече нещо определено (нали такъв предмет е онова, което вече е било преценено като подходящо за избор вследствие на обмислянето). Всеки човек, който търси как да свърши дадена работа, спира търсенето, когато проследи началото на действието в обратен ред до себе си, и най-вече до ръководния дял в себе си, доколкото именно той прави разумния

избор. Това става ясно и от примера на древните държавни устройства, които Омир е пресъздал: в тях царете известявали на общността решенията, които са взели.

Но щом като предмет на разумния избор е нещо обмислено, желано и в наша власт, то и самият разумен избор би се оказал обмислен стремеж към нещата, които се намират в наша власт: веднъж отсъдили в резултат на обмислянето, започваме да изпитваме стремеж, съобразен с така обоснованото решение.

Та нека това да ни послужи като общ преглед по въпроса какво представлява разумният избор и защо се отнася до средствата, водещи до крайната цел.

#### **Четвърта глава**

Колкото до желанието, вече казахме, че то е свързано с крайната цел. Едни обаче мислят, че е насочено към доброто, а други – към това, което ни изглежда добро.<sup>3</sup> Първите, които твърдят, че желано е единствено самото добро, са принудени да признаят, че това, което желае направилият погрешен избор, всъщност не е желано (ако ще е желано, трябва да е и добро, а в този случай то – казахме – е лошо). От своя страна другите, които казват, че предмет на желанието е само това, което ни изглежда добро, следва да се съгласят, че при това положение не съществува нищо желано по природа, а сам това, което всеки смята за такова (на различните хора се привиждат като добри различни и дори противоположни работи).

Но ако тези две позиции не ни удовлетворяват, дали не бива да приемем, че в абсолютен смисъл и наистина желано е доброто, а за отделния човек такова се явява нещото, което смята за добро? Тогава за добрия човек обект на желание ще бъде истински желаното, докато за лошия – нещо пожелано според случая, също както за телата, които са в добро състояние, здравословно е това, което е наистина такова, докато за болнавите е нещо винаги различно, а подобно е положението и с горчивото, сладкото, топлото, тежкото и всичко останало от този вид. Значи добрият човек съди правилно за отделните работи и във всеки един случай добро му изглежда това, което е наистина такова. Защото за всяко състояние са свойствени различни хубави и приятни неща, а добрият човек се отличава може би най-много по това, че вижда истинското във всичко, сякаш е мярка и образец за хубавите и приятните неща. Обратно, при хората от мнозинството обичайно настъпва заблуда, дължаща се на удоволствието, което им изглежда добро, без да е наистина такова. Затова и те избират приятното като нещо добро, а болката отбягват като нещо лошо.

#### **Пета глава**

И така, ако крайната цел е предмет на желание, докато средствата във връзка с нея – предмет на обмисляне и избор, то действията във връзка с последните би трябвало да бъдат доброволни

и да се съобразяват с разумния избор. Действията на различните добродетели се отнасят именно до тези средства. Следователно добродетелта, а също така и порокът се намират в наша власт. Впрочем, ако от нас зависи да направим нещо, то пак от нас зависи да не го направим, и където може да кажем „Не“, там може да кажем и „Да“. Оттук следва, че ако извършването на дадено действие, което е добро, е в наша власт, то в наша власт ще бъде и да не го извършим, което е лошо, и обратното – в случай че доброто да не сторим определено нещо е в наша власт, в наша власт е също злото да го сторим. Та щом извършването на достойните и недостойните постъпки зависи от нас, а също и това да се откажем от извършването им, и щом да сме добри или лоши – току-що казахме – се свежда точно до това, то значи и това да бъдем добродетелни или порочни се намира в наша власт.

Мисълта, че „никой не е лош по своя воля, нито е блажен противно на нея“,<sup>4</sup> изглежда отчасти вярна, отчасти погрешна. Наистина, никой не е блажен противно на волята си, но лошотията е нещо доброволно. В противен случай трябва да оспорим всичко казано дотук и вместо него да твърдим, че човек всъщност не е начало или родител на действията си, какъвто е за своите деца. Но при положение че тези работи са очевидни и ние нямаме да се опрем на други начала, освен на тези в нас самите, то въпросните действия, чиито начала са в нас, също се намират в наша власт и са доброволни.

По всичко личи, че доказателства в подкрепа на това разбиране идват както от отделните хора с частните им случаи, така и от самите законодатели: нали те налагат наказание и възмездие за всички, които вършат зли дела (освен ако не ги правят насила или поради незнание, за което не носят вина), а за другите, които вършат достойни дела, определят съответните почести, така че да насърчат добрите дейности и да възпрепятстват лошите. А и никой не е насърчаван да върши неща, които нито зависят от нас, нито са доброволни: безсмислено е да ни убеждават да не ни е топло, да не изпитваме болка, да не чувстваме жажда или нещо подобно, понеже ние така или иначе ще се убедим, като ги преживеем. Освен това, наказват и за самото незнание, в случай че намерят някого за виновен по това обвинение; например, наказанията са двойни за пияните, тъй като началото на цялата работа е в самите тях – в тяхна власт е било да не се напият, а именно пиянството се е оказало причина за незнанието им. И още, наказват хората, когато не са наясно с части от законите, които не са трудни и трябва да се знаят, а също и в останалите случаи, при които се смята, че незнанието се дължи на недостатъчна грижа – това да не бъдат невежи зависи от тях, защото в тяхна власт е било да положат съответната грижа.

Но вероятно този тип човек е такъв, че не се грижи за това. И все пак, задето са станали такива, вината е отново в тези, които живеят отпуснато, точно както за това, че са несправедливи или необуздани, виновни са самите хора, които вършат злодеяния и прекарват дните си в пиянство или нещо подобно. Причината е, че действията, извършвани във връзка с

конкретни предмети, изграждат съответните качества в хората. Това е съвсем ясно при хората, които се подготвят за определено състезание или задача: през цялото време те упражняват свързаната с него дейност. А това да не знаеш, че качества възникват в резултат на упорито действие по съответните предмети, е белег за крайно глупав човек.

Освен това е неразумно да смятаме, че този, който върши неправди, всъщност не желае да бъде несправедлив, или пък че вършещият необуздани действия не иска да е необуздан. Стига да не върши поради незнание нещата, които го правят несправедлив, човек става несправедлив по собствено желание. Но това не значи, че щом реши, той може да престане да бъде несправедлив и изведнъж да стане справедлив – по същия начин и боледуващият не може да стане здрав ей така, а ако това все пак се случи, то отново излиза, че боледува по своя воля, тъй като живее разпуснато и не слуша лекарите. Следователно, за него е имало възможност да не боледува едно време, но не и сега, след като вече я е пропуснал, точно както за човека, хвърлил камък, вече е невъзможно да го върне обратно. При все това, хвърлянето на камъка е било в негова власт, доколкото началото на това действие лежи в него. Та по такъв начин и за несправедливия и необуздания в началото е имало възможност да не станат такива, каквито са станали по своя воля; сега обаче, след като това се е случило, вече няма възможност да не бъдат такива.

Доброволно приети са не само пороците на душата, но при определени хора и тези на тялото, за което съответно и ги обвиняваме. Защото никой не би порицал тези, които са родени грозни, а единствено онези, които са станали такива поради липса на гимнастика и недостатъчна грижа. Същият е случаят и с неспособността и осакатяването: никой не би нападнал сляп по рождение или ослепял от болест или удар, ами по-скоро би го ожалил; обаче всеки би потърсил сметка на човека, загубил зрението си в резултат на пиянство или друг вид необузданост. Изобщо тези пороци на тялото, които зависят от нас, са повод за обвинения, докато независещите не са. Но ако това е така, значи и в останалите случаи пороците, за които ни обвиняват, биха се оказали в наша власт.

Някой би казал, че всички хора се стремят към онова, което им изглежда благо, но самите те не са господари на своята представа, ами какъвто е всеки от тях, такава му се вижда и крайната цел. И щом всеки сам за себе си е отговорен за състоянието на своя характер, в известен смисъл той ще бъде отговорен и за своята представа: в противен случай никой няма да е виновен, че върши злини, а ще ги върши поради незнание за крайната цел, смятайки, че с тяхна помощ ще получи най-доброто за себе си. Само че стремежът към крайната цел не е въпрос на собствен избор, ами човек би трябвало да се ражда с нещо като зрение, благодарение на което да преценява добре и да избира истински доброто, и естествено добър е онзи, при когото това сетиво е добре развито по рождение. Защото най-хубавото и великото, което не можем да

вземем или научим от друг, но притежаваме такава, каквото е по рождение, и то особено ако е вродено в нас по правилен и хубав начин – ето това е истинската и свършена добрина.

Но ако това е вярно, с какво добродетелта ще е нещо доброволно в по-голяма степен от порока? Защото и на двамата – и на добрия, и на лошия – крайната цел се явява по еднакъв начин, без значение дали е вложена в тях по природа или е иначе, и всичко останало те вършат, отнасяйки го към нея. Тогава, независимо дали крайната цел се явява на всеки човек някак не по природа, ами поне част от нея идва и от него, или е естествено вродена, но самата добродетел е нещо доброволно поради това, че добрият човек върши всичко останало по своя воля – независимо от това, порокът би бил нещо доброволно в не по-малка степен от добродетелта: на лошия също е присъщо да влага нещо от себе си ако не в крайната цел, поне в своите действия. А щом, както се твърди, добродетелите са доброволни (нали в известен смисъл сами съпричиняваме качествата на характера си и доколкото сме някакви такива, си поставяме ето такава цел), доброволни ще са и пороците – това важи в еднаква степен и за двете.

И така, относно добродетелите в най-общ план казахме накратко за техния род – че са среда и че са качества; за това от какви действия възникват – а именно от тези, които са в съответствие със самите добродетели и които добродетелите обичайно извършват; и още за това, че са в наша власт и са доброволни и че стават така, както правият разум заповяда.

Действията и качествата обаче не са доброволни в един и същ смисъл: ние сме господари на своите действия отначало докрай, стига да сме наясно с отделните им обстоятелства, докато при качествата владеем само тяхното начало – също като при болестите, конкретното им развитие не ни е познато. И все пак, защото е в наша власт да си послужим с тях в делата си по един или по друг начин, затова и качествата са доброволни.

Но сега да се захванем с добродетелите поотделно и за всяка да кажем какво представлява и с какво и как се свързва; едновременно с това ще стане ясно и колко са общо на брой. Но най-напред да кажем за смелостта.

## **Шеста глава**

Вече видяхме, че тя представлява среда във връзка с чувствата на страх и дързост. Също така е очевидно, че се страхуваме от страшните неща, а те – съвсем просто казано – представляват злини. Затова и хората определят страха като очакване за нещо зло.<sup>5</sup>

В известен смисъл, ние се страхуваме от всички злини (например, от позор, от бедност, болест, липса на приятели и смърт), но не смятаме, че смелият човек е смел във връзка с всички тях. Напротив, от някои е редно и хубаво да се страхуваме, а да не се страхуваме е грозно: например този, който изпитва страх от позора, е благоприличен и скромен човек, а който не се страхува, е безсрамен. Последният е наричан смел от някои метафорично, доколкото има известна прилика със смелия – нали и той е един вид безстрашен.

Може би човек не бива да се бои от бедността или болестта, и въобще от никоя злина, която не води началото си от порока или не се дължи на самия него. Само че и безстрашният във връзка с тези работи не е смел, ами и него наричаме така поради известна прилика: някои, които сред опасностите на войната се показват страхливци, са инак щедри и посрещат с кураж загубата на пари. И още, човек не е страхлив, ако се бои от насилие над децата и жена си, от завист или от нещо подобно, нито пък е смел, ако проявява дързост, когато предстои да го бичуват. Кой от страшните неща тогава са грижа на смелия? Да не би най-страшните? Защото никой друг не е по-издръжлив от него на ужаси. А най-страшното нещо е смъртта, понеже представлява предел, отвъд който за умрелия се смята, че не съществува вече нищо – нито добро, нито зло. Изглежда обаче, че смелият не е такъв дори във връзка със смъртта във всяка нейна форма – да речем, в морето или от болести. Тогава в кои случаи? Дали не в най-достоините? Такива са примерите на смърт по време на битка, доколкото се разиграват насред най-голяма и благородна опасност – на тях съответстват и видовете почит, отдавани в градовете и при монарсите. Оттук и смел в собствен смисъл се нарича този, който е безстрашен пред достойната смърт и пред внезапните опасности, които носят смърт. А такива в най-голяма степен са опасностите на войната.

Разбира се, смелият е безстрашен и в морето, и сред болести, но не така, както моряците: в този случай смелите не се надяват на спасение и негодуват от такава смърт, докато моряците хранят надежда с оглед на опита си. При това, прояви на смелост забелязваме и в ситуации, в които се оказва съпротива или е достойно да умреш, а в случаи на гибел като този не е възможна ни една от двете.

## Седма глава

Колкото до страшното, то не е едно и също за всички, а освен това твърдим, че има страшно и отвъд възможностите на човека. Последното би било наистина страшно за всеки, който е с ума си, докато страшните по мярата на човека работи се различават по големина и степен, точно както и нещата, които предизвикват дързост.

Смелият ще бъде неустрашим, доколкото е по силите на човек. В този смисъл, той ще изпитва и чисто човешките страхове, само че по подобаващ начин и както разумът му повелява – в името на достойното, което е крайна цел на тази добродетел. Възможно е да се бои от тях в по-голяма или по-малка степен и дори да се страхува от неща, които привидно са страшни, а всъщност не са. Една от грешките в такъв случай е, че човек не се страхува от това, от което трябва, друга – че не се страхува по начина, по който трябва, трета – по времето, когато трябва, и така нататък. По същия начин се делят и грешките във връзка с нещата, които одързостяват. Значи човекът, който понася и се страхува от правилните неща, с оглед на правилната цел, по



правилния начин и в правилния момент, а съответно се държи и дръзко в същия ред, е наистина смел: той действа и търпи по достойнство и както разумът изисква.

Крайна цел на всяка дейност е съгласуването ѝ със съответното качество. За смелия смелостта е нещо достойно. Следователно, такава е и крайната ѝ цел, защото всяко нещо се определя според целта си. Така че в името на достойното смелият понася и върши работите на смелостта.

Що се отнася до надхвърлящите мярката ѝ, безстрашният в това отношение няма име (порано казахме, че много от въпросните качества нямат<sup>6</sup>), а става дума за един вид безразсъден или безчувствен човек, щом той не се страхува от нищо, било то земетръс, било вълните на морето, както разправят за келтите. Другият пък, който в страшните неща прекалява със своята дързост, се нарича дързък. Смята се обаче, че дръзкия е самохвалко и единствено се преструва на смел: в каквото състояние се намира смелият във връзка със страшното, в такова дръзкия иска да се покаже; ето защо му подражава в това, в което може. Това е причината много хора от този вид да бъдат дръзки страхливци: макар в тези случаи да показват дързост, пред истински страшното те просто не устояват.

Страхлив е този, който прекалява в страховете си. Такъв човек се страхува от което не трябва и както не трябва, и всички подобни грешки го следват. Не му достига и увереността на дръзкия, ами се забелязва по-скоро с прекомерния си страх от болките. Накрая, страхливият е един вид загубил надежда човек, който се страхува от всичко. Смелият има противоположната нагласа, тъй като дръзновението е присъщо на човек с добра надежда.

Следователно страхливият, дръзкия и смелият са такива във връзка с едни и същи неща, но се отнасят различно спрямо тях: първите двама изпитват съответно прекомерност и недостиг, а третият се придържа към средата, както и трябва. Дръзките хора са прибързани: те подхождат с голямо желание към предстоящите опасности, но в разгара им се оттеглят. Обратно, смелите са решителни в делата си, но отначало са спокойни.

Както вече казахме, смелостта представлява среда във връзка с работите, предизвикващи страх и дързост, при условията, за които говорихме. Тя избира и понася определени неща, защото е достойно, или не ги прави, понеже е грозно. А да умреш, избягвайки бедност, любов или нещо болезнено, не е присъщо на смелия човек, ами по-скоро на страхливеца: да избягваш трудните работи е слабост и такъв човек ги търпи не защото това е достойно, а защото иска да избегне злото.

## **Осма глава**

Смелостта е нещо от този род, но с нейно име се наричат и пет други вида в различен смисъл. На първо място е гражданската смелост, която в най-голяма степен прилича на нея: смята се, че гражданите понасят смело опасностите поради наказанията, предвидени в законите,

поради хулитe, както и поради почитите. Затова и най-смели изглеждат онези, при които страхливите не са на почит, а смелите се славят. Такива мъже представя Омир – например Диомед и Хектор:

*първ ще ме срещне със укори Полидамант всепочитан*<sup>7</sup>

и

*Хектор след време ще каже в съвета пред всички троянци:*

*„Суплах от мене синът на Тидея избяга във стана.“*<sup>8</sup>

Това наподобява в най-голяма степен смелостта, която описахме по-рано, защото съществува по силата на добродетелта – поради срам, стремеж към хубавото (в случая почитта) и избягване на порицанието (като нещо позорно).

Някой би включил в това число и мъжете, принуждавани да бъдат смели от предводителите си. Те обаче са по-лоши, доколкото не вършат делото на смелостта поради срам или страх и не избягват позорното, ами болезненото. А господарите принуждават така, както прави Хектор:

*Щом забележа, че някой отстъпи далече от боя,  
ще го влачат безмилостно псета пред нашата крепост.*<sup>9</sup>

Впрочем, същото правят и военачалниците, които дават заповеди и удрят отстъпващите, както и когато ги подреждат пред рововете или нещо подобно – всички те използват принудата. Само че човек трябва да бъде смел не по принуда, а защото това е нещо достойно.

Смята се още, че смелост е и опитът в известен брой конкретни неща. Оттук и Сократ мислеше, че смелостта представлява знание.<sup>10</sup> Смелите в този смисъл хора я проявяват в различни неща, а във военните дела – наемниците: прието е, че по време на война има много фалшиви тревоги, които те са се научили да различават, откъдето и изглеждат смели, защото останалите не знаят какво точно се случва. Освен това, въз основа на опита си те са способни да нанасят удари, без да получават, тъй като умеят да си служат с оръжията и са въоръжени с точно такива, каквито са им нужни за целта. Затова и се сражават, сякаш въоръжени воители се бият с невъоръжени или пък състезатели мерят силите си с обикновени хора – нали и в подобен вид съревнования най-способни в боя се оказват не най-смелите, а най-силните и с най-добре подготвените тела.

Наемниците се превръщат в страхливци, когато опасността се окаже твърде голяма, а самите те отстъпват по брой и снаряжение. Тогава те първи побягват, докато гражданските сили остават и загиват, което именно се случи и в светилището на Хермес. Всъщност за гражданите бягството значи позор и следователно смъртта е за предпочитане пред подобен вид спасение. Наемниците пък още от самото начало поемат опасността с мисълта, че са по-силни, но щом узнаят случая, побягват, тъй като се страхуват повече от смъртта, отколкото от позора. А смелият определено не е такъв.

Хората свързват със смелостта и гнева. Вярва се, че смели са и тези, които действат по силата на гнева подобно на диви зверове, които се нахвърлят върху ранилите ги, тъй като и смелите се гневят. Впрочем, гневът ни кара да се втурнем стремглаво в опасностите, откъдето и при Омир „се вълнуваше бурно духът“, „вдъхна невиджана сила в сърцата“, „в сърцето му вдъхна голямо геройство“ и „вдъхвай му сила голяма“<sup>11</sup> – всички тези фрази, изглежда, означават надигането и напора на гнева. Значи смелите действат с оглед на достойното и гневът по-скоро им съдейства, докато животните се гневят по причина на болката – задето са били ударени или се страхуват, но иначе, докато са далеч в гората, те не нападат. С други думи, това, че те се втурват срещу опасността, движени от болка и гняв, без да предвидят гибелните последици, не ги прави смели, защото така смели биха се оказали и магаретата, когато са гладни: дори боят не ги помръдва от мястото им. А и прелюбодейците вършат множество дръзки дела поради нагона си.

Ето защо най-естествен изглежда видът, дължащ се на гняв, и ако към него се добавят разумен избор и цел, той се превръща в истинска смелост.

Колкото до хората, когато се гневят, те чувстват болка, а при възмездие изпитват радост. Затова и сражаващите се по тази причина са войнствени, а не смели: не действат с оглед на достойното или в съответствие с разума, а според обзелата ги страст. При все това, в тях забелязваме нещо много близко до смелостта. На свой ред, не са смели и самонадеяните хора: те действат дръзко в опасностите само защото много пъти са постигали много победи. Но и те са много подобни на смелите, понеже също като тях са дръзки. Разликата е, че смелите са такива по посочените по-рано причини, докато самонадеяните – защото смятат, че са най-силни и нищо страшно не би ги сполетяло (такъв е и случаят с пияните, които също стават самонадеяни.) Но когато събитията не се развият така, както очакват, веднага побягват. А ние казахме, че на смелия е присъщо да понася онова, което е и изглежда страшно за човека, защото така е достойно, а обратното е равносилно на позор.

Следователно изглежда, че за смелия е по-свойствено да остава безстрашен и невъзмутим пред внезапните страхове, отколкото пред очакваните, защото това се дължи повече на качеството му и по-малко на подготовката – дори човек да беше в състояние да избира предвидими действия според сметките и разума си, внезапните събития пак щяха да налагат действия, съобразени с качествата на характера му.

Смели в известен смисъл изглеждат и невежите, като в това те не са далеч от самонадеяните, но са по-лоши от тях, доколкото нямат никаква увереност в собствените сили, а онези имат. Затова и устояват само за известно време: заблудени, веднъж щом осъзнаят, че работата е различна от това, което са си представяли, те побягват веднага. Точно това се случило и с аргосците, когато взели лакедемонците за сикионци.

И така, казахме какви са смелите хора и кои са тези, които се смятат за такива.

## Девета глава

Макар да е среда във връзка с чувствата на страх и дързост, смелостта не се занимава еднакво и с двете, а е свързана повече със страшните неща. Защото този, който е невъзмутим и се държи с тях както подобава, е в по-голяма степен смел от невъзмутимия в делата на дързостта. А както вече казахме, хората се наричат смели главно за това, че понасят различни видове болка. Затова и смелостта е нещо болезнено и справедливо е предмет на възхвала: по-мъчно е да изтърпиш болката, отколкото да устоиш на насладата.

И все пак, може да ни се стори, че крайната цел, преследвана от смелостта, е нещо приятно, ала това остава някак скрито вследствие на съпътстващите обстоятелства, както става, да речем, и в гимнастическите състезания. Целта, която преследват боксьорите – венецът и почестите, е нещо приятно, но самият бой е болезнен, когато са едри, и въобще болезнено е цялото им усилие. И понеже ударите им са много на брой, а крайната им цел е нещо съвсем малко, тя не ни изглежда приятна. Но ако случаят със смелостта е такъв, то смъртта и раните ще носят болка на смелия не по негово желание, само че той ще ги понася, защото това е достойно или защото обратното е позорно. Та колкото повече придобива добродетелта като цяло и колкото по-щастлив става, толкова повече смелият ще се измъчва от смъртта – нали такъв човек си заслужава да живее в най-висока степен, но се лишава съзнателно от най-големи блага. А това наистина боли.

С това обаче човек не става по-страхлив, а вероятно по-смел, понеже в битката избира достойна постъпка пред всичките тези блага. Следователно, не при всички добродетели е налице това да действаме с удоволствие, освен когато постигаме крайната цел. Нищо не пречи по такъв начин да действат не най-силните войници, ами по-малко смелите, за които обаче не съществува друго добро: тези хора с готовност се излагат на опасностите и отдават живота си на съвсем нищожна цена.

Но да спрем дотук с обсъждането на смелостта; във всеки случай, от казаното не е трудно да се разбере най-общо какво представлява тя.

## Десета глава

След нея нека поговорим за благоразумието, понеже по общо мнение това са добродетелите на двата неразумни дяла в нашата душа. Вече казахме, че то е среда по отношение на насладите, а в по-малка степен и не по същия начин – и по отношение на болките. В същите тези работи се проявява и необуздаността.

Значи следва да определим с кой вид удоволствия благоразумието е свързано. Нека приемем, че те се делят на телесни и душевни, като например честолюбието и любознателността: и в

двата случая техният любител изпитва радост от тях, без тялото му да търпи нещо, ами по-скоро мисълта. Хората, отдадени на този вид удоволствия, не се наричат нито благоразумни, нито необуздани. Не се наричат така и онези, които са склонни към останалите нетелесни наслади: любителите на приказки, разказвачите на истории и хората, които си говорят за щяло и нещяло от делата ни, ние наричаме бърбурвци, но не и необуздани; такива не са и хората, които страдат за изгубени пари или близки.

Тогава благоразумието би следвало да се отнася до телесните наслади, но пак не до всички тях. Любителите на гледки (като цветове, форми, очертания) не се наричат нито благоразумни, нито необуздани, макар някой да реши, че и при тях има правилен начин, по който да им се радват, а значи още прекомерен и недостатъчен. Същото важи и за любителите на слуха: никой не би нарекъл необуздани хората, които се радват извънредно много на музиката или на актьорството, нито пък благоразумни тези, които им се радват умерено. Не са такива също хората, изпитващи удоволствия с обонянието, освен по съвпадение: наричаме необуздани радващите са аромата не на ябълки, рози или благовония, а по-скоро на мазила и ястия. В действителност, необузданите изпитват наслада от тях, защото с тяхна помощ си припомнят предметите на своето влечение. А и човек би забелязал да се радват на аромата на храните и останалите хора, когато са гладни. Значи това е присъщо на необуздания едва доколкото въпросните аромати се превръщат за него в предмет на влечение.

И при останалите живи същества не забелязваме наслада, произтичаща от тези сетива, освен единствено по съвпадение. Кучетата не се радват на миризмата на зайците, а на това да ги ядат; в случая мирисът им просто задейства кучешкото сетиво. Лъвът също не изпитва наслада от мученето на вола, а от това да го изяде: по звука единствено разбира, че плякката е наблизко – дотам, изглежда, се простира радостта му от волския глас. По същия начин, той не се радва, че вижда „дива планинска коза или едър елен виторорец“,<sup>12</sup> а че ще се сдобие с храна.

Изобщо, благоразумието и необуздаността се отнасят до този род наслади, в които участват и останалите животни и които именно по тази причина изглеждат животински и робски – това са осезанието и вкусът. Само че животните – по всичко личи – си служат с вкуса в малка или даже в никаква степен, доколкото негова работа е да долавя вкусовете, както правят хората, заети с дегустацията на вината или с подправянето на блюдата: те не изпитват особено удоволствие от тях – или поне не както го изпитват необузданите, – а от самото вкусане, което става изцяло по пътя на осезанието и при ястията, и при питиетата, и при тъй наречените любовни удоволствия. Затова и един сладокусник се помолил гърлото му да стане по-дълго от това на жерав – защото за него насладата произтичала от досега.

И така, сетивото, с което необуздаността изглежда най-тясно свързана, е всъщност най-широко разпространеното. Оттук и някой с право ще сметне, че необузданият е предмет на върховно порицание, задето живее така, сякаш сме животни, а не хора. И наистина, да

изпитваме наслада от такива работи и да ги обичаме в най-висока степен си е нещо животинско. От удоволствията, свързани с досега, е редно да запазим само най-благоприличните (като тези, които получаваме на игрището от масажа и топлината); все пак, свойственото за необуздания докосване не засяга цялото тяло, а определени части от него.

### Единадесета глава

За едни влечения се смята, че са общи, а за други – че са частни и придобити впоследствие. Желанието за храна, например, е естествено вродено, понеже всеки лишен от нея копнее за ядене или за пиене, а понякога и за двете, точно пък както младият мъж в разцвета на силите си желае леглото, както казва Омир.<sup>13</sup> Но не всеки изпитва тези влечения, нито ги изпитва с оглед на едно и също. Затова и всяко подобно влечение ни изглежда наше собствено. Разбира се, то има в себе си и нещо вродено: различни работи са приятни за различни хора, но някои са по-приятни за всички в сравнение с произволно взетите. Малцина бъркат в полето на естествените влечения, и то само в едната посока – на прекаляването с повече: да се натъпчеш и напиеш с каквото ти попадне до степен на препълване е надхвърляне на естествената мяра за количество – естественият ни стремеж е просто да попълним липсата. Ето защо лакомници се наричат тези, които изпълняват желанието си за храните отвъд нужната мярка. Такива стават хората с изцяло робска нагласа.

Що се отнася до частните наслади, повечето хора допускат множество грешки по всевъзможни начини. От тези, които се наричат крайни любители на едно или друго било заради това, че не изпитват наслада от което трябва, било защото го правят в по-голяма степен, отколкото другите хора, било защото не е по начина, по който трябва, необузданите надхвърлят мярата във всяко едно отношение. Те се радват на неща, на които не бива (тъй като са ни омразни), а дори и да са налице такива, на които следва да се радват, те го правят повече от необходимото и в по-висока степен от останалите хора. Следователно е очевидно, че прекомерността във връзка с насладите представлява невъздържаност и следва да се порицава. Колкото до различните видове болка, тук човек се нарича благоразумен или необуздан не както в случая със смелостта – по това, че понася определени неща или не, ами е необуздан по-скоро в това, че страда повече от нужното, задето не получава наслади (в случая болка му причинява насладата), а благоразумен – че не страда при отсъствието на приятното и се въздържа от него.

Необузданият, значи, изпитва влечение към всички предмети на насладата (или поне към най-приятните) и дотолкова се води по влечението си, че избира тях на цената на всичко останало. Поради това той страда както от желанието, така и от това, че не успява в него. Действително, влечението винаги е съпроводено от болка, а да изпитваш болка заради определена наслада ни се струва нелепо.

Рядко се срещат хора, които изпитват недостатъчно влечение към насладите и им се радват в по-малка степен, отколкото трябва – подобна безчувственост не е човешка. Дори и останалите животни са способни да различават храната си и да изпитват наслада от едни видове, а от други – не. Та ако за някого няма нищо приятно и въобще не съществува разлика между едно и друго приятно, то той би бил далеч от природата на човешкото същество. Неслучайно този тип човек няма свое име, тъй като е изключителна рядкост.

Във връзка с тези наслади благоразумният се държи умерено: нито се наслаждава на нещата, на които необузданият се наслаждава в изключителна степен, нито пък по-скоро ги презира; той изобщо не изпада в крайностите, в които не бива, и нито страда при отсъствието на наслади, нито има желание за тях, освен съвсем умерено – не повече от нужното, нито когато не трябва, нито в друго неправилно отношение. Всъщност, той ще се стреми умерено и подобаващо към всички приятни неща, които допринасят за здравето или за доброто му състояние, както и към онези наслади, които не пречат на първите, не са в разрез с достойното или не надхвърлят човешките му сили. Защото всеки, който се намира в това състояние, обича удоволствията от този вид повече, отколкото заслужават. Благоразумният не е такъв човек, ами се съобразява с правия разум.

## Дванадесета глава

Необуздаността прилича повече на нещо доброволно в сравнение със страхливостта. Това е така, защото тя зависи от насладата, докато страхливостта се дължи на болката – първото е нещо предпочитано, а второ се отбягва. Освен това, болката разстройва и разваля природата на този, който я изпитва, докато насладата не предизвиква нищо такова. Затова и тя е в по-голяма степен нещо доброволно. Поради това обаче тя заслужава и по-голямо порицание, тъй като с нейните дела е далеч по-лесно да свикнем: в живота има много от техния вид и свикването с тях е безопасно, а със страшните работи нещата стоят по точно обратния начин.

Може да ни се стори, че страхливостта не е нещо доброволно наравно с конкретните си прояви: тя е безболезнена, а те са толкова пропити с болка, че захвърляме и оръжието, и се опозоряваме по всевъзможни начини; затова и ни се струват наложени насила. Обратно, при необуздания конкретните прояви на необузданост са доброволни (нали изпитва влечение и копнеж), докато цялото е доброволно в по-малка степен – никой не се стреми към това да бъде необуздан.

Също така, отнасяме наименованието на необуздаността и към детските грешки, доколкото те имат известна прилика с нея. Кое от двете е наречено на другото, в момента няма значение, макар да е ясно, че второто е наречено на първото. Преносът на името, изглежда, не е лош: нали това, което се стреми към грозното и бързо се разраства, е редно да бъде обуздано, а такива ни

се струват най-вече копнежът и детето. В действителност, децата живеят съобразно желанията си и основно при тях се забелязва стремежът към приятното.

При това положение, ако то не се подчинява и не слуша имащото власт над него, ще стигне твърде далеч – стремежът към приятното е ненаситен и вездесъщ в съществуването, което няма ум, а и влечението действа в него, като непрекъснато раздува сродното му, дори ако проявите му вече са силни и големи, и по този начин те развалят всяка една сметка на разума. Въз основа на това е задължително желанията ни да бъдат малко на брой и умерени, както и в нищо да не се противопоставят на разума – именно това състояние наричаме послушно и обуздано. И както детето трябва да живее в съответствие с това, което му нарежда настойникът, така и частта на душата, отговаряща за влеченията, е нужно да се съобразява изцяло с разума.

Ето защо се налага изпитващото желания в благоразумния човек да бъде съгласувано с неговия разум: и двете трябва да имат за цел хубавото, откъдето и благоразумният ще изпитва влечение към което трябва, както трябва и когато трябва – и така нарежда разумът.

Та нека за благоразумието бъде казано това.

---

<sup>1</sup> Очевидно на това място Аристотел прави няколко препратки към недостигнали до нас произведения на класическата атинска драма – в случая към трагедията на Еврипид *Кресфонт*, посветена на едноименния цар на Месения, чиято съпруга била въпросната Метропа.

<sup>2</sup> Срв. *Никомахова етика*, VI.7, 1141<sup>b</sup>8-16.

<sup>3</sup> Срв. Платон, *Горгий*, 468DE.

<sup>4</sup> Мисълта се приписва на ранния комедиограф от 5 в. пр. Хр. Епихарм, но като голям неин защитник във философията се сочи Сократ: вж. Платон, *Протагор*, 345DE; *Закони*, 731C; 860DE.

<sup>5</sup> Срв. Платон, *Лакет*, 198B; *Протагор*, 358D.

<sup>6</sup> *Никомахова етика*, II.7, 1107<sup>b</sup>1-2.

<sup>7</sup> Омир, *Илиада*, XXII.100 (прев. Блага Димитрова, Александър Милев).

<sup>8</sup> Омир, *Илиада*, VIII.148-149 (прев. Блага Димитрова, Александър Милев).

<sup>9</sup> Омир, *Илиада*, II.391 и XV.351 (прев. Блага Димитрова, Александър Милев).

<sup>10</sup> Срв. Платон, *Лакет*, 199A-D; *Протагор*, 360D; *Менон*, 88CD.

<sup>11</sup> Омир, *Илиада*, IX.11, XIV.151, XVI.529 и V.470 (прев. Блага Димитрова, Александър Милев).

<sup>12</sup> Омир, *Илиада*, III.24 (прев. Блага Димитрова, Александър Милев).

<sup>13</sup> Омир, *Илиада*, XXIV.130.



**Аристотел**  
**Никомахова етика**  
**Четвърта книга**

**Първа глава**

Нататък да поговорим за щедростта. За нея се смята, че представлява среда по отношение на средствата: щедрият човек заслужава похвала не за военните си умения, нито за постъпките, за които хвалим благоразумния, нито пък за отсъжденията си, а за начина, по който взема и дава средства, и най-вече за даването. (Под „средства“ имам предвид всичко, чиято стойност се измерва в пари.) От своя страна, разсипничеството и скъперничеството са примери за прекаленост и недостиг в това отношение. И докато скъперничеството свързваме винаги с тези, които проявяват по-голяма ревност към парите, отколкото трябва, в разсипничеството често пъти вплитаме и други пороци: разсипници наричаме например невъздържаните и тези, които пилеят пари за разгулен живот. Това е и причината да се смята, че този тип хора са най-лоши, тъй като съчетават множество пороци. Тях обаче не наричаме разсипници в собствен смисъл. Разсипник е по-скоро човекът, който страда от един определен порок – да прахосва собствеността: нали този, който съсипва сам себе си, е разсипник,<sup>1</sup> а изглежда, че един вид съсипване на себе си е и пилеенето на имуществото, доколкото последното ни осигурява средствата за живот. Именно в този смисъл ние разбираме разсипничеството.

Колкото до работите, от които има полза, с тях може да се ползваме и добре, и зле. Богатството е сред полезните неща, а с всяко едно от тях се ползва най-добре човекът, който има свързаната с него добродетел. Следователно с богатство ще се ползва най-добре онзи, който притежава добродетелта по отношение на парите; а такъв човек е щедрият. При това се смята, че да се ползваш с богатство значи да харчиш и да даваш средства – това да вземаш и пестиш е по-скоро придобиване на богатство. Ето защо на щедрия е по-присъщо да дава пари на когото трябва, отколкото да взема от когото трябва или да не взема от когото не трябва. Причината е, че за самата добродетел е характерно повече да прави добро, отколкото да получава, и по-скоро да върши достойни дела, отколкото да отбягва позорните. Не е трудно да забележим, че в този случай даването върви ръка за ръка с правенето на добро и с извършването на достойни дела, докато вземането е свързано с това да получаваш добро или да не извършваш нищо позорно.

И после, благодарност се дължи на този, който дава, а не на този, който отказва да вземе, като това важи в още по-голяма степен за похвалата. Наистина е по-лесно да не вземеш, отколкото да дадеш: хората по-трудно се решават да се разделят със своето, отколкото да не посягат на чуждото. А и щедри се наричат даващите; тези, които не вземат, биват хвалени не за щедростта, а по-скоро за справедливостта си, докато вземащите въобще не получават похвала. И щедрите кажи-речи са най-обичани измежду добродетелните, доколкото винаги са от полза, а това е свързано с даването.

Действията съобразно добродетелта се смятат за достойни и се вършат с оглед на достойното. Затова и щедрият ще дава в името на достойното и по правилния начин – на когото, колкото и когато трябва, както и съгласно другите изисквания, които съпътстват правилното даване. И той ще прави това с удоволствие или без болка, защото свързаното с добродетелта е приятно или безболезнено, а не предизвикващо страдание. Човек, който дава не на когото трябва или пък го прави не с оглед на достойното, а по някаква друга причина, не е щедър, а следва да се нарече с друго име. Същото важи за този, за когото даването е болезнено: той би предпочел парите пред достойната постъпка, а това не е характерно за щедрия. Последният няма да вземе откъдето не трябва (подобно действие не отива на някой, който не цени особено парите), нито пък би молил за пари (готовността да се облагодетелстваш не е присъща на този, който върши благодеяния). Напротив, щедрият ще взема откъдето трябва, като например собственото му имущество, и то не защото е достойно, а защото е нужно, за да има какво да даде. Поради това той няма да нехае за собствеността си (нали желанието му е с нея да помага на други), нито ще дава пари на случайни хора (за да има да даде на когото и когато трябва и където е достойно). На щедрия във висша степен подобава и да прекалява дотолкова в даването, че за него да остава по-малко – все пак му е присъщо да не гледа за себе си.

За щедрост се говори съответно на имуществото: това, което наричаме щедро, не е в размера на даваните средства, а в нагласата на даващия, с която той дава според имуществото.<sup>2</sup> Оттук нищо не пречи по-щедър да се окаже този, който дава по-малко, в случай че го заделя от по-малко имущество. По-щедри, изглежда, са хората, които не са спечелили имуществото си сами, а са го наследили: както защото не познават нуждата, така и защото всички – подобно на родителите и поетите – са по-привързани към създаденото от самите тях.<sup>3</sup> Не е никак лесно щедрият да бъде богат, тъй като не е такъв да събира или да пести пари, а по-скоро да ги харчи, и не ги цени заради тях самите, а заради даването им. Затова и често обвиняват съдбата, че хората, които заслужават най-много богатството, го притежават в най-малка степен. Само че това не се случва без основание: като с всичко останало, човек не може да има средства, без да полага грижи за тях. И все пак, щедрият няма да дава на когото не трябва, когато не трябва и така нататък – в противен случай вече не би действал съобразно щедростта, а и веднъж

прахосал имуществото си за такива работи, не би имал какво да харчи за нещата, за които трябва. Както вече казахме, щедър е онзи, който харчи според имуществото си и за каквото трябва, докато прекаляващият е разсипник. Поради това не наричаме тираните разсипници, понеже смятаме, че техните дарения и разходи много трудно могат да надхвърлят размера на придобитото от тях имущество.

Та щом щедростта представлява среда във връзка с даването и вземането на средства, щедрият ще дава и харчи за каквото трябва и колкото трябва, еднакво в дребни и големи начинания, и ще го прави с удоволствие, като наред с това взема откъдето и колкото трябва. И ако добродетелта действително е среда между двете, то щедрият ще върши както трябва и двете: доброто даване се съпровожда от такъв вид вземане, а всеки друг му се противопоставя. Следователно даването и вземането, които вървят заедно, са налице в едно и също време в един и същи човек, докато за противоположните е ясно, че не са. В този смисъл, ако му се случи да похарчи средства свръх необходимото и редното, щедрият ще страда, но умерено и както трябва – белег на добродетелта е и да страдаме, и да се радваме за правилните неща и по правилния начин. И после, с щедрия се сприятеляват лесно, когато става дума за пари. Тогава може да го измамат, тъй като той не цени особено средствата и по-скоро се тормози, ако е пропуснал да похарчи за нещо важно, отколкото да страда, в случай че е направил ненужен разход. В това щедрият не би се понаравил на Симонид.<sup>4</sup> Колкото до разсипника, той постъпва грешно и в двата случая, защото нито се радва, нито страда от каквото трябва или както трябва. Но това ще стане по-ясно след малко.

И тъй, казахме, че разсипничеството и скъперничеството са прекаленост и недостиг, при това и в двете – и в даването, и във вземането (в даването включваме и харченето): разсипничеството е прекаленост в даването, но не и във вземането, в което е недостиг, докато скъперничеството, с изключение на разни дребни плащания, е недостиг в даването и прекаленост във вземането. При разсипничеството двете крайности невинаги се срещат заедно: не е лесно да даваш на всички, ако не вземаш от никого, понеже придобитите средства се изчерпват бързо при обикновените хора (каквито са по общо мнение разсипниците), когато започнат да ги раздават. Въпреки това, такъв човек би ни се сторил в не малка степен по-добър от скъперника, понеже както възрастта, така и затрудненията могат лесно да излекуват неумереността му и да го направят способен да достигне до средата. В известен смисъл той притежава чертите на щедрия – едновременно дава и не взема, само че не прави нито едното от двете добре и според правилата. И все пак, ако можеше да придобие този навик или да се промени по някакъв друг начин, той наистина би бил щедър: ще дава на когото трябва и няма да взема откъдето не трябва. Поради това се смята, че такъв човек не е лош по характер – това да прекаляваш в даването, без да вземаш, е отличителна черта не на порочния или неблагоприятния, а на глупака.

Наричаният в този смисъл разсипник изглежда много по-добър от скъперника и по споменатите причини, и защото е от полза за мнозина, докато скъперникът не е от полза за никого, даже за самия себе си. Повечето разсипници обаче, както вече споменахме, вземат откъдето не трябва и с това се показват скъперници. Те развиват навика да вземат, тъй като искат да харчат, но нямат добра възможност да го правят (нали наличните им средства свършват бързо) и се принуждават да си ги набавят от другаде. Същевременно, понеже нямат грижа за достойното, черпят средства с лека ръка отвсякъде: страстта им е да харчат, но как и от какви източници – за тях това няма значение. Следователно постъпките им, когато дават, не са щедри: всъщност те не са достойни и не се извършват нито в името на достойното, нито както трябва. Понякога такива разсипници превръщат в богаташи хора, които е редно да си стоят бедни, и на умерените в своите нрави не биха дали нищо, а на ласкателите или на тези, които им доставят радост, биха оставили много. Затова и повечето от тях са необуздани: с лека ръка пилеят средства и харчат за разгулен живот, и понеже не живеят в съответствие с достойното, се отдават на насладите.

И тъй, бъде ли оставен без напътствия, разсипникът се превръща в ето това, но ако получи съответната грижа, би могъл да стигне до средата и до правилното. Скъперничеството обаче се оказва хем нелечимо (вярва се, че старостта и всеки вид безсилие правят от хората скъперници), хем вродено в много по-голяма степен от разсипничеството (обикновените хора обичат повече да вземат, отколкото да дават). Скъперничеството е широко разпространено и приема различни форми, като изглежда, че от него има много видове. Доколкото е проявено в две крайности – в недостатъчност при даване и в прекомерност при вземане, то не е цялото присъщо на всички, но често бива разделено и едни скъперници прекаляват с вземането, а други изостават в даването. Например всички тези, които наричаме с названия като „свидливи“, „стиснати“ и „скръндзи“, изостават в даването, но не се стремят към чуждото и нямат желание да го отнемат. При едни от тях това се дължи на известна порядъчност и предпазливост да не се опозорят (някои хора си дават вид или поне така твърдят, че пестят пари, за да не бъдат принуждавани да вършат нищо позорно; към тях спада и стипцата, и всеки друг като него – името им се свързва с прекаленото нежелание да дават каквото и да било). Други пък се въздържат от чуждото поради страх: все пак трудно е да се приеме, че ти ще грабиш чужди средства, а други няма да вземат от теб; затова и тези хора се задоволяват с това нито да вземат, нито да дават.

Накрая, има и такива, които прекаляват във вземането, доколкото са склонни да вземат всичко и отвсякъде: например хората, които имат недостойни професии, сводниците и всички подобни, както и лихварите, които дават дребни заеми с висока лихва. Всички те черпят средствата си от неправилни източници и в неправилен размер. Общото при тях, изглежда, е користолюбие: всички те вършат укорителни дела заради печалбата – и то за дребната

печалба. Защото хората, които добиват огромна печалба, вземайки каквото и откъдето не трябва – например тираните, които плячкосват градове и оскверняват светилища, – ние не наричаме скъперници, а по-скоро зли, безбожни и несправедливи. В този смисъл, играчът на зарове и крадецът на дрехи (сиреч дребният обирджия) спадат към скъперниците, понеже са користолюбиви. И двамата се трудят и търпят порицание в името на печалбата: крадците се излагат на най-големи опасности заради плячката, а комарджиите печелят от приятелите си, на които е редно да дават. Оттук и двамата в желанието си да добият печалба откъдето не трябва проявяват користолюбие, а всички случаи на вземане по подобен начин са белег за скъперничество.

Съответно, за скъперничеството се говори като за противоположност на щедростта, защото то е по-голямо зло от разсипничеството, а и хората допускат повече грешки поради него, отколкото поради вече обсъденото разсипничество. Та за щедростта и противопоставените й пороци нека кажем толкова.

## **Втора глава**

В тази последователност би изглеждало уместно да поговорим за великолепието, тъй като и то се смята за определена добродетел по отношение на средствата. За разлика от щедростта, то не се простира върху всички действия, свързани с пари, а само върху тези, които предполагат големи разходи – в тях то надхвърля щедростта по размера на харчените средства. Всъщност, както самата дума загатва, великолепието представлява подобаващ по своята величина разход. Само че величината е нещо относително: този, който дава средства за направата и поддръжката на триера,<sup>5</sup> не поема същите разноски като водача на пратеническата мисия. Следователно подобаващото в случая се определя според човека, начинанието и предмета. Великолепен се нарича не онзи, който харчи подобаващо за дребни или средни начинания (като в стиха „постоянно подавах на скитник“<sup>6</sup>), а който харчи за големи. Великолепният е щедър, но щедрият не е в еднаква степен и великолепен.

Недостигът на подобен вид качество се нарича дребнавост, а прекалеността му – еснафщина, безвкусица и всички състояния от този род, при които превъзходството в размера на харчените средства не постига правилния резултат, а вместо това търси блясък и великолепие в каквото не трябва и както не трябва. (За тези крайности ще поговорим по-нататък.)

Великолепният прилича на изкусен човек, понеже е способен да вижда подобаващото и да харчи с вкус огромни средства. А както казахме в началото,<sup>7</sup> всяко качество се определя според действията и предмета си. Разходите на великолепния са големи и подобаващи, но такива са и делата му – само така ще има разход, едновременно огромен и подобаващ на начинанието. Ето защо делото трябва да е съответно на разходите, а те да са съответни на делото и дори да го

надхвърлят. Подобни суми великолепият ще харчи в името на достойното, доколкото то е общо за всички добродетели, като при това поема разходите с удоволствие и от щедрост – точните сметки в случая биха били проява на дребнавост, а и той по-скоро би следил работата да стане възможно най-съответна и хубава, а не колко ще струва и как би излязла най-евтино.

Тогава е необходимо великолепият да бъде още щедър, щом като и щедрият ще харчи каквото трябва и както трябва. Именно в тези две изисквания, с които свързваме щедростта, се проявява величието от названието на великолепия (тук в смисъл на величина на разхода), и със същите средства той ще направи от съответното дело нещо още по-великолепно. Защото добродетелта на притежанието не е същата като добродетелта на постижението: най-ценното притежание е това, което струва най-много (да речем златото), докато най-ценното постижение е великото и достойно дело (гледката на такова дело поражда удивление, а великолепият е тъкмо нещо удивително). На постижението, значи, е присъща добродетел – великолепият – във величината на разходите. Това важи за онзи вид разноски, които наричаме „почетни“: свързаните с боговете (дарове, здания, жертвоприношения) и изобщо с цялата област на божественото, както и с всички общополезни дела, в които хората търсят изява (ако в даден момент сметнат, че е редно да поемат бляскавите разноски за издръжката на хор, за приготвянето на триера или пък за празнично угощение за целия град).

При всички случаи обаче, както вече казахме, работата опира до това кой ги извършва и с какви средства разполага: разходите следва да се съобразяват с това и да подхождат не само на делото, но и на този, който ги прави. По тази причина бедният не би могъл да бъде великолепен, тъй като не разполага с нужните средства, от които да направи подобаващите разходи. А който се опитва, е глупак: той харчи свръх положението си и повече от приличното, докато добродетелта изисква правилната мяра. Следователно такъв вид разноски подхождат на хората, които вече разполагат със средства от собствена дейност, от наследство или от съвместни начинания, също както и на благородните, уважаваните и всички останали от този род – в техния случай имаме подходящата величина и положение.

Та такъв най-вече е великолепият човек, и неговата добродетел, както казахме, намира израз в подобен род дела и разноски – най-големите и най-ценените. От частните това са тези, които се правят веднъж (да речем брак или подобно събитие), свързани са с нещо, от което се интересува целият град или хората с положение, или пък предполагат посрещане и изпращане на гости и размяна на подаръци. Това е така, защото великолепият не харчи за себе си, а за общото дело, и подаръците му приличат на даровете за боговете. Такъв човек ще си построи дом, съответен на богатството му (нали и къщата е един вид признание), и ще харчи най-вече за работи, които оставят следа във времето (те именно са най-достойни) – за всяка от тях подобаващата й сума, доколкото тя не е еднаква за хора и за богове, нито за храм и за гроб. Но

щом всеки разход се оценява като голям по рода си (най-великолепен по принцип е големият разход за нещо голямо, а в конкретния случай – големият разход за конкретното голямо) и щом величината на делото е различна от величината на разхода (много красивата топка или бутилка е великолепна за детски подарък, но цената ѝ е ниска и незначителна), то в който и от тези родове да прави нещо, великолепният ще го прави по великолепен начин (такова дело не може лесно да се надмине) и в съответствие със стойността на разходите.

Ето такъв е великолепният. Колкото до този, който прекалява и се държи еснафски, то неговият порок, както казахме, се състои в това, че харчи повече от приличното. За незначителни разходи той дава значителни суми и се отдава на фалшива показност – например, на дружеско събиране гощава хората, сякаш са на сватба, а когато ръководи комедиен хор, го извежда на сцената облечен в пурпур, както правят в Мегара.<sup>8</sup> И той ще върши всякакви работи от този род не с оглед на достойното, а за да си покаже богатството и тъй като смята, че по този начин хората ще му се възхищават. И когато трябва да харчи много средства, той харчи малко, и обратното. Дребнавият човек пък ще изоставя с разходите във всичко и даже да похарчи огромни средства, пак ще развали хубавото дело заради дребни сметки. Каквото и да прави, той пресмята и гледа как да похарчи възможно най-малко, като се оплаква дори от такива разноски и смята, че прави всичко в повече, отколкото трябва.

Тези качества са пороци, но не водят до открито порицание, доколкото не вредят на околните и не са особено неприлични.

### **Трета глава**

Още по името му се познава, че великодушието е свързано с велики неща, а какви са те е първото, което следва да научим. В случая няма значение дали разглеждаме самото качество или човека, който го притежава.

По общо мнение великодушен е онзи, който се смята за достоен за велики неща и действително е такъв (този, който не преценява себе си по достойнство, е глупак, а никой добродетелен човек не е глупак или безумец). Великодушен е човекът, когото описахме. Ако някой заслужава малко и смята, че заслужава малко, то той е разумен, но не и великодушен, тъй като великодушието предполага известна величина, точно както красотата на тялото предполага известна величина (дребните хора могат да бъдат фини и съразмерно сложени, но не и красиви). От своя страна, който се мисли за много важен, но в действителност не е, е високомерен, макар че не всеки, който се смята за по-важен, отколкото е, може да се нарече високомерен. И обратно – човекът, който цени себе си по-малко, отколкото заслужава, е малодушен, независимо дали заслугите му са големи и умерени, или пък са малки, но самият той цени себе си още по-малко. И все пак, за малодушен в най-висока степен бихме сметнали човека с големи заслуги – какво

ли щеше да прави, ако не бяха такива? Значи с оглед на величината великодушният стои най-горе, а с оглед на правилността е по средата: той преценява себе си по достойнство, докато другите го правят в прекалена или недостатъчна степен.

И така, щом великодушният заслужено се смята за достоен за велики неща – и най-вече за най-великите, – той би следвало да се погрижи преди всичко за едно от тях. За заслуженото говорим във връзка с външните блага, а сред тях като най-велико бихме изтъкнали онова, което отдаваме на боговете, към което в най-голяма степен се стремят хората с положение и което се оказва награда за най-достойните дела – става дума за почитта. Именно тя е най-великото от външните блага. Следователно великодушният се занимава по правилен начин с почитта и презрението.

Разбира се, това, че великодушните имат връзка с почитта, е видно и без обяснения – все пак те смятат, че заслужават най-вече почит, и то основателно. Малодушният на свой ред изоставя както в оценката за самия себе си, така и спрямо заслугите на великодушния. Високомерният пък прекалява относно собствените си заслуги, но не и по отношение на великодушния. Така, при положение че заслужава най-много, великодушният би следвало да бъде най-добър: по-добрият заслужава винаги повече, а най-добрият заслужава най-много. Значи е необходимо истински великодушният да бъде добър.

Освен това бихме приели, че му е присъщо великото във всяка една добродетел. Наистина, не би му приличало да бяга страхливо с всички сили или да причинява неправда – защо ще върши позорни дела, след като никое от тях не е достатъчно велико за него? В очите на човека, който гледа частните случаи, великодушният би изглеждал съвсем нелепо, ако не е добър. А и въобще не би заслужавал почит, ако беше лош: нали почитта е награда за добродетелта и се отдава на добрите. В този смисъл ни се струва, че великодушието е един вид венец на добродетелите: то ги прави още по-велики и не възниква без тях. Затова е трудно да си истински великодушен – това няма как да стане, без да си добър и достоен.

Следователно великодушният се свързва главно с почитта и презрението. Когато сериозни хора му отдават големи почести, ще изпитва умерена радост, сякаш получава това, което заслужава – или все пак нещо по-дребно, тъй като не би могла да съществува достатъчно значима форма на почит за съвършената добродетел. Въпреки това, той ще приема тези почести, защото няма по-големи, които да му оказват. Колкото до почитта, отдавана му от случайни хора и по дребни поводи, нея ще пренебрегне напълно, доколкото не отговаря на достойнството му. Същото важи и за презрението: в неговия случай няма как то да е справедливо.

Вече казахме, че великодушният се свързва преди всичко с почитта. И все пак, той ще обръща умерено внимание също на богатството, на властта и на всеки добър или лош късмет,



който го спохожда, и няма да изпитва нито прекомерна радост в щастливите си мигове, нито прекалено страдание в нещастните. Причината е, че той не смята за нещо велико дори почитта, а властта и богатството се избират заради нея (поне хората, които ги притежават, посредством тях желаят да бъдат почитани). Но за когото даже почитта е маловажна, маловажно е и всичко останало. Затова и великодушните изглеждат надменни.

Смята се също, че щастливите обстоятелства допринасят за великодушието. Почит заслужават благородните, както и хората, които разполагат с власт или богатство, защото са в положение на превъзходство, а всичко, което носи превъзходство в определено добро, е предмет на повече почит. Затова и работи от този род правят хората по-великодушни, понеже други започват да ги почитат заради тях. В действителност единствено добрият човек е за почитане, но повече почит заслужава този, у когото са налице и двете. Хората, които разполагат с подобни блага, но им липсва добродетел, нямат право да смятат, че заслужават големи дела, и неправилно се наричат великодушни (и двете са невъзможни е без съвършена добродетел). Нещо повече, такива хора стават надменни и горделиви, тъй като без добродетел не е лесно да понасяш умерено даровете на съдбата: неспособни на това и същевременно с разбирането, че превъзхождат другите, те започват да презират всички останали, а самите те – да правят каквото дойде. По този начин, без да бъдат същите като великодушния, те му подражават в нещата, в които могат – не вършат добродетелни дела, но пък презират другите. Само че великодушният прави това с право (нали преценката му е вярна), докато мнозинството хора – само въз основа на случайността.

Великодушният не е склонен да рискува по дребни поводи, нито пък обича опасностите, при положение че цени много малко неща. И все пак, той е застрашен от големи опасности и когато се изправи срещу тях, не щади живота си, понеже смята, че не си заслужава да живееш на всяка цена. Освен това великодушният е такъв, че прави добрини, но се срамува да получава, тъй като първото действие е присъщо на превъзхождащия, докато второто – на превъзхождания. Затова, когато връща благодеяние, той дава повече, отколкото е получил: така започналият размяната ще се сдобие със задължение в допълнение към отплатата и ще бъде облагодетелстван. Такива хора очевидно помнят и на кого са оказали благодеяние, но кой е оказал на тях – не помнят (причината е, че облагодетелстваният стои по-ниско от благодетеля, а великодушният желае да превъзхожда), и в първия случай слушат с удоволствие, а във втория – с неудоволствие. Поради това и Тетида не споменала пред Зевс за благодеянията си, също както и спартанците не казали нищо за своите пред атиняните, а само за тези, които получили от тях.<sup>9</sup>

Черта на великодушния е да не се моли за нищо (или за почти нищо), но с готовност да предлага услугите си, както и да се държи на висота с издигнатите и благополучните, а с хората от средна ръка да бъде скромнен. Превъзходството над първите е трудно и възвишено, докато

над вторите е лесно, откъдето и да се държиш на висота с първите далеч не е проява на невъзпитание, но да го правиш в средите на скромните е вече просташко, подобно на проявата на сила спрямо слабите. Освен това, великодушният няма да се впуска в съревнования за почести или в дела, където други имат превъзходство. Напротив, той ще бъде по-скоро бездеен и предпазлив, освен когато не става дума за наистина голямо начинание или почит, и ще бъде склонен да върши малко на брой, но все големи и славни неща. По необходимост ще е искрен както в омразата, така и в обичта си (прикриването им издава страх и представлява грижа по-скоро за чуждото мнение, отколкото за истината), а също ще говори и действа открито (понеже е презрителен, речта му е откровена и обича да казва истината, освен ако не говори с ирония пред множеството). Великодушният не е способен да живее в зависимост от друг, освен ако не е негов близък, тъй като подобна зависимост е присъща на робите (затова и всички ласкатели са раболепни, а хората с ниско положение са ласкатели). И още, той няма склонността да изпитва възхищение (доколкото за него не съществува нищо велико), нито да бъде злопаменен (за такъв човек не е характерно да живее със спомени, камо ли пък с лоши, а по-скоро да ги пренебрегва). Великодушният няма навика да обсъжда хората – той няма да говори нито за себе си, нито за друг, защото не го е грижа да бъде похвален, нито пък другите да бъдат порицани. Не е склонен също да хвали, а следователно и да злослови против другите, дори и против враговете си, освен в случаи на явно прекаляване. Той е и последният човек, който ще се жалва и ще проси помощ във връзка с неизбежни трудности и дреболии, тъй като нагласата на сериозния по този въпрос е такава. Великодушният е от този тип хора, които притежават по-скоро красиви и безполезни вещи, отколкото полезни и доходни, защото това подхожда в по-висока степен на постигналия самодостатъчност човек. Смята се, че са му присъщи бавна крачка, нисък глас и премерена реч: този, който се занимава сериозно с малко на брой неща, обикновено не бърза, а който не приема нищо за твърде важно, обикновено не е напрегнат, докато високият глас и припряността издават именно вълнение и бързане.<sup>10</sup>

Великодушният, следователно, е такъв. Този пък, който има недостатъчно от неговото качество, е малодушен, а който го има в излишък – високомерен. За тях двамата се смята, че не са лоши (все пак не са злосторници), а че просто грешат. Макар да заслужава добри неща, малодушният лишава себе си от заслуженото и оставя впечатлението за определен порок с оглед на това, че не се смята за достоен за добрите неща и че не познава себе си (в противен случай щеше да се стреми към това, което заслужава, а то е именно добри неща). Въпреки това, такива хора не се приемат за глупави, а по-скоро за неуверени. Подобно разбиране обаче ги прави дори по-лоши, понеже всички хора поотделно се стремят към нещата, които заслужават, а тези тук, смятайки се за недостойни, се отказват от достойните дела и занимания, а също така и от външните блага. Колкото до високомерните, те наистина са глупави и не познават себе си, и

то съвсем очевидно. Въпреки че не са достойни за почести, се борят за тях, а после биват изобличени. Разкрасяват се с дрехи, с маниери и с неща от този род, желаят всячески щастливите събития около тях да се забелязват и твърдят, че всичко това ще им донесе голяма почит. И все пак, на великодушието се противопоставя в по-висока степен малодушието, отколкото високомерието: първото е по-често срещано и по-лошо.<sup>11</sup>

#### **Четвърта глава**

И тъй, великодушието, както вече казахме, е свързано с голяма почит. Изглежда обаче, че във връзка с почитта съществува и друга добродетел, за която споменахме в предното обсъждане<sup>12</sup> – смята се, че тя се отнася към великодушието по същия начин, както щедростта се отнася към великолепието. Подобно на щедростта тя няма нищо общо с великото, а създава у нас правилна нагласа по отношение на умерените и на дребните неща. И както във вземането и даването на средства има среда, прекомерност и недостиг, така и в стремежа към почит наред с правилните източници и начини има повече или по-малко, отколкото трябва. Оттук и ние порицаваме както честолюбивия, защото се стреми към почестите повече от нужното и не откъдето трябва, така и нечестолюбивия, понеже предпочита да не го почитат даже за достойните му постъпки. При все това, както отбелязахме и преди,<sup>13</sup> понякога хвалим честолюбивия, задето е мъжествен и любител на достойното, а нечестолюбивия – че е умерен и благоразумен. Очевидната причина за това е, че всяко наименование от вида на ‘-любив’ се употребява в множество значения и че невинаги отнасяме ‘честолюбив’ към една и съща негова черта: хвалим го за това, че се стреми към почит повече от множеството хора, но го порицаваме, защото се стреми повече от необходимото. Тъй като средата в случая си няма име, двете крайности като че ли си оспорват територията ѝ, сякаш е празна.

Но където има прекомерност и недостиг, там има и определено средно състояние. Хората се стремят към почитта и в по-голяма, и в по-малка степен, отколкото е редно. Следователно е възможно да се стремят към нея и по начина, по който трябва. Тъкмо това състояние заслужава похвала – става дума за безименна среда по отношение на почитта. Сравнена с честолюбието, тя изглежда като нечестолюбивост, в сравнение с нечестолюбивостта е честолюбие, а в сравнение с двете – в известен смисъл и двете. Изглежда, че това важи и за останалите добродетели, но тук хората от двете крайности се показват като пълни противоположности, защото добродетелният в средата е останал без име.

#### **Пета глава**

Кротостта е среда по отношение на гнева. Всъщност средното състояние си няма свое име, а и крайностите са кажи-речи безименни. Затова и за средата използваме думата ‘кротост’, която

клони по-скоро към недостига (той също е без име). Колкото до прекомерността, тя би могла да се нарече един вид гневливост, тъй като в случая страстта наистина е гняв, само че причините, които го пораждат, са много и все различни.

И тъй, похвала заслужава този, който се гневи за каквото трябва, на когото трябва, както трябва, когато трябва и колкото време е нужно. Кротък би бил точно този, щом предмет на хвалене е кротостта. Защото 'кротък' в действителност означава да бъде невъзмутим и да не се подвежда по страстта, а да се ядосва за неща, във време и по начин, каквито му нарежда разумът. Смята се, че той допуска грешки преди всичко в посока на недостига, доколкото не е отмъстителен, а по-скоро склонен да прощава.

Самият недостиг – независимо дали е нещо като негневливост, или каквото там представлява – е достоен за порицание. Хората, които не се гневят на правилните неща, изглеждат глупаво, също като тези, които бъркат начина, времето и потърпевшите. Такъв човек сякаш е лишен от усет и не изпитва болка, и понеже не се гневи, е неспособен да се защитава. Но това да търпи унижения и да допуска да унижават близките му е съвсем робско.

Прекомерността се проявява във всяко едно от изброените отношения – в това да се гневиш на когото и за каквото не трябва, повече и по-бързо отколкото трябва, както и по-дълго време от нужното. Не всички те обаче се откриват в един и същ човек, дори напротив – такъв едва ли би могъл да съществува, защото злото унищожава включително самото себе си и ако е завършено, се превръща в нещо непоносимо. В този смисъл, гневливите се разгневяват бързо, на когото и за каквото не трябва, както и в по-голяма степен от нужното, но пък престават бързо (това е и най-хубавата им черта). Това им се случва, понеже не сдържат гнева си, а му се отдават, както ясно показват със сприхавостта си, и после се укротяват. Избухливите хора са прекалено сприхави и готови да се разгневят за всичко и във всяка ситуация, откъдето и името им. Злопаметните пък трудно се помиряват и дълго време се гневят, тъй като сдържат гнева си. Облекчение настъпва едва щом злопаметният си го върне: отмъщението слага край на гнева и на мястото на болката донася удоволствие. Докато това не стане, тези хора продължават да носят бремето си и понеже то не се забелязва, никой не ги разубеждава да се откажат от него, така че им отнема време да преодолеят гнева в себе си. Такъв тип хора причиняват огромни трудности на себе си и на най-близките си приятели. Колкото до сърдитите, с това име наричаме онези, които се сърдят по неподходящи поводи, в по-голяма степен и за по-дълго време от необходимото. Те също не се помиряват без отмъщение или наказание. А на кротостта ние противопоставяме преди всичко прекомерността, тъй като последната се среща по-често (все пак, далеч по-естествено за човека е да търси отмъщение), а и със сърдитите хора се съжителства по-трудно.

Това, което отбелязахме в предишното обсъждане,<sup>14</sup> става ясно от току-що казаното: никак не е лесно да определим как, на кого, за какво и колко е редно да се гневим и къде минава

границата между правилното и погрешното действие в случая. Този, който се отклонява мъничко от нея в едната или другата посока, не заслужава порицание: понякога хвалим изпитващите недостиг на гняв и им казваме кротки, а понякога наричаме ядосаните мъжествени, сиреч способни да началстват. Накратко, не е лесно да определим на думи как и колко следва да се отклони човек, за да си заслужи порицание – преценката за това зависи от отделните обстоятелства и от нашия усет. Нещата са ясни дотук: похвално е средното състояние, в което се гневим на когото трябва, за каквото трябва, както трябва и т.н., докато случаите на недостиг и прекомерност следва да се порицават – леко, ако са малки, повече, ако са по-големи, и силно, ако се разраснат много. С други думи, ясно е, че трябва да се придържаме към средното положение.

И тъй, за състоянията във връзка с гнева нека кажем това.

## **Шеста глава**

В общуването си с другите – и в съжителството, и в съвместните разговори и занимания – определени хора се показват угодници: за да зарадват някого, те хвалят всичко и не възразяват в нищо, понеже смятат за правилно да не притесняват хората, с които се срещат. Противно на тях, неприятни и заядливи наричаме онези, които възразяват във всичко и въобще не ги е грижа за чуждото неудоволствие.

Съвсем ясно е, че тези състояния заслужават укор и че похвално е състоянието в средата между двете – благодарение на него човек ще одобрява или съответно ще отхвърля каквото трябва и както трябва. На това качество не е било дадено определено име, но то прилича най-много на приятелството, защото човекът, отговарящ на средното състояние, е от същия вид, който имаме предвид, когато говорим за добрия приятел, само дето при последния добавяме и обич. В това се състои и разликата му с приятелството: това качество не изисква да изпитваме страст и обич към хората, с които общуваме. В действителност, притежателят му ще възприема правилно чуждите дела и думи по силата на това, че е с такъв характер, а не защото обича или мрази. Той ще се отнася еднакво към познати и непознати, към близки и не толкова близки, като във всеки един случай ще се държи подобаващо (все пак не е прието да се грижи в еднаква степен за свои и за чужди, нито пък да ги притеснява поравно).

В общи линии казахме, че такъв човек ще общува с другите по правилния начин. Но той ще се опитва да радва хората или да не ги притеснява, като се основава преди всичко на достойното и полезното. Изглежда, че той притежава това качество именно по отношение на удоволствията и неудоволствията, възникващи в общуването между хората, и ако във връзка с някое от тях забележи, че е недостойно или вредно да зарадва другите, той ще го отхвърли и ще избере да им причини неудобство. И още, в случай че действие на друг човек му носи срам или вреда – и то

не малки, – а това да му се противопостави изисква дребно неудоволствие, той няма да се примири с това действие и ще го отхвърли.

Такъв човек ще общува по различен начин с изтъкнатите и със случайните хора, с близките или по-далечните си познати, и въобще с всички останали според различията им, като на всеки един поотделно отдава подobaващото му. По принцип той предпочита да ги радва и се грижи да не изпитват неудобство, но се ръководи най-вече от последствията (има предвид достойното и полезното), щом те се оказват по-важни. Затова и е готов да причини известно неудоволствие в името на голямо удоволствие в бъдеще.

И тъй, намиращият се в средното състояние е ето такъв, независимо че няма свое наименование. Що се отнася до човека, който радва останалите, той е угодник, в случай че целта му е да радва без каквато и да е друга подбуда, но ако прави това, за да се облагодетелства с пари или неща, които струват пари, то той е ласкател. За онзи пък, който отхвърля всичко, вече казахме, че е неприятен и заядлив. А тези две крайности изглеждат като пълни противоположности, защото средното положение е останало без име.

## Седма глава

Средата между самохвалството и престореността е свързана с приблизително същите работи и също е безименна. Не по-малко важно е обаче да разгледаме и този род качества: ако се спрем на всяка от чертите на характера поотделно, бихме научили много повече за тях, а и бихме се уверили, че добродетелите действително са средни състояния, веднъж щом разберем, че това важи за всички случаи.

При съжителството вече обсъдихме как хората общуват помежду си с оглед на удоволствието и неудоволствието. Сега е ред да кажем за онези, които преследват истината и лъжата както в думите и делата си, така и в това, което си приписват. И тъй, самохвалко по всеобщо мнение е онзи, който си приписва славни работи, които или нямат нищо общо с него, или са по-големи от присъщото му в действителност. От друга страна, престорен е този, който отрича или смалява присъщото му. Колкото до намиращия се в средата, той е точно такъв, какъвто казва – истински както в живота, така и в говоренето, и приписващ си ни повече, ни по-малко това, което му е присъщо в действителност.

Всяко едно от трите може да се върши със или без определена цел. Но какъвто е всеки един от тримата, такива работи говори и върши и така изобщо живее, стига да не действа с друга цел. Лъжата е сама по себе си лоша и укорна, а истината – достойна и похвална. В този смисъл и истинският човек, който се намира по средата, е достоен за похвала, докато другите двама, които лъжат, заслужават порицание – и най-вече самохвалкото. Редно да поговорим за тях, но по-напред да кажем за истинския.

В случая не става дума за човек, който отстоява истината в договореностите си или във всичко онова, което се отнася до справедливостта или несправедливостта (това би било грижа на друга добродетел), а за такъв, който в ситуации, където нищо от току-що казаното няма значение, се придържа към истината както в живота, така и в говоренето си по една-единствена причина – такъв е по характер. Всеки един като него би бил смятан за порядъчен човек, защото този, който обича истината и се придържа към нея дори когато от това не следва нищо, ще се придържа към нея в още по-голяма степен, когато тя действително е от значение, а лъжата ще отбягва като нещо позорно именно защото я е отбягвал и сама по себе си. А такъв човек наистина заслужава похвала. Освен това, той е склонен да предпочете по-малко истина, тъй като това изглежда по-прилично в сравнение с надменността на преувеличаването ѝ.

Този, който без ясна цел си приписва повече от присъщото му в действителност, изглежда лош човек (иначе нямаше да изпитва удоволствие от лъжата), но се вижда, че е по-скоро суетен, отколкото зъл. Ако пък го прави с умисъл, то в случай че е заради престиж и почит, такъв човек не заслужава тежък укор; но ако е за пари или за нещо, свързано с пари, той се опозорява в далеч по-висока степен (не способността, а разумният избор прави от човека самохвалко – той е това, което е, в съответствие с нагласата си и защото е носител на определен вид качество). По същия начин и лъжец е както някой, който изпитва удоволствие от самата лъжа, така и другият, който се стреми към слава или печалба. Следователно тези, които възхваляват себе си заради славата, си приписват този род неща, които биха им спечелили похвала или облажаване, докато самохвалците заради печалбата – такива, които са приятни и от полза за околните, но чиято липса лесно може да остане незабелязана (да речем, способности на гадател, мъдрец или лекар). Ето защо мнозинството от тях си приписват и се хвалят с работи от този род, които притежават описаните качества.

Престорените пък, които омаловажават себе си на думи, ни се струват с по-приятен характер: по всичко личи, че те не говорят така, за да спечелят облаги, а за да избегнат помпозността. И те отричат за себе си най-вече нещата, които се ценят високо, точно както правеше Сократ. Онези от тях, които отричат дребни и очевидни неща в себе си, се наричат хитреци и по-лесно биват презрени. Понякога то се явява и вид самохвалство, като в случая с дрехата на спартанците:<sup>15</sup> както прекалеността, така и големият недостиг са повод за самохвалство. Колкото до хората, които си служат с престореността умерено и във връзка с не много трудни, но по-скоро ясни работи, те ни се струват даже приятни. Откъдето изглежда, че противоположност на истинския човек е по-скоро самохвалкото, защото е по-лош.<sup>16</sup>

## Осма глава

Част от живота е и отмората, а от отмората – времето, прекарано в шеги и веселие. Изглежда, че и тук е налице определен вид премерено общуване: да се говори, но също така и да се слуша каквото трябва и както трябва. Голямо значение ще има още сред какъв вид хора правим това.

Иначе е ясно, че в тези работи също откриваме прекаленост и недостатъчност по отношение на средата. Тези, които прекаляват със смешното, се смятат за шегаджии и вулгарни хора. Те преследват шегата на всяка цена и целта им е по-скоро да предизвикат смях, отколкото да кажат нещо прилично или да не оскърбят подигравания. Онези пък, които не казват нищо смешно и не приемат другите да го правят, се смятат за прости и недоцялани хора. Колкото до тези, които се шегуват с вкус, наричат ги духовити, т.е. един вид повратливи,<sup>17</sup> тъй като този вид движения по всеобщо мнение принадлежат на характера, а както телата, така и характерите се преценяват по движенията. Но поради това, че смешното е в изобилие и повечето хора се радват на шегите и подигравките повече от необходимото, шегаджиите също се наричат духовити – в смисъл на забавни. А че са различават от духовитите хора, при това не малко, е ясно от вече казаното.

Характерна за средното състояние е изтънчеността: черта на изтънчения човек е умението да казва и слуша точно този род шеги, които подобават на порядъчния и свободния. Защото има определени неща, които му подхождат да говори и слуша за забавление, и шегата на свободния се различава от тази на човека с долен произход, точно както тази на възпитания – от тази на невъзпитания. Това може да се забележи в старите и новите комедии: смешното в старите беше мръсният език, докато в новите – по-скоро намекът и внушението. А разликата между двете с оглед на благоприличието изобщо не е малка. Дали тогава следва да определяме човека с добро чувство за хумор по това, че казва само шеги, които не са неподходящи за свободния, или по-скоро по това, че не оскърбява, ами дори радва слушателя? Или подобно нещо е невъзможно да се определи, понеже за всеки човек приятни или противни са различни неща? Изтънченият ще слуша един и същ вид шеги: каквито е склонен да слуша, такива се смята, че прави. Тогава няма да прави всеки вид, понеже подигравката е вид обида, а законодателите забраняват да изричаме определени обиди и може би е трябвало да забранят също така някои подигравки. Следователно духовитият и свободен човек ще притежава тази нагласа, сякаш си е сам за себе си закон.

Човекът по средата е такъв, независимо дали се нарича изтънчен или духовит. Що се отнася до шегаджията, той е подвластен на смешното и не щади нито себе си, нито останалите, в случай че ще предизвика смях. Освен това разказва такива шеги, от които духовитият не би изрекъл нито една, а някои дори не би слушал. Простият човек пък е съвсем негоден за такъв тип общуване – той не допринася с нищо, а се сърди на всички. А отмората и играта, изглежда, са необходима част от живота.



И тъй, обсъдените средни състояния в живота са три и всичките се отнасят до споделянето на определени видове дела и думи. Различават се по това, че едното се занимава с истината, докато останалите две – с приятното: първото – с удоволствието от шегите, а второто – с насладата от другите видове общуване в живота.

### Девета глава

За срама не бива да се говори като за отделна добродетел, защото той прилича повече на чувство, отколкото на качество.<sup>18</sup> И наистина, срамът се определя като страх от безчестие и се проявява по начин, сходен със страха от ужасното: изпитващите срам се изчервяват, а изпитващите страх от смъртта пребледняват. Следователно изглежда, че и двете са в известен смисъл телесни, а това по общо мнение е по-характерно за чувството, отколкото за качеството.

Чувството на срам не отива на всяка възраст, а само на младостта. Смятаме, че младите хора е редно да бъдат срамежливи, защото живеят със страст и допускат много грешки, а срамът все пак ги възпира. И ние хвалим срамежливите сред тях, но едва ли някой би похвалил зрял човек, задето е срамежлив: според нас той не бива да върши нищо, от което да се срамува. Изобщо, чувството на срам не е присъщо на порядъчния човек, тъй като възниква в резултат на лошите постъпки, а ние не бива да вършим неща от този род (в случая няма никакво значение дали едните са наистина срамни, а другите само се смятат за такива – не бива да вършим нито едно от двете, за да не чувстваме никакъв срам).

Характерна черта на лошия е да бъде с нагласата да върши някое от срамните дела. От друга страна, да си настроен, че ако направиш подобно нещо, ще се посрамиш, но точно поради това да смяташ, че ще си добър, е абсурдно, понеже ние чувстваме срам във връзка с доброволните си действия, а порядъчният човек никога не би вършил доброволно лоши работи. Тогава срамът би бил нещо хубаво единствено хипотетично: „Ако добрият стореше това, щеше да се засрами.“ Но това не важи за добродетелите. И ако безсрамието (т.е. това да не се срамуваш, че вършиш срамни неща) е нещо лошо, то с нищо не става по-добре, ако започнеш да се срамуваш.

Сдържаността също не е отделна добродетел, а е някак смесена.<sup>19</sup> За нея обаче ще поговорим по-нататък, а сега нека кажем за справедливостта.

- 
- <sup>1</sup> Игра на думи: гръцкото ἄσωτος, употребено тук два пъти, означава както ‘разсипник’, така и (съвсем буквално) ‘неспасяем’.
- <sup>2</sup> Срв. Платон, *Държавата*, 330С.
- <sup>3</sup> Срв. *Никомахова етика*, VIII.12; IX.7.
- <sup>4</sup> Вж. *Реторика*, II.16, 1391<sup>a</sup>8-11: според лирическият поет Симонид от Кеос (5 в. пр. Хр.) е по-добре да си богат, отколкото умен, тъй като умните се въртят около вратите и трапезата на богатите.
- <sup>5</sup> *Триера* – голям военен кораб. Тук и по-долу Аристотел свързва великолепието с практиката на т.нар. λειτούργια: реализирането на голямо обществено събитие или услуга от богат и изтъкнат гражданин за негова сметка. Използвани са трите най-популярни примера от класическа Атина: съставянето и издръжката на празничен хор (т.нар. *хорегия*), строежа и/или поддръжката на военен кораб (триера или трирема) заедно с екипажа му за период от една година (т.нар. *триерархия*); организирането и поемането на разноските за публично угощение, обикновено свързано с голямо религиозно честване.
- <sup>6</sup> Омир, *Одисея*, XVII.420 (прев. Г. Батаклиев).
- <sup>7</sup> *Никомахова етика*, II.1, 1103<sup>b</sup>21-23.
- <sup>8</sup> Поради липса на сведения не е съвсем ясно какво има предвид Аристотел: дали несъответствието между ‘високия’ цвят на пурпура и ‘ниската’ атмосфера на комедийното представление, или реална особеност на костюмите и постановката в мегарската комедия.
- <sup>9</sup> За Зевс и Тетида вж. Омир, *Илиада*, I.503-504; срв. I.395-407. Няма категорична яснота кое събитие визира Аристотел, когато говори за спартанците и атиняните на това място. Най-вероятно става въпрос за молбата за помощ, отправена от спартанците към атиняните по време на злополучната война с Тива (371-369 г. пр. Хр.).
- <sup>10</sup> Срв. *За раждането на животните*, V.7.
- <sup>11</sup> Срв. *Никомахова етика*, II.8, 1108<sup>b</sup>35-1109<sup>a</sup>19.
- <sup>12</sup> *Никомахова етика*, II.7, 1107<sup>b</sup>24-31; срв. I.5, 1095<sup>b</sup>22-30.
- <sup>13</sup> *Никомахова етика*, II.7, 1107<sup>b</sup>33-1108<sup>a</sup>1.
- <sup>14</sup> *Никомахова етика*, II.9, 1109<sup>b</sup>14-26.
- <sup>15</sup> Спартанската дреха е проста, строга и прикрива всички разлики в имуществото между спартанците (вж. Тукидид, 1.6.4). В по-късно време става нарицателно за външна показност, която не отговаря на вътрешното състояние.
- <sup>16</sup> Срв. *Никомахова етика*, II.8, 1108<sup>b</sup>35-1109<sup>a</sup>19.
- <sup>17</sup> Игра на думи: εὐτρέπλος ‘духовит’ се свързва етимологично с εὐτροπος ‘повратлив, подвижен’.
- <sup>18</sup> Срв. *Никомахова етика*, II.4, 1105<sup>a</sup>33.
- <sup>19</sup> За различно определение на съдържаността вж. *Никомахова етика*, II.7, 1108<sup>a</sup>30-35 (с бел.).

**Аристотел**  
**Никомахова етика**  
**Пета книга**

**Първа глава**

Следва да обсъдим справедливостта и несправедливостта: с какви действия се свързват, какъв вид среда е справедливостта и между какви крайности е разположено справедливото. Нека проведем разглеждането си по същия начин, както и в предишните обсъждания.

И тъй, виждаме, че всички имат навика да говорят за справедливостта като онзи вид качество, благодарение на който хората са готови да вършат справедливи дела, действат справедливо и желаят справедливите неща. По същия начин се говори и за несправедливостта – като качество, което кара хората да действат несправедливо и да желаят несправедливите неща. Ето защо следва да приемем тези твърдения като най-общо отправно положение.

Не по един и същ начин обаче стоят нещата при знанията и уменията, от една страна, и при качествата, от друга. Смята се, че за противоположностите има едно и също знание или умение, но не и едно качество – самото то е винаги една от противоположностите. Например, здравето не ни кара да вършим противоположни неща, а само свързаните с него: казваме, че походката е здрава, когато някой ходи така, както върви здравият.

Често познаваме дадено качество по неговата противоположност, а качествата – по самите неща.<sup>1</sup> Ако е ясно какво представлява здравият вид на тялото, става ясно и какъв е нездравият, а самият здрав вид се познава по нещата, които имат това качество, и обратното. Ако здравият вид значи стегнато тяло, то нездравият вид по необходимост ще означава отпуснато тяло, а пък това, с което свързваме здравия вид, ще бъде нещото, което прави тялото стегнато. От това обаче в повечето случаи следва, че ако за едно качество се говори в много значения, то и за противоположното ще се говори по същия начин: например, ако справедливото е многозначно, то такава е и несправедливото. Изглежда, че справедливостта и несправедливостта наистина имат много значения, но това обикновено ни убягва, тъй като въпросните значения са много близки и разликата между тях не е така ясна, както при далечните: например, като при това (и тук значенията са съвсем очевидно различни), че думата ‘ключ’ се употребява по омонимия и за костта под шията на животните, и за средството, с чиято помощ хората заключват вратите.<sup>2</sup>

Тогава нека видим в колко значения се говори за несправедливия. Най-напред се смята, че несправедлив е този, който нарушава закона, а също така алчният и нечестен човек. Оттук

става ясно, че справедлив ще е този, който спазва закона, а също и честният<sup>3</sup>. Следователно справедливото е това, което е законно и честно, а несправедливото – което е незаконно и нечестно.

Тъй като несправедливият е алчен, предмет на действията му ще бъдат богатата, само че не всички, е единствено онези, с които свързваме благополучието и неблагоприятното. Става дума за неща, които са сами по себе си добри винаги, но за отделния човек – невинаги. Хората ги преследват и им се обричат, но не бива: редно е по-скоро да желаят нещата, които са добри по принцип, да бъдат добри и за тях, но иначе да избират единствено добрите за самите тях. Несправедливият невинаги избира по-голямото, но се спира и на по-малкото, стане ли въпрос за неща, които безусловно са лоши. Но понеже се смята, че и по-малкото зло е в известен смисъл добро, а алчността се свързва с доброто, общо мнение е, че несправедливият е алчен. Наред с това той е нечестен, понеже името му съдържа това значение и се използва като общо и за двамата.

Но след като нарушаващият закона, както видяхме, е несправедлив, а спазващият го е справедлив, ясно е, че всичко законно е в известен смисъл справедливо. Определените от законодателството правила са законни, като за всяко едно от тях казваме, че е справедливо. Законите се произнасят за всичко и тяхна цел е общият интерес – независимо дали на всички, на най-добрите, на тези във властта, или на друга група от този род. Оттук и справедливи в един смисъл наричаме нещата, които създават и опазват благополучието и неговите елементи в общността на града. От друга страна, законът повелява да вършим и това, което правят смелият (например, да не напускаме строя в бой, да не бягаме и да не захвърляме оръжието си), благоразумният (да не прелюбодействаме и да не вършим насилие) и кроткият (да не нападаме и нагрубяваме с думи другите). По подобен начин той ни заповядва едно и забранява друго в съответствие с останалите добродетели и пороци – правилно, ако е съставен правилно, и не чак толкова, в случай че е бил скалъпен.

В този си вид справедливостта представлява свършена добродетел, но не изобщо, а по отношение на някой друг. Затова и често сме на мнение, че справедливостта е най-могъщата сред добродетелите и че „нито вечерницата, нито зорницата би могла да буди такова удивление“.<sup>4</sup> Дори казваме в поговорка: „В справедливостта е събрана накратко всяка добродетел.“<sup>5</sup> И тя е свършена добродетел в най-висока степен именно защото представлява упражняване на свършената добродетел. А е свършена поради това, че този, който я притежава, има силата да я упражнява не само за себе си, но и във връзка с някой друг. Защото мнозина са способни да използват добродетелта в собствените си дела, но не са в състояние да я употребят в отношенията си с другите. Затова се смята за правилно казаното от Биант: „Властта ще разкрие човека“<sup>6</sup> – щом разполага с власт, той вече е в отношение с някой друг и се намира в общност. По същата причина се вярва, че справедливостта

единствена от добродетелите е и чуждо благо,<sup>7</sup> понеже се отнася до друго – тя принася полза на някой друг, бил той участник във властта или в общността като цяло.

Следователно най-лош е този, който упражнява порока си в ущърб и на самия себе си, и на приятелите си, докато най-добър е онзи, който не използва добродетелта за себе си, а в полза на останалите. А това наистина е мъчна работа. Ето защо справедливостта в това свое значение не е част от добродетелта, а цялата добродетел, също както и нейната противоположност – несправедливостта – не е част от порочността, ами цялата порочност. А по какво се различават добродетелта и тази справедливост, става ясно от казаното: двете са едно и също нещо, но употребата му е различна – когато се упражнява във връзка с някой друг, е справедливост, а когато е определен вид качество само по себе си, е добродетел.<sup>8</sup>

## **Втора глава**

Само че ние търсим справедливостта, която е част от добродетелта – както казахме, има и такъв вид справедливост, – а също и несправедливостта в смисъл на част от порока.

Белег за това, че съществува такава, е следното. Този, който действа според другите пороци, върши несправедливост, но не печели нищо за себе си (например, когато захвърля щита си поради страхливост, изрича лоши думи от злоба или пък отказва да помогне с пари поради скъперничество). Но в случай че печели, действието му се дължи не на някой от споменатите пороци, камо ли на всички, а на един особен вид порок (щом все пак порицаваме като порочен) – на несправедливостта. Следователно, съществува друг вид несправедливост, отнасяща се към порока както част към цяло, а също и едно такова несправедливо, което е част от цялото несправедливо (в смисъл на това, което е против закона).

Освен това, ако някой прелюбодейства с цел печалба и се облагодетелства от това, а друг си плаща за същото и търпи загуби поради влечението си, то за втория по-скоро бихме казали, че е невъздържан, отколкото алчен, докато за първия – че е несправедлив, а не невъздържан. Следователно е очевидно, че несправедливият действа така по причина на изгодата.

И още, всички други несправедливи постъпки могат винаги да се отнесат към определен порок: например, ако някой е прелюбодействал – към невъздържаността; ако е напуснал строя в битка – към страхливостта; ако е се е нахвърлил върху друг – към гнева. Но ако е спечелил нечестно, то действието му не се отнася към никой друг порок, освен към несправедливостта.

От всичко това става ясно, че отделно от несправедливостта като цяло, има друг вид несправедливост, която е част от първата и споделя нейното име, доколкото по определение

спада към същия род (и двете се проявяват в отношение към някой друг). Едната се свързва с почитта, парите, сигурността или ако имахме друга дума, с която да обхванем този род работи, и се дължи на удоволствието от печалбата, докато другата се свързва с всичко онова, с което свързваме добродетелния човек.

И тъй, ясно е, че видовете справедливост са повече и че отделно от добродетелта като цяло, има една друга справедливост – следва да разберем коя е тя и какъв вид представлява. Вече определихме несправедливото и като противно на закона, и като нечестно, а справедливото – и като законно, и като честно. В смисъла на незаконното беше онази несправедливост, която обсъдихме по-горе. Но тъй като нечестното и незаконното не са едно и също, а първото се отнася към второто както част към цяло (всичко, което е нечестно, е незаконно, но не всичко, което е незаконно, е нечестно), то несправедливото и несправедливостта в смисъл на нечестно не са едно и също нещо с тези в смисъл на незаконно, а са различават от тях като част от цяло. Така търсеният вид несправедливост е част от несправедливостта като цяло, а съответният ѝ вид справедливост – част от справедливостта като цяло. Ето защо трябва да поговорим за справедливостта и несправедливостта в смисъл на части, както и за съответните им видове справедливо и несправедливо. И нека в случая оставим настрана справедливостта в смисъл на цялата добродетел и съответната ѝ несправедливост: първата е упражняване на добродетелта изобщо по отношение на някой друг, а втората – на порочността изобщо.

Ясно е също как следва да определим справедливото и несправедливото в този общ смисъл, тъй като повечето законови положения се предписват с оглед на цялата добродетел. Всъщност законът ни предписва да живеем съобразно всяка отделна добродетел и ни възпира да живеем съобразно съответния порок. А нещата, които изграждат цялата добродетел, са всички онези правила в законите, с които законодателят урежда възпитанието с оглед на общия интерес. Колкото до това дали възпитанието на отделния човек, въз основа на което той е добродетелен изобщо, е работа на политическото изкуство, или на някое друго, нека определим по-нататък.<sup>9</sup> Вероятно не за всеки е едно и също да бъде добър човек и да бъде добър гражданин.<sup>10</sup>

Един вид на отделната справедливост и на свързаното с нея справедливо е този, който се отнася до разпределянето на почести, на пари или на всичко друго, което имат за разделяне членовете на гражданската общност (в тях се допуска един да има равен или неравен дял в сравнение с друг). Друг вид е този, който има изравнителна роля в случаите на размяна между хората. Той се дели на две, тъй като някои размени са доброволни, а други не са. Доброволни са всички тези като продажба, покупка, даване на заем с лихва, поръчителство, заемане, залагане, наемане (наричат се така, понеже началото им е доброволно), а недоброволни са тези, които или стават скришом (например кражба, разврат, отровителство,

сводничество, прилъгване на роби, покушение, лъжесвидетелство), или са насилствени (например тормоз, оковаване, убийство, отвлечане, осакатяване, клевета, унижаване).

### Трета глава

Щом като и несправедливият е нечестен, и несправедливото е нечестно, очевидно има нещо средно между двата края на нечестното – и това е честното, или още равното.<sup>11</sup> Защото в което действие има повече и по-малко, неизбежно има и равно. Следователно, ако несправедливото е неравно, то справедливото е равно – и така смятат всички без нужда от доводи.

Но понеже равното е среда, справедливото също би било известен вид среда. Равното включва най-малко две неща. Ето защо справедливото по необходимост е и среда, и равно, и във връзка с нещо, т.е. за някого. Като среда то се намира между определени крайности (в случая – между повечето и по-малкото), като равно предполага две неща, а като справедливо е във връзка с дадени хора. Следователно справедливото по необходимост включва най-малко четири: тези, за които то е справедливо, са двама, и дяловете, в които се проявява, са два. И равенството между тези хора и между техните дялове е от един и същи вид: както се отнасят помежду си едните, така се отнасят помежду си и другите. Нали ако хората не са равни, няма да имат равни дялове. А тъкмо от такова неравенство започват споровете и обвиненията в съда, когато или равни помежду си хора притежават и поделят неравни дялове, или неравни хора държат и получават равен дял.

Това става ясно още от равното „по заслуги“.<sup>12</sup> Всички са съгласни, че справедливото при разпределяне трябва да бъде според някакви заслуги, но не всички имат предвид едни и същи заслуги: демократичните хора сочат свободния произход, от привържениците на олигархията едни изтъкват богатството, други – знатното потекло, а пък почитателите на аристокрацията – добродетелта.

Следователно справедливото е вид математическа пропорция.<sup>13</sup> Да участва в пропорции не е особеност само на числото, съставено от единици, а на числото изобщо. В действителност пропорцията представлява равенство между отношения и включва най-малко четири елемента. За делимата пропорция това е очевидно, но то важи и за непрекъснатата, тъй като тя си служи с един елемент като с два и го споменава два пъти – например, както отсечката А се отнася към отсечката Б, така отсечката Б се отнася към отсечката В. Отсечката Б е спомената два пъти, така че, щом е включена на две места, елементите на пропорцията са четири.

И справедливото включва най-малко четири елемента, като съотношението им е същото, доколкото хората и дяловете са разделени по същия начин. Тогава както терминът А се

отнася към термина Б, така се отнася и терминът В към термина Г, а също и със смяна на средните елементи – както терминът А се отнася към термина В, така се отнася и терминът Б към термина Г. Оттук и единият сбор ще се отнася по същия начин към другия сбор – разпределянето създава именно такива комбинации по двойки, и ако двойките са свързани по този начин, пропорцията ще бъде справедлива.

Значи справедливото при разпределяне се оказва свързването на А с В и на Б с Г. Този вид справедливо е също така среда, докато съответното му несправедливо нарушава пропорцията, защото пропорционалното е среда, а справедливото е пропорционално. Математиците наричат този вид пропорция геометрична, понеже именно в геометричната пропорция се получава единият сбор да се отнася към другия така, както всеки от двата термина се отнася към другия в съответната двойка. Но тази пропорция не е непрекъсната, защото в нея няма нито един елемент, който да стои едновременно за човек и за дял.

Тогава справедливото е точно това – пропорционалното. Обратно, несправедливото е онова, което нарушава пропорцията: единият дял става по-голям, а другият – по-малък, какъвто именно е случаят с обсъжданите от нас постъпки. Защото този, който действа несправедливо, взема повече от съответното добро, докато онеправданият – по-малко. При злото нещата са наопаки, тъй като по-малкото зло се определя като добро в сравнение с по-голямото зло: по-малкото зло е по-предпочитано от по-голямото, а предпочитаното е нещо добро и по-предпочитаното е по-голямо добро.

Та това е единият вид на справедливото.

#### **Четвърта глава**

Следващият вид е на поправящото справедливо, което откриваме в размените между хората, били те доброволни или не. Това справедливо се различава по вид от предишното. Защото справедливото при разпределяне на обща собственост винаги следва посочената пропорция (ако се разпределят общи средства, ще се следва същото съотношение, каквото имат помежду си направените вноски), докато противоположното му несправедливо я нарушава. От своя страна, справедливото в размените също представлява нещо равно, а несправедливото – неравно, само че не според онази пропорция, а според аритметическата. В действителност, няма никакво значение дали порядъчен човек е ограбил мошеник, или обратното, нито дали някой добър или лош е извършил прелюбодейството. Законът се интересува единствено от причинените вреди и се отнася с хората като равни, независимо че единият върши, а другият търпи неправда, или че единият е нанесъл, а другият е понесъл вреда. Затова и съдията се опитва да изравни несправедливото, което е един вид неравенство. Нали когато единият удря, а другият бива ударен, или единият убие, а другият умре,



действието и понасянето му се разпределят в неравни дялове, а съдията се опитва да ги изравни с наказание и вреда,<sup>14</sup> с чиято помощ отнема постигнатата полза. Защото в подобен род случаи, даже ако думата не подхожда на съответните хора, ние употребяваме „полза“ в най-общ смисъл например за насилника, а „вредата“ – за пострадалия, но когато се измерва понасянето, едното се нарича „вредата“, а другото – „полза“.

Следователно равното е по средата между повечето и по-малкото, докато ползата и вредата представляват повече и по-малко по противоположни начини: повече добро и по-малко зло е полза, докато обратното – вреда. А това по средата между тях – видяхме – е равното, за което твърдим, че е справедливо. В този смисъл, поправящото справедливо би следвало да е среда между вредата и ползата.

Всъщност<sup>15</sup> тези две думи – „вредата“ и „полза“, са дошли от доброволната размяна. Защото това да придобиеш повече от твоя дял се нарича извличане на полза, докато да имаш по-малко, отколкото си имал в началото – понасяне на вреда, точно както при купуването, продаването и всички други размени, в които законът е дал свобода за това. Когато пък никоя страна не вземе повече или по-малко, а всеки получи според своите средства, тогава се казва, че всеки получава своето и нито търпи загуба, нито извлича полза. От това следва, че справедливото е среда между определен вид полза и вреда при недоброволните сделки – това да имаш равен дял преди и след размяната.

Затова и когато се карат, хората прибегват до съдията. А това да отидеш при съдия значи да отидеш при справедливото, тъй като се вярва, че съдията е един вид живото право. И хората търсят съдията като нещо средно, а някои дори наричат съдиите „посредници“, сякаш ако намерят при тях средното, ще са намерили справедливото. Но щом и на съдията отреждаме средно положение, то справедливото е известен вид среда. А работа на съдията е да изравнява, и също като при отсечка, разделена на неравни части, той изважда онова, с което по-голямата част надхвърля половината, и го добавя към по-малката част. И когато цялото е разделено на две, тогава казват, че всеки получава своето, доколкото получава равен дял;<sup>16</sup> а равен дял в случая е средното между по-голямото и по-малкото в аритметическата пропорция. Затова и то се нарича „справедливо“, понеже е „на две“, както ако някой би го нарекъл „двуделно“, а съдията – „делящ на две“.<sup>17</sup>

Когато, при наличие на две равни части, от едната се извади дял и се добави към другата, втората надхвърля първата с два такива дяла. Ако пък от едната се извади дял, но не се добави към другата, тогава втората би надхвърляла първата само с един дял. Тогава по-голямата част би надхвърляла средата с един дял, както и средата – по-малката част, от която е бил изваден. Следователно това ще ни помогне да разберем каква част следва да извадим от онова, което е в повече, и каква да добавим към другото, което има по-малко: с колкото средата надхвърля второто, толкова трябва да добавим към него, и с колкото средата е

надхвърлена от първото, толкова трябва да извадим от него като най-голямо. Нека вземем отсечките АА, ББ и ВВ, които са равни помежду си. От отсечката АА нека извадим частта АД, а частта ВГ нека добавим към ВВ, така че цялата отсечка ГВВ да надхвърля ДА с частите ВГ и ВЕ. Изводът е, че получената нова отсечка ще надхвърля ББ с частта ВГ.

## Пета глава

Някои смятат, че безусловно справедливото е всъщност реципрочното,<sup>18</sup> както твърдяха питагорейците. Защото те определяха справедливото в безусловен смисъл като онова, което се намира в реципрочно отношение с друго. Само че подобно нещо не съответства нито на справедливото при разпределянето, нито на поправящото справедливо, макар че някои тълкуват именно по този начин справедливото на Радамант:

*Ако някой понесе това, което е извършил, права правда би било това.*<sup>19</sup>

Всъщност реципрочното се разминава с двете в много отношения. Например, ако някой с власт те е ударил, не бива да му отвърщаш, но ако друг удари човека с власт, то той не само следва да бъде ударен, но и да понесе наказание. Освен това, от голямо значение в случая са доброволното и недоброволното.

Въпреки това, когато хората общуват с цел размяна, това, което свързва двете страни в една сделка, е точно този вид справедливо – реципрочното във вид на пропорция, а не на равенство (нали самият град се крепи на реципрочни дейности в определени пропорции). Хората търсят да отвърнат или на злото със зло (в противен случай бихме ги взели за роби), или на доброто с добро (иначе не би имало сделка, а именно тя ги събира). Затова и правят храм на Харитите под път и над път, за да гарантират взаимната отплата. А именно това е собствено присъщо на благодарността:<sup>20</sup> редно е човек да върне услугата на този, който му я е оказал, и на свой ред да постави началото на нова.

Това, което стои в основата на пропорционалната отплата, е свързването по двойки на кръст на членовете на една пропорция. Нека А бъде строител, Б – обушар, В – къща, а Г – обувка. Строителят трябва да получи от обушаря неговия продукт и сам да му даде в замяна своя. Следователно, ако първо имаме равното по пропорция, а след това и равното по реципрочност, то ще последва онова, което току-що казахме. Ако пък не, няма да има равенство и съответно сделката пропада, тъй като нищо не пречи произведеното от единия да е по-ценно от това на другия. Значи продуктите им трябва да се изравнят.

Това е така и при останалите занаяти и изкуства: те биха пропаднали, в случай че едната страна не получава което, каквото и колкото произвежда другата. Общност с такава цел се прави не от двама лекари, а от лекар и земеделец, и изобщо от различни и неравни хора, които все пак следва да се изравнят. Ето защо е нужно всички неща, които са предмет на

размяна, да бъдат в известен смисъл съизмерими. С тази цел са се появили парите – те се превръщат в нещо като среда, щом измерват всичко, включително излишъка и недостига, както и колко обувки са равни на къща или прехрана. Тогава както строителят се отнася към обушаря, по същия начин броят обувки следва да се отнася към къщата. Без това няма да има нито размяна, нито общност, както и ако продуктите са по някакъв начин неравни взаимно.

Следователно всички продукти от този вид е необходимо, както вече казахме по-рано, да се измерват с една определена мярка. Това в действителност е потребността, която държи заедно всичко: нали ако хората нямаха нужди (или поне не същите), то нямаше да има и размяна (или поне тя нямаше да е същата). Така парите се превърнаха по договореност в нещо като разменно средство на потребността. Това е и причината да се наричат така: те не са по природа, а по договор,<sup>21</sup> и е в наша власт да ги променим и обезценим.

Накратко, реципрочност ще има, когато има изравняване, така че както земеделецът се отнася към обушаря, така и произведеното от обушаря се отнася към произведеното от земеделеца. Само че ние трябва да ги приведем в тази пропорция не когато вече ще си ги разменят (в противен случай един от двата крайни елемента ще получи и двата излишъка), а когато всеки още притежава произведеното от него.<sup>22</sup> Двата са равни и общуват с цел размяна дотолкова, доколкото между тях е възможно да се установи този вид равенство. Нека земеделецът е А, храната – В, обушарят – Б, а неговият изравнен продукт – Г. Ако този вид реципрочност не можеше да се постигне, между двамата никога нямаше да се установи и общност.

А че потребността е онова, което ги държи заедно, сякаш са едно нещо, става ясно от следното: когато не се нуждаят един от друг (било двамата, било единият от другия), двете страни не извършват размяна. Същото е и когато някой не се нуждае от нещо, което има (например вино), но в замяна допуска износ на зърно.<sup>23</sup> Значи има нужда от изравняване.

Парите са за нас един вид гаранция за бъдеща размяна, в случай че в момента човек не се нуждае от нищо – те гарантират това, че той ще го получи, ако изпита потребност от него (нали ако носи пари, ще е в състояние да го купи). Разбира се, понякога и парите се провалят в размяната, доколкото невинаги успяват да запазят стойността си същата. И все пак, те по-скоро значат стабилност. По тази причина всичко следва да получи съответна цена: така винаги ще има размяна, а значи и общност. Парите изравняват нещата в качеството си на мярка, която ги прави съизмерими. А нямаше да има общност, ако нямаше размяна, нито щеше да има размяна, ако нямаше равенство; но нямаше да има и равенство, ако нямаше съизмеримост. Невъзможно е неща, които се различават до такава степен, да бъдат напълно съизмерими, но с оглед на потребността те могат да се съизмерват в достатъчна степен. Естествено, налага се да има една определена мярка и тя да е приета с общо съгласие – затова и се нарича пари, защото прави всички неща съизмерими, а всичко се измерва в пари.

Нека А бъде къща, В – десет мини, а В – легло. А е половината от Б, в случай че къщата струва (или е равна на) пет мини.<sup>24</sup> В (леглото) е една десета от Б. Така става ясно колко легла се равняват на една къща – точно пет. Очевидно размяната се е извършвала по този начин, преди да се появят парите: няма никакво значение дали за една къща ще дадем пет легла, или паричната стойност, на която се равняват.

И тъй, казахме какво е несправедливото и какво е справедливото. От техните определения става ясно, че справедливото действие е среда между това да причиняваш и това да търпиш несправедливост – първото е в излишък, а второто е в недостиг по отношение на него. Справедливостта е също вид среда, но не в смисъла на останалите добродетели, а понеже се съдържа в средата, докато несправедливостта е в крайностите. Тя е качеството, въз основа на което за справедливия човек се твърди, че има нагласата да извършва справедливото в съответствие с разумния си избор, както и да разпределя блага било между себе си и някой друг, било между чужди хора, и то не така, че на себе си да отреди повече от желаното, а на околните – по-малко, а пък от вредното – в обратното съотношение, ами на всички да дава поравно според подходящата пропорция. Несправедливостта, от друга страна, е свързана с несправедливото, а то се оказва излишък и недостиг на полезно или вредно в нарушение на съответната пропорция. Несправедливостта е излишък и недостиг затова, защото се съдържа в излишъка и недостига: когато човек разпределя за себе си, тя е в излишъка на безусловно полезното и в недостига на вредното, а по отношение на другите последствията са същите, макар че нарушаването на пропорцията може да се стане и в двете посоки. При несправедливата постъпка недостигът значи понасяне, а излишъкът – причиняване на несправедливост.

Но нека приемем, че сме казали достатъчно за това каква е природата на справедливостта и несправедливостта, а също и за справедливото и несправедливото изобщо.

## **Шеста глава**

Каква връзка има реципрочното със справедливото, казахме по-рано. Не бива обаче да забравяме, че предмет на обсъждането ни е както безусловно справедливото, така и справедливото от гледна точка на града. Последното се открива сред хората, които споделят живота си в името на това да постигнат самодостатъчност<sup>25</sup> – става дума за хора, които са свободни и равни или по пропорция, или по брой. Оттук и между тези, които не отговарят на това изискване, е невъзможно да има такъв вид справедливо, а само някакво подобие. Защото справедливо има единствено сред хората, чиито отношения се определят от закона, а закон – единствено сред тези, при които се среща несправедливост (нали правосъдието представлява разграничаване на справедливото от несправедливото). Но където се среща несправедливост,

там хората постъпват несправедливо, макар че не на всички, които постъпват несправедливо, е присъща несправедливост. А това да постъпваме несправедливо значи да заделяме за себе си повече от нещата, които смятаме за безусловно добри, и по-малко от онези, които приемаме за безусловно лоши.

Именно по тази причина ние не допускаме да ни управлява човек, а само законът, тъй като човек обръща управлението в собствена полза и се превръща в тиран, докато управляващият е пазител на справедливото, а значи и на равното. Ако управляващият е наистина справедлив, не се очаква той да получава по-голям дял, понеже не заделя за себе си повече от онова, което е безусловно добро, освен ако не му се полага пропорционално. В този смисъл той се труди за другите и затова казват, че справедливостта е чуждо благо, както споменахме и по-рано. Следователно на добрия управник дължим точно определено възнаграждение – уважение и почит. И за когото този вид награди се оказват недостатъчни, той става тиран.

Справедливото за господаря и справедливото за бащата не са същите като посочените тук, а нещо подобно. Най-вече, не съществува несправедливост в безусловен смисъл по отношение на собствените неща – притежанието и детето: поне докато не порасне и не се отдели, то сякаш е част от самите нас, а никой не избира да вреди на себе си; поради което и не съществува несправедливост по отношение на себе си. Следователно тук няма нищо несправедливо или справедливо от гледна точка на града, тъй като последното – видяхме – е по закон и се среща само сред хора, за които е естествено да има закон – става дума за онези, на които е присъщо равенство в това да управляват и да бъдат управлявани.<sup>26</sup> Оттук и повече справедливо се открива във връзка с жената, отколкото във връзка с децата и собствеността. Това е справедливото при управлението на дома, но и то се различава от справедливото по отношение на града.

## **Седма глава**

Една част от справедливото с оглед на града се определя от природата, а друга – от закона. По природа е това, което има една и съща сила навсякъде, независимо дали хората смятат така или не. По закон пък е това, за което поначало няма значение дали ще бъде по този начин или иначе, но щом веднъж го приемат, се превръща в нещо важно: например, това, че откупът за пленник възлиза на една мина или че ще се принася в жертва коза, а не две овце, и изобщо всичко онова, което законодателите разпореждат във всички случаи поотделно (като жертвоприношенията в чест на Брасидас<sup>27</sup> или другите гласувани постановления).

Някои смятат, че всички справедливи работи са от този вид, понеже това, което е по природа, не се променя и навсякъде има една и съща сила, точно както огънят гори еднакво и при нас, и при персите, докато справедливите работи те разглеждат като търпящи промяна.

Това не е съвсем така, а само в известен смисъл. Действително, при боговете то най-вероятно е напълно погрешно, но при нас, дори да съществува нещо по природа, всичко въпреки това си остава променливо. И все пак, едно е по природа, а друго – не. При работите, които е възможно да бъдат и иначе, е ясно какво е по природа и какво не е, ами зависи от закона и договореностите, щом като и двете са в еднаква степен променливи. Същото разграничение ще важи и в останалите случаи: дясната ръка по природа превъзхожда лявата, но все пак е възможно човек да бъде еднакво сръчен и с двете.

Нещата, справедливи по договореност и съобразно ползата, приличат на мерните единици: мерките за вино и зърно не са равни навсякъде, а по-големи, където купуват, и по-малки, където продават. По подобен начин и нещата, определени като справедливи не от природата, а от човека, не са едни и същи навсякъде, тъй като дори държавните устройства не са такива, при все че най-доброто е само едно, навсякъде и по природа.<sup>28</sup>

Всяко едно от справедливите и законни неща се отнася към отделните случаи като общо, при положение че извършваните постъпки са много, а всяко от тези неща си остава едно именно по силата на това, че е общо. В тази връзка, налице е разлика между несправедливата постъпка и несправедливото, както и между справедливата постъпка и справедливото. Второто е несправедливо по природа или по предписание, и когато вече е извършено, самото то става несправедлива постъпка, но преди да бъде извършено, все още не е, а е само несправедливо. Същото важи и за справедливата постъпка, макар че общото в случая се нарича по-скоро „справедливо действие“, а „справедлива постъпка“ е тази, която поправя несправедливата. Само че какви и колко вида има всяко от тях и с какви неща е свързано би следвало да разгледаме по-нататък.

## **Осма глава**

Ако справедливите и несправедливите неща са такива, каквито ги описахме, то човек постъпва справедливо или не, в случай че ги върши доброволно. В случай че ги върши недоброволно, той не действа по нито един от двата начина, освен по случайност – когато върши неща, които се случва да бъдат справедливи или несправедливи. Постъпката се определя като справедлива или несправедлива с оглед на това дали е доброволна или недоброволна. Когато е доброволна, тя се порицава и тогава вече е несправедлива постъпка. Ето защо е напълно възможно нещо да бъде несправедливо, без все още да се е превърнало в несправедливо действие, ако в него липсва доброволното. А както беше казано по-рано,<sup>29</sup> под „доброволно“ имам предвид всичко онова, което зависи от човека и което той извършва със знание за него, т.е. без да пропуска нито кого, нито с какво, нито заради какво (например, кого удря, с какво средство и защо), като нищо от това не става по случайност или насила

(както, ако някой грабне ръката на друг и с нея удари трети, другият не действа доброволно, тъй като действието не зависи от него). Напълно възможно е удареният да се окаже негов баща, а той да знае само, че това е човек или някой от присъстващите, но да не е наясно, че става въпрос за баща му. По същия начин следва да разграничаваме нещата и във връзка с целта, както и с действието като цяло. Обратно, това действие, което се извършва или поради незнание, или ако не поради незнание, то защото не зависи от нас, или пък става насила, е недоброволно. Защото ние и вършим, и търпим с ясно знание за тях много от нещата, които са ни присъщи по природа, без никое от тях да е нито доброволно, нито недоброволно – например стареем и умираме.

По същия начин, както несправедливите, така и справедливите постъпки могат да бъдат такива по случайност. Ако някой си върне залога не по своя воля и от страх, за него не би трябвало да кажем нито че върши нещо справедливо, нито че постъпва справедливо, освен по случайност. По подобен начин и за човека, който против волята си е принуден да не си върне залога, следва да твърдим, че прави нещо несправедливо и действа несправедливо само по случайност. От доброволните дейности едни вършим по наш избор, а други – не: тези, които сме обмислили предварително, са по наш избор, докато онези, които не са следствие от подобно обмисляне, не са по наш избор.

Следователно в общуването между хората има три вида вреда. Налице са грешки, свързани с незнание, когато действието не съвпадне с първоначалното ни предположение във връзка с кого, какво, с кое и заради какво. Например, човек си е мислил, че няма да улучи никого, или че няма да улучи с това, или не този точно човек, или не заради точно това, но е станало обратното на това, което си е мислил – или не с тази цел (не да го рани, а само да го убодне), или не точно този, или не точно с това.

Когато се случи вреда противно на очакванията, налице е несполука, а когато не е противно на очакванията, но е без зла умисъл – налице е грешка (човек допуска грешка, в случай че вината произтича от него, а търпи несполука, в случай че вината идва отвън). Когато пък някой е наясно с вредата от действието си, но не го е обмислил предварително, тогава налице е несправедлива постъпка. Такива са всички действия, извършени поради гняв или поради някоя от останалите страсти, които се случват на хората естествено и неизбежно. Защото хората, които правят тези грешки и вредят по този начин, действително постъпват несправедливо и действията им са несправедливи постъпки, но това все още не ги прави несправедливи или зли хора, тъй като вредата в действията им не се дължи на порочност. Но когато човек постъпва така по свой избор, той вече е несправедлив и порочен.

Тъй като<sup>30</sup> е напълно възможно този, който извършва някаква несправедливост, да не бъде несправедлив, добре е да определим извършването на какви несправедливи постъпки прави някого несправедлив във всеки един вид несправедливост (например крадец, прелюбодеец

или разбойник). Или по този начин те изобщо няма да се различават? Защото някой би могъл да спи с жена в пълно знание коя е тя, но не въз основа на разумния си избор, ами от страст. В такъв случай той действа несправедливо, но не е несправедлив: да речем, откраднал е, но не е крадец; прелюбодействал е, но не е прелюбодеец; и по подобен начин – при останалите случаи.

Ето защо правилно се преценява, че постъпките от гняв не са нарочни – не започва този, който отвърща с гняв, а онзи, който го е разгневил. Освен това въпросът не е за това дали действието е станало или не, а за справедливото, доколкото гневът се свързва с очевидна несправедливост. В този случай хората не спорят дали нещо се е случило (както при сделките, където едната от двете страни задължително ще излезе порочна, освен ако не спорят поради забравяне), но съгласявайки се, че то вече е извършено, спорят дали е справедливо (този, който го е направил нарочно, със сигурност знае), откъдето и единият ще смята, че е онеправдан, а другият – не. Но ако някой вреди по свой избор, той постъпва несправедливо, и по този вид несправедливи постъпки вече се познава, че е несправедлив човек – когато нарушават пропорцията или равенството. По същия начин човек е справедлив, когато постъпва справедливо по свой избор, а постъпва справедливо само ако действа доброволно.

От недоброволните действия някои са простими, а други – не. Простими са всички грешки, които хората допускат не просто от несъобразителност, но и от незнание, докато непростими са онези, които правим не от незнание, а от несъобразителност, причинена от страст, която не е нито естествена, нито човешка.

## Девета глава

В случай че сме определили достатъчно какво представляват причиняването и понасянето на несправедливост, някой би се запитал най-напред дали нещата стоят така, както твърди Еврипид, когато казва следните необичайни думи:

*„Накратко – убих собствената си майка.“*

*„Дали по ваша обща воля, или и двамата – недоброволно?“<sup>31</sup>*

Дали наистина е възможно някой да търпи несправедливост по своя воля, или не, ами всяко понасяне на несправедливост е недоброволно, точно както и всяко едно несправедливо действие е доброволно? И дали всяко действие по необходимост е едно от двете, или все пак може да бъде в едно отношение доброволно, а в друго – недоброволно? Същото се отнася и за случаите, в които получаваме справедливост: тъй като всяко справедливо действие е доброволно, би било разумно да очакваме и в двата случая едни и същи противоположности, т.е. понасянето както на несправедливост, така и на справедливост да бъде или доброволно,



или недоброволно. Но и във втория случай би ни се сторило невероятно, ако винаги ставаше въпрос за доброволно действие: с някои хора се отнасят справедливо не по тяхна воля.

Освен това, човек би се запитал и дали всеки, който е понесъл несправедливост, всъщност е онеправдан, или както стоят нещата с действието, така стоят и с понасянето. Защото и при двете е възможно по случайност да се стигне до справедливост, а същото очевидно важи и за несправедливостта. Не е едно и също да вършиш несправедливите неща и да постъпваш несправедливо, нито е едно и също да ги търпиш и да понасяш несправедливост. Същото може да се каже и за това да въздаваш и получаваш справедливост, понеже е невъзможно да получиш несправедливост, без някой да постъпва несправедливо, както и да получиш справедливост, без някой да постъпва справедливо.

Но ако да постъпваш несправедливо значи просто да причиняваш вреда на някого по своя воля, т.е. да знаеш и кого, и с какво, и как, а невъздържаният, от друга страна, по своя воля причинява вреда на самия себе си, би излязло, че той доброволно търпи несправедливост и е напълно възможно да онеправдае сам себе си. (Нали и това е един от въпросите – дали човек може да онеправдава сам себе си.) Насетне, поради невъздържаност някой би могъл по своя воля да понесе вреда от друг, който му я причинява доброволно, откъдето и такъв човек би бил в състояние да търпи несправедливост доброволно. Или определението ни не е правилно, ами след „причинява вреда на някого, като знае и кого, и с какво, и как“ следва да добавим „против желанието на другия“?

Следователно човек може да понася вреда и несправедливи неща доброволно, но никой не търпи несправедливост доброволно, защото никой, дори и невъздържаният, не желае това, но го прави против желанието си. Причината е, че никой не желае нещо, което смята, че не е добро, и дори това, което невъздържаният прави, не е това, което смята, че трябва да прави. Колкото до онзи, който раздава имуществото си, точно както Омир разказва, че Главк дал на Диомед „доспехи от злато за медни доспехи и сто вола отбрани за девет“;<sup>32</sup> той със сигурност не търпи несправедливост. В крайна сметка, даването е в него власт, докато понасянето на несправедливост не е, а неизбежно има някой, който му я причинява. Ето как става ясно, че понасянето на несправедливост е недоброволно.

От въпросите, които избрахме да обсъдим, остават два – дали несправедливо постъпва този, който дава повече от заслуженото, или онзи, който приема, както и дали е възможно човек да онеправдава сам себе си.

Ако е възможно това, което казахме по-рано, и несправедливо постъпва този, който дава повече от заслуженото, а не онзи, който приема, то в случай че някой доброволно и съвсем наясно дава на друг повече, отколкото на себе си, той онеправдава сам себе си. Смята се, че точно това правят умерените хора: порядъчният човек е склонен да взема по-малко от полагащия му се дял. Или и това не е толкова просто? Защото такъв човек, ако му се удаде

случай, избира по-голям дял от друго добро, например от славата или от онова, което смята за достойно само по себе си. Решението отново се крие в определението за причиняване на несправедливост: човек не понася нищо противно на своето желание, поради което и не търпи несправедливост – ако изобщо търпи нещо, то е само вреда.

Ясно е и това, че несправедливо постъпва този, който дава повече, но невинаги онзи, който приема. В действителност несправедливо постъпва не този, на който е присъщо несправедливото, а на който е присъщо това да го причинява на друг по своя воля. В случая става въпрос къде е източникът на действието; а той е в даващия, не в получаващия. И още, след като „да правиш нещо“ се употребява в много значения, в едно от които убийство извършват неодушевените предмети, ръката или слугата по заповед на господаря, то този, който получава, не действа несправедливо, а единствено прави несправедливи неща. И после, ако някой е отсъдил несправедливо, без да е наясно с това, съобразно справедливостта на закона той не действа несправедливо, нито отсъждането му е несправедливо, освен в известен смисъл (справедливото на закона и справедливото в първичен смисъл са нещо различно). Ако обаче е отсъдил несправедливо, бидейки наясно с това, той също желае по-голям от заслужения дял – било от ползата, било от отмъщението. Тогава онзи, който е отсъдил несправедливо поради тези съображения, получава повече от заслуженото, точно както ако сам имаше дял от несправедливо придобитото: само че в случая, отсъждайки за земя, той нямаше да вземе земя, а пари.

Хората смятат, че е в тяхна власт да действат несправедливо, а значи и че човек да бъде справедлив е лесно. Само че не е: лесно и в тяхна власт е да спят с жената на съседа, да ударят човека до тях или скришом да бутнат подкуп, но да имат нагласата да направят това не е нито лесно, нито в тяхна власт. По същия начин те смятат и че знанието за справедливите и несправедливите неща не е нищо особено, щом не им е трудно да разбират онова, което казват законите (при все че предписанията на закона не са справедливите дела, освен по случайност).<sup>33</sup> Но да знаеш как нещата се вършат и разпределят справедливо е далеч по-голяма задача от знанието кои работи са добри за здравето, въпреки че и в този случай е лесно да знаеш, че това са медът, виното, кукурякът, лечебното горене и операцията, но да знаеш как, кога и на кого следва да се предпришат за здраве – тази работа означава ни повече, ни по-малко да бъдеш лекар.

Именно по тази причина хората смятат още, че да действа несправедливо е в не по-малка степен присъщо и на справедливия човек, понеже той би бил способен в не по-малка, ами даже в по-голяма степен да върши всяко от този род действия: той е в състояние да спи с чужда жена и да удари, както и смелият – да захвърли щита, да обърне гръб на врага и да избяга в която и да е посока. Само че това да действаш страхливо и несправедливо не значи да правиш тези работи, освен по случайност, а по-скоро да ги правиш с точно такава нагласа,

също както и това да бъдеш лекар и да лекуваш някого не се свежда просто до това да го оперираш или не, или да му дадеш лекарство или не, а най-вече до това да вършиш всички тези работи със съответната нагласа.<sup>34</sup>

Справедливите дела се откриват при тези хора, които имат дял в безусловно добрите неща, но имат излишък и недостиг в тях. Всъщност, за някои няма излишък на безусловно добри неща (вероятно, например, за боговете), докато за други (непоправимо лошите) никое от тях не е полезно, ами всички са вредни. За трети обаче те са полезни до известна степен – затова и справедливостта е нещо човешко.

## Десета глава

Нататък имаме да поговорим за приличието и приличното, и как двете се отнасят към справедливостта и справедливото. На пръв поглед те не изглеждат нито като безусловно същото, нито като нещо различно по рода си. И веднъж ние хвалим приличното и съответния тип човек (откъдето употребяваме думата в смисъл на „добро“, когато хвалим и останалите качества, обяснявайки, че „по-прилично“ значи „по-добре“), а друг път, проследявайки докрай мисълта си, ни се струва странно приличното да бъде предмет на похвала, щом е нещо отделно от справедливото (тогава или справедливото не е добро, или приличното не е справедливо, или пък – ако и двете са добри – всъщност са едно и също нещо).

Накратко, трудността във връзка с приличното се дължи почти изцяло на въпросните съображения. А всички те в известен смисъл са правилни и не си противоречат взаимно: приличното, макар и по-добро от определен вид справедливо, все пак е нещо справедливо, и то е по-добро от него не защото е различен род. Следователно, „справедливо“ и „прилично“ са едно и също, но въпреки че и двете са нещо „добро“, по-висше е приличното. Това, което предизвиква тази трудност, е, че приличното е справедливо, само че не справедливото по закон, а един вид негово подобрене. Причината е, че всеки закон е общ, а за определени неща е невъзможно да говорим правилно по общ начин. Затова и там, където е нужно да се говори общо, но е невъзможно да се направи правилно, законът се съобразява с преобладаващото, макар да е наясно с това, в което греша. И това не го прави правилен в по-малка степен: грешката не е нито в закона, нито в законодателя, а в природата на съответния случай, доколкото материята на нещата, които са предмет на практическо действие, е поначало такава.

Та когато законът се произнася по общ начин, а конкретните работи стават противно на общото правило, тогава е редно – при условие че законодателят пропуска нещо и е сгрешил с общото говорене – да поправим пропуска му с това, което той самият щеше да каже, ако присъстваше, и което сам щеше да допълни в закона, ако беше наясно. Ето защо приличното

е справедливо и дори е по-добро от него, само че не от справедливото в общ и безусловен смисъл, а от грешката в него вследствие на говоренето в общ и безусловен смисъл. Именно в това се състои и природата на приличното – да бъде подобрене на закона там, където той е недостатъчен поради своята всеобщност.

Това е и причината не всичко да се определя по закон, понеже за някои неща е невъзможно да се установи такъв, а е нужно да се приеме отделно постановление. За неопределеното нещо е неопределено и правилото, каквото е оловното правило в лесбоското строителство; и както то не остава същото, а се променя според формата на камъка, така и постановлението се нагажда спрямо нещата.

По този начин става ясно какво представлява приличното, както и това, че то е справедливо и дори по-добро от определен вид справедливо. Оттук става ясно и какъв е приличният човек: това е онзи, който е в състояние да избира и върши подобен род неща и който с оглед на закона не е строг в лошия смисъл, а по-скоро склонен да го смекчава, независимо че се ползва с помощта му. Качеството да постъпваш така се нарича приличие и то представлява известна справедливост, а не някакъв друг вид качество.

### **Единадесета глава**

От това, което казахме, става ясно дали е възможно човек да онеправдава сам себе си, или не. Част от справедливите неща представляват предписания на закона в съответствие с всяка една добродетел. Например, законът не допуска да убиваме себе си, а каквото не допуска, забранява. Освен това, когато човек доброволно причинява вреда на друг против закона и без да бъде предизвикан, той действа несправедливо. („Доброволно“ в случая значи да бъде наясно и на кого, и с какво вреди.) Но този, който прерязва гърлото си поради гняв, извършва доброволно и противно на правия разум нещо, което законът не позволява. Следователно той действа несправедливо. Кого обаче онеправдава? Очевидно града, а не себе си, тъй като такъв човек страда доброволно, а никой не понася несправедливостта доброволно. Ето защо градът налага наказание за тази постъпка и на всеки, който се самоубие, се приписва определено безчестие за това, че причинява неправда на града.

И още, ако в един смисъл този, който действа несправедливо, е просто несправедлив, а не напълно лош, невъзможно е да онеправдава сам себе си (този смисъл е различен от предишния: сега несправедливият е лош така, както страхливият, а не както притежаващият цялата порочност, и следователно не действа несправедливо според последната). Иначе би следвало едно и също нещо да се отнеме и да се добави на един и същ човек в едно и също време, а това е невъзможно – справедливото и несправедливото по необходимост се откриват винаги в повече хора.

Нататък, да действаш несправедливо е нещо доброволно и се основава на разумен избор. То е и нещо предшестващо, доколкото не смятаме, че действия несправедливо онзи, който е пострадал и който отвърща със същото. Тогава този, който онеправдава сам себе си, в едно и също време и търпи, и върши едни и същи работи. А и така би било възможно да търпи несправедливост доброволно. Освен това никой не действа несправедливо, без да извършва отделните несправедливи действия. Само че никой не прелюбодейства със собствената си жена, нито взломява собствената си къща, нито пък краде собствените си притежания.

Изобщо, въпросът дали човек онеправдава сам себе си намира разрешение и с оглед на разграниченията, които направихме във връзка с доброволното понасяне на несправедливост.

Очевидно е и друго – че както понасянето, така и причиняването на несправедливост е нещо лошо (едното има по-малко, а другото – повече в сравнение със средното положение, и нещата тук стоят също като при здравословното в медицината и това, което поддържа тялото ни във форма, в гимнастиката). И все пак, по-лошо е това да действаш несправедливо, тъй като подобно дело заслужава порицание и върви ръка за ръка с определен порок, който е или съвършен и безусловен, или близо до него (не всяко доброволно несправедливо действие е съпроводено от несправедливост), докато това да понасяш несправедливост не изисква порочност и несправедливост.

В този смисъл, това да понасяш несправедливост е само по себе си по-малко зло, но нищо не пречи да се окаже по-голямо зло по случайност. Това обаче не е грижа на съответното изкуство: медицината твърди, че плевритът е по-тежка болест от падането, макар че по случайност последното ми могло да се окаже по-сериозно, ако се случи падналият да бъде заловен или убит от враговете поради самото падане.

В преносен смисъл и по подобие е възможно да има справедливо отношение не между човека и самия него, а между някои от частите му. То обаче няма да е справедливо във всеки един смисъл, а само с оглед на господаря или на управлението на дома, защото притежаваният разум дял на душата се отличава от неразумния именно в този вид отношения. Въз основа на тях хората смятат и че човек може да онеправдава сам себе си, понеже е възможно да търпи във всеки свой дял нещо, противно на собствените му желания. Тогава излиза, че помежду им има известно справедливо отношение, каквото е налице и между управляващия и управлявания.

И тъй, следва да разграничаваме по този начин справедливостта и другите добродетели на характера.

---

<sup>1</sup> Срв. *Топика*, I.15, 106<sup>a</sup>9-21.

<sup>2</sup> Гръцката дума κλείς означава както ‘ключ’, така и ‘ключица’.

<sup>3</sup> На това място Аристотел употребява за пръв път прилагателното ἴσος, което означава ‘равен’, но и ‘честен, справедлив’. Тъй като на български не разполагаме с дума, която едновременно да предава и двете значения (иначе неотделими в мисленето и езика на Аристотел), в тази и следващата глава превеждаме ἴσος като ‘честен’, докато в третата – като ‘равен’, с оглед на математическия контекст, в който се употребява там. По аналогичен начин превеждаме и противоположното прилагателно ἄνισος – като ‘нечестен’, но също (в гл. 3) и като ‘неравен’.

<sup>4</sup> Еврипид, *Меланипа Мъдрата*, фр. 486 Nauck.

<sup>5</sup> Стих, приписван на Теогнид от Мегара, прочут автор на елегии от средата на 6 в. пр. Хр.

<sup>6</sup> Биант от Приене (вероятно 6 в. пр. Хр.) традиционно е представян за един от Седемте мъдреци на архаична Гърция, известен с поредица приписвани му житейски максими.

<sup>7</sup> Срв. Платон, *Държавата*, 343С.

<sup>8</sup> Срв. Платон, *Държавата*, 442D-443E.

<sup>9</sup> *Никомахова етика*, X.9; срв. *Политика*, III.2, 12; VII.13.

<sup>10</sup> Срв. *Политика*, III.4.

<sup>11</sup> Вж. бел. 3.

<sup>12</sup> Срв. *Политика*, III.10-13; IV.7-8.

<sup>13</sup> На старогръцки: ἀναλογία.

<sup>14</sup> Гръцката дума ζημία означава както ‘вреда, ущърб’, така и ‘наказание’.

<sup>15</sup> В ръкописната традиция, следвана от класическото издание на старогръцкия текст, настоящият параграф (1132<sup>b</sup>11-20) стои в края на главата. Доколкото обаче става дума за очевидно транспониране поради грешка в преписите, позволим си да го възстановим на това място – след 1132<sup>a</sup>19.

<sup>16</sup> Срв. Платон, *Държавата*, 433E.

<sup>17</sup> В тази псевдоетимология Аристотел се опира на незначителната разлика по произношение между δίκαιον ‘справедливо’ и δίχαλον ‘двуделно’, както и между δικαστής ‘съдия’ и διχαστής ‘делящ на две’.

<sup>18</sup> Превежданата тук с ‘реципрочно’ дума ἀντιλεπονθός представлява минало причастие от гръцкия глагол ἀντιλάσχω, който значи ‘страдам или търпя на свой ред, най-вече едно зло за причинено друго’. Предвид математическия контекст на обсъждането избрахме посочения превод.

<sup>19</sup> Хезиод, фр. 174 West. *Радамант* е митичен цар, син на Зевс и Европа и брат на цар Минос, заедно с когото е избран от боговете за съдник на мъртвите в отвъдното (срв. Платон, *Апология на Сократ*, 41A-C; *Горгий*, 523A-E).

<sup>20</sup> Тук гръцката дума за ‘благодарност’ е χάρις. Трите *Харити* (множествено число от същата дума) са богини, дъщери на Зевс, и олицетворяват благодарността, радостта и женската прелест. На латински са познати като трите Грации.

<sup>21</sup> Аристотел извежда етимологически думата νόμιμα ‘пари’ от νόμος ‘обичай, договор, закон’. Преди развитието на гръцкото монетосечене от 6 в. пр. Хр. нататък, νόμιμα действително означава ‘обичай,

---

договореност' (срв. напр. Софокъл, *Антигона*, 296). Конвенционалният характер на парите е признат и от Платон в *Държавата* (371В).

<sup>22</sup> Срв. *Никомахова етика*, IX.1.

<sup>23</sup> Неясно място в текста; издателят на старогръцкия текст предполага грешка в преписването на мястото още през античността.

<sup>24</sup> Като парична единица една мина (μνᾶ) се равнява на сто драхми.

<sup>25</sup> За града като естествена общност, насочена към постигане на самодостатъчност (αὐτάρκεια), вж. *Политика*, I.1, 1252<sup>b</sup>28-1253<sup>a</sup>2.

<sup>26</sup> Срв. *Политика*, VI.2, 1317<sup>b</sup>1-5.

<sup>27</sup> *Брасидас* е прочут спартански военачалник, загинал в Пелопонеската война срещу Атина през 422 г. пр. Хр. Тукидид (*История на Пелопонеската война*, V.11) разказва как жителите на Амфиполис учредили надгробни игри в негова памет, почитайки го като освободител на града от атинска власт.

<sup>28</sup> Срв. *Политика*, IV.7-8.

<sup>29</sup> *Никомахова етика*, III.1-5; срв. *Евдемова етика*, II.6-9.

<sup>30</sup> В класическото издание на старогръцкия текст този параграф стои в самото начало на шеста глава (1134<sup>a</sup>17-23). Доколкото в наши дни е налице съгласие, че става въпрос за разместване на текста в ръкописите, позволихме си да го преместим на вероятното му място – тук, след 1135<sup>b</sup>25 в осма глава.

<sup>31</sup> Еврипид, *Алкмеон*, фр. 68 Nauck.

<sup>32</sup> Омир, *Илиада*, VI.236 (прев. А. Милев, Бл. Димитрова).

<sup>33</sup> Срв. Платон, *Протагор*, 324D-328A.

<sup>34</sup> Срв. *Никомахова етика*, II.4, 1105<sup>a</sup>17-<sup>b</sup>9; VI.12, 1144<sup>a</sup>13-20; Платон, *Държавата*, 334A-B.