

Н.Б. – Аристотель. Никомахова этика / Пер. и примеч. Н. Брагинской // Соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1984. Т. 4.

Радлов – Этика Аристотеля / Перевод с греческого с приложением Очерка истории греческой этики до Аристотеля Э. Радлова. СПб., 1908.

Рэкхам – Aristotle. Nicomachean Ethics / Transl. by H. Rackham. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1994.

АРИСТОТЕЛЬ

НИКОМАХОВОЙ ЭТИКИ КНИГА СЕДЬМАЯ: О ВОЗДЕРЖНОСТИ, НЕВОЗДЕРЖНОСТИ, А ТАКЖЕ ОБ УДОВОЛЬСТВИИ

СОДЕРЖАНИЕ КНИГИ

(согласно парафразу пс-Гелиодора)

О воздержности. – О том, что воздержность не означает просто пребывания при своем мнении. – О знании невоздержного, поскольку зная, он не придерживается своего знания. – О том, что невоздержный не может быть целомудренным, а целомудренный невоздержным. – О том, что рассудительный не может быть невоздержным. – Исследование о том, как вести исследование о невоздержности. – В каком смысле невоздержный “знает”. – Кто в безусловном смысле невоздержен и кто воздержен. – О звероподобии и невоздержности, с ней связанной. – О том, что невоздержность вожделий постыднее, чем невоздержность в гневе. – Чем друг от друга отличаются воздержность, самообладание и целомудренность, а также соответствующие пороки. – Что такое простительная невоздержность и изнеженность. – О видах невоздержности и о том, что распущенность худший порок, чем невоздержность. – Кто воздержен в безусловном смысле, а кто привходящим образом. – О том, что упорствующие и не отступающие от своего мнения не являются воздержными. – О соотношении невоздержности и целомудренности, и почему невоздержный иногда представляется рассудительным. – Об удовольствии. – О том, что никакое удовольствие не есть благо. – Анализ аргумента, гласящего, что удовольствие не высшее благо. – Анализ эпихейремы, согласно которой не всякое удовольствие благо, а также по каким причинам удовольствие представляется чем-то дурным. Доказательство того, что удовольствие необходимо является наилучшим. – Апория и ее решение: почему стараются избегать любых страданий, хотя благом является не всякое удовольствие. – Почему телесные удовольствия кажутся более предпочтительными, чем созерцательные.

ВВЕДЕНИЕ

(Из Анонимного комментария к седьмой книге
Никомаховой этики, 407,3–408,11)

Завершив свое учение о нравственных и интеллектуальных добродетелях, он переходит теперь к учению о воздержности и некоей героической и божественной добродетели. Он не стал говорить в начале о воздержности, а потом о нравственных добродетелях или о божественно-героической добродетели, но специально учит о воздержности и божественно-героической добродетели, обособив их от остальных добродетелей, – и вполне обоснованно. В самом деле, поскольку воздержность не является в строгом смысле слова добродетелью, но, хотя она и не добродетель, весьма близка ей (поскольку воздержность возникает благодаря свободному выбору и связана с поступками, она кажется добродетелью; с другой стороны, поскольку она представляет собой не равновесие частей души, но их борьбу и смуту, она не добродетель. Ибо воздержный разумом понимает, что надо сторониться постыдных наслаждений, но его желание не слушается рассудка, противится ему и спешит, напротив, вкушать постыдных наслаждений. А в случае с добродетелями имеется равновесие, а не борьба в душе, и благоразумный человек разумом понимает, что следует сторониться постыдных наслаждений и одновременно желание его слушается рассудка и не противится ему; также и мужественный разумом понимает, что нужно быть стойким перед устрашающим и одновременно дух его повинуетя рассудку и не противится). Итак, поскольку воздержность не является в строгом смысле слова добродетелью, но сродни добродетели, по этой причине ему и понадобилось посвятить ей отдельное рассуждение.

Подобным же образом и невоздержность, противоположная добродетели, то есть воздержности, представляет собой некий другой порок по сравнению с прочими, которые являются противоположностями известных нравственных добродетелей, – имеется в виду невоздержность в сравнении с трусостью и со всеми прочими пороками. Ибо невоздержный все понимает правильно, он понимает, что прелюбодеяние порочно, но поддается страсти и отсюда возникает борьба в душе – в то время как вожделение стремится отведать постыдных наслаждений, разум противится, даже если и уступает. А распущенный, у которого вожделение рвется к дурным наслаждениям, и разум имеет соответствующий и не противопоставленный вожделению. Подобным же образом и разудалый беспорядочен и порывается делать, что не следует и когда не следует, и вместе с тем разум имеет соответствующий. Так что и для пороков, противоположных своим добродетелям, имеется некое равновесие в душе, а не борьба. А в случае с невоздержностью равновесия частей души нет.

Что касается божественно-героической добродетели, – поскольку она превышает всякой добродетели, то по этой причине ему и понадобилось посвятить ей отдельное рассуждение. А поскольку пороки (невоздержность и звероподобие) нам более известны, чем добродетели (воздержность и божественно-героическая добродетель), то это обусловило то, что начинается его изложение с более известного, чтобы через это более убедительным было рассуждение и о самих добродетелях.

ГЛАВА 1

(1145a15) После этого пришел черед обратиться к новой теме и сказать, что в нравственной сфере следует избегать трех вещей: порочности, невоздержности (*ἀκρασία*) и звероподобия. Противоположное первым двум, как понятно, называется одно – добродетелью, другое – воздержностью (*ἐγκράτεια*)¹. Что же касается противоположного звероподобию, то здесь более всего подошла бы некая сверхчеловеческая добродетель, отличающая каких-то героев и богов. Вот и у Гомера Приам говорит о Гекторе, что он очень уж хорош:

Так, не смертного мужа казался он сыном, но бога!

(1145a22) Так что если, как полагают некоторые, богами делаются сами люди от избытка добродетели, то подобное состояние и было бы противоположно звероподобию. И как добродетели и пороки не свойственны животному, так не свойственны они и богу, чье состояние превосходит добродетельность, а состояние животного – это некий иной род порочности.

(1145a27) Богоравный муж – большая редкость (у спартанцев, например, принято восклицать при чрезвычайном восхищении кем-либо “божий человек”), такая же редкость среди людей и звероподобие. Причем чаще всего оно встречается среди варваров², а [у эллинов] по причине болезней и уродств; и обычно “зверьями” обзывают тех, чья порочность не имеет границ.

(1145a33) Но об этом состоянии мы упомянем потом, о порочности было сказано ранее, теперь же пора обсудить невоздержность,

¹ Ср. “Большая этика” II, 4, 1200b5–7; предваряет это трехчастное деление дурных свойств объяснение необычного (*ἀτόλως*) характера воздержности как добродетели: “Она не такая, как другие добродетели: в других разум и чувства устремлены к одному и тому же и не противоречат друг другу, а в этой добродетели разум и чувства противоречат друг другу”.

² Анонимный византийский комментатор (далее: *Аноним*) поясняет, что звероподобие “пить человеческую кровь и есть сырое мясо” (409,15); и далее: “Среди эллинов невозможно повстречать такое звероподобное существо, ибо эллины культурны и воспитаны на разумных началах (*λεπαιδεύμενοι καὶ συντηραμένοι λόγῳ*), а чаще всего повстречать такое звероподобие можно у варваров, ибо варвары некультурны и не воспитаны на разумных началах” (409,16–19).

изнеженность (μαλακία) и сладострастие³, а также воздержность и самообладание (χαρτερία). Ибо ни то ни другое состояние не тождественны соответственно пороку и добродетели, но и не отличаются от них по роду⁴. Как и в других случаях, мы будем опираться на явное (φαίνοντα) и сначала разбирать затруднения, показывая все мнения по поводу этих страстей или же большинство и самые главные. А когда все сложности разрешатся, то останутся общепринятые мнения, и мы будем считать, что предмет нами показан достаточно.

(1145b8) Итак, по общему мнению: воздержность и самообладание относятся к благонравному и похвальному, а невоздержность и изнеженность – к дурному и предосудительному. – Воздержан тот, кто придерживается разумных доводов, а невоздержан тот, кто отступает от разумных доводов. – Невоздержный понимает, что он поступает дурно по причине страсти (πάθος), а воздержный понимая, что его желания дурны, не следует им благодаря разуму. – Целомудренного (σώφρον) все признают воздержным и не теряющим самообладания (χαρτεριόν), и за эти качества одни считают человека во всех отношениях целомудренным, другие же полагают, что [воздержный и не теряющий самообладания] это еще не во всех отношениях целомудренный; и одни смешивают понятия “распущенный” (ἀκόλαστος) и “невоздержный” (ἀκρατής), другие же различают их. – О рассудительном человеке (φρόνιμος) иногда говорят, что он не может быть “невоздержным”, но также говорят, что некоторые рассудительные, будучи к тому же “хитроумными”, не могут оставаться сдержанными. – И еще говорят, что несдержанными бывают либо в порывах гнева, либо [стремясь] к почету, либо к выгоде. Вот что обычно говорят.

ГЛАВА 2

(1145b21) Апория состоит в том, каким образом можно все правильно понимать и все же “не совладать с собой” (ἀκρατεύεται). Одни полагают, что если кто поистине знает, тот не может быть невоздержным, ибо ужасно, располагая знанием (как думал Сократ), подчиняться чему-то другому и позволять “тащить” себя “в разные стороны словно раба”⁵. Сократ вообще сражался за разум так, словно невоздержности и не существует, – ибо тот, кто знает, не действует вопреки наилучшему, [а если действует], то только по незнанию. Это его учение очевидным образом расходится с видимыми явлениями

³ Аноним полагает, что надо было бы сказать не изнеженность и сладострастие, а “изнеженность, или сладострастие, ибо изнеженность это и есть сладострастие” (409,30–31).

⁴ “по роду” (τῷ γένει) то и другое представляет собой “состояние” (ἕξις). Ср., например, EN 1106a 11.

⁵ Платон. Протагор 352c 1–2.

ями, и нам надо исследовать невоздержность как страсть (πάθος), а если невоздержность бывает вследствие незнания, то что это за незнание. (Ибо ясно, что невоздержный не думал вести себя так, пока не оказался под влиянием страсти.)

(1145b31) И вот одни в чем-то соглашаются [с Сократом], в чем-то нет. Соглашаются с тем, что нет ничего сильнее знания, однако не соглашаются, что никто не действует вопреки представлению о наилучшем. А потому они говорят, что невоздержный поддается удовольствиям, ибо у него нет истинного знания, но лишь мнение. Однако поскольку речь идет о мнении, а не о знании, и если не сильнейшие помыслы противостоят удовольствиям, а слабоватые, как у сомневающихся, то люди, которые не остаются при своем мнении и поддаются сильным желаниям, заслуживают снисхождения. Но мы не прощаем порок, как и прочих вещей, заслуживающих порицания.

(1146a4) Тогда не противостоит ли невоздержность рассудительности? Ведь рассудительность превосходит [желание] силой. Но это предположение абсурдно: тогда один и тот же человек будет одновременно рассудителен и невоздержен, но никто не будет утверждать, что разумному свойственно по собственной воле совершать порочные действия. Кроме того, ранее было показано, что разумный человек проявляет себя в практических поступках (ведь он имеет дело с предельно конкретным) и обладает остальными добродетелями.

(1146a9) Далее, если бы у воздержного человека были сильные порочные влечения, то ни целомудренный не был бы воздержным, ни воздержный – целомудренным. Ведь целомудренному не свойственно ничего слишком и ничего порочного. Но должно было бы быть свойственно!⁶ В самом деле, если вождения полезны, то порочным окажется качество, которое препятствует им следовать, значит не всякое воздержание будет во благо (σπουδαία). А если влечения слабы и не порочны, то в воздержности нет ничего замечательного, если же порочны, но слабы – ничего значительного.

(1146a16) Далее, если воздержность заставляет держаться любого мнения, то она порочна, например, когда заставляет держаться ложного мнения. А если невоздержность состоит в отказе от любого мнения, то получится какая-то благая невоздержность, как у Нептолема в “Филоктете” Софокла: похвально, что он не остался при мнении, внушенном ему Одиссеем, ибо мучился, когда лгал.

(1146a21) Далее, апорию представляет собой любой софистический аргумент, потому что силлогизм, который выстраивают софисты для опровержения своих оппонентов, основан на парадоксах, чтоб в случае успеха им блеснуть своей изощренностью, – отсюда и возникает апория: мысль оказывается повязана, когда не желает ос-

⁶ Аноним: «Вместо: “Но если воздержный то же, что целомудренный, то и целомудренному были бы свойственны сильные и дурные наслаждения”».

тановиться на выводе такого доказательства, ибо он не нравится, а продвигаться далее не в состоянии, ибо у такой аргументации нет решения.

(1146a27) И вот согласно одному такому софистическому аргументу глупость вместе с невоздержностью оказывается добродетелью: вследствие невоздержности глупец действует противоположно своему понятию о том, как следует поступать; но согласно его понятию, хорошие поступки дурны и их не надо делать, – вот он и будет совершать хорошие поступки, а не плохие.

(1146a31) Далее, тот, кто стремится к приятным удовольствиям по убеждению и сознательно, может показаться лучше того, кто стремится к ним не вследствие рассуждения, а по невоздержности, – ведь такого легче исцелить, ибо можно переубедить. А к невоздержному относится пословица “*когда водой подавишься, чем записать?*”. Ибо если он был убежден в правильности своих поступков, то будучи переубежден, перестал бы поступать правильно. Пока же он убежден в одном, а делает другое.

(1146b2) Далее, если понятие невоздержности можно отнести к чему угодно, то что же такое будет невоздержность сама по себе? Ведь ни у кого нет невоздержности во всем сразу, но мы иногда говорим, что бывают люди невоздержные и все⁷.

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

ГЛАВА 3

(1146b8) Прежде всего рассмотрим апорию о том, зная или не зная действует невоздержный, а если зная, то что это за знание. Затем – в чем проявляются невоздержный и воздержный, я имею в виду, имеет ли отношение воздержность и невоздержность ко всякому удовольствию и страданию или к каким-то определенным, и далее, о воздержном и распущенном – это одно и то же или нет. Подобным же образом и о прочем, что будет близко рассматриваемому предмету.

(1146b14) Начнем наше исследование с того, различаются ли воздержный и невоздержный по разным [предметам влечения] или разным отношением к одному и тому же. Я имею в виду, оттого ли человек является невоздержным, что он невоздержен только в каких-то определенных вещах, или же нет, а по характеру своего отношения к чему-либо, или же в зависимости от того и другого. И далее исследуем, ко всему ли может относиться воздержность и невоз-

⁷ Греч. ἀλλῶς, что можно переводить “в безусловном смысле”, “безотносительно”. Имеется в виду, что о некоторых людях говорят как о невоздержных безо всяких уточнений, в чем именно они невоздержны, что и означает ἀλλῶς ἀκρατεῖς.

держность, или же нет. Ведь тот, кого считают “невоздержным” [а не “в чем-то невоздержным”] невоздержен не во всем, а в том же, в чем и распущенный; однако и не потому он невоздержен, что просто связан с тем же (ибо тогда невоздержность была бы тождественна распущенности), а потому, как он с этим связан: тот ведет себя сознательно, полагая, что всегда нужно стремиться к приятному, этот же так не думает, но просто к нему стремится⁸.

(1146b24) Во-первых, не имеет особого значения тот аргумент, согласно которому у невоздержных имеется лишь истинное мнение, а не твердое знание, ибо некоторые, имея только лишь мнение, несколько в нем не сомневаются и полагают, что все знают точно. Поэтому на довод о том, что невоздержные действуют вопреки своему представлению [о благе] вследствие слабости своего мнения, мы отвечаем, что нет никакой разницы между мнением и знанием для данного рассуждения. В самом деле, иные убеждены в своем мнении ничуть не меньше тех, кто действительно знает, — как показывает пример Гераклита⁹.

(1146b31) Но поскольку “знать” (ἐπίστασθαι) употребляется в двух смыслах (знает и тот, кто обладает знанием, но не использует его, и тот, кто использует свое знание), то различие будет между тем, кто поступает [плохо] обладая знанием, но не используя его¹⁰, и тем, кто поступает так, ясно зная, что так делать не надо. Ибо как представляется, ужасно это последнее, а не то, что кто-то имел знание, но не действовал согласно ему¹¹.

(1146b35) Далее, поскольку посылки умозаключения бывают двух видов¹², ничто не мешает поступать вопреки своему знанию, используя знание общей посылки и не используя знание частной, — ведь поступки связаны с частным. Но отличаются также и общие

⁸ Аноним (417,5-9): “Невоздержный зная, что постыдные желания порочны, тем не менее уступает им, а распущенный не знает, порочны ли постыдные желания, но думает, что они хорошие. Видишь, как отличаются невоздержный и распущенный по своему поведению (τρόπος): у одного, невоздержного, рассудок ясен (ἔρρωμένον), а у другого, распущенного, рассудок помрачен”.

⁹ Ср. “Большая этика” 1201b4–8: “Если мнение сильно тем, что оно твердо и непоколебимо, то, когда люди придерживаются мнения, что все обстоит так, как им кажется, мнение ничем не будет отличаться от знания. Таким, например, было мнение Гераклита Эфесского о вещах, о которых он имел свое мнение” (пер. Т.А. Миллер).

Ср. Аноним (417,16–39): “Выше он сказал, что невоздержный обладает не знанием, а мнением, ибо если бы он обладал знанием, он бы не сбился со своего пути — знание ведь непоколебимо. Поскольку же тот, кто поддается желаниям, сбивается с пути, остается предположить, что у него было мнение”.

¹⁰ μή θεωροῦντα — т.е. “не действует согласно своему знанию” (Аноним, 418,3–4).

¹¹ Аноним заключает (418,18–21): “Невоздержный имеет знание о том, что блуд — это порок, но не действует в согласии с этим знанием, сам отстраняется от него, — поэтому поскольку он имеет знание, но не действует согласно своему знанию, то нет ничего странного в том, что желание может сбить его с пути истинного”.

¹² Общие и частные.

термины: один общий термин выступает как сказуемое для субъекта, другой – для объекта. Например, всякому человеку полезно сухое¹³, я – человек, или *вот такое* – сухое. Но является ли *вот это* вот таким он или вообще не знает, или не применяет этого знания. И разница между этими способами знания несравненна: нет ничего странного в том, что [о невоздержном] говорят “знает” [вообще применительно к субъекту], но было бы удивительно, если бы он “знал” в другом смысле [применительно к предмету].

(1147a10) Кроме того, люди могут “иметь знание” также иным способом по сравнению с указанным выше. Ибо есть разница и в том, как владеть знанием (пусть и не используя его): бывает, что человек владеет и как бы не владеет знанием, как спящий, безумный или пьяный. Но ведь именно в таком состоянии находятся те, кто подвержен влиянию страстей: порывы гнева, чувственные желания и тому подобное очевидным образом изменяют само тело, а в некоторых случаях даже доводят до помешательства (μανία). Поэтому совершенно ясно, что невоздержные находятся в подобном же состоянии. А то, что высказывания их выдают какое-то знание – это не имеет значения, ведь и охваченные страстями могут строить [математические] доказательства или декламировать Эмпедокла; и те, кто только начал учиться, хоть и отвечают без запинки, но еще не знают – [в знание] надо вжиться, а для этого требуется время. Так что речи невоздержных надо воспринимать как речи лицедеев.

(1147a24) Можно разобрать причину поведения невоздержных и более подробно. В практическом силлогизме большая посылка – это некоторое общее мнение, а меньшая – по поводу частных обстоятельств, для которых важнее чувственное восприятие. И когда из этих посылок делается единое умозаключение, то для научного силлогизма оно является неким утверждением в душе, а для практического – немедленным поступком. Например, если “все сладкое обязательно нужно попробовать”, и “*вот это* – сладкое” (в качестве одного из конкретных предметов), необходимо, чтобы всякий, кто может и кому ничто не препятствует немедленно так и сделал. Так вот, всякий раз когда согласно одной общей посылке пробовать не надо, а согласно другой общей посылке все сладкое доставляет удовольствие, а *вот это* – сладко (именно эта [меньшая посылка] влечет за собой действие), и если возникнет вдруг в душе сильное желание, то согласно общей посылке надо избегать того, чтобы попробовать, но желание к этому влечет (оно ведь способно приводить в движение любую часть нашего тела). Таким образом

¹³ В оригинале стоит мн. ч. ср. рода τὰ ξηρά – предлагаем толкование τὰ ξηρά κρέα, “сухое мясо”. Подробнее см.: Солопова М.А. Из истории термина κοῖψα κρέα, или Какое мясо полезнее человеку? // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. М., 2001. № 6. С. 155–163. “Сухим” (у Аристотеля в Eth.Nic. – “легкое”) в гиппократовской традиции считалось мясо малокровных животных, прежде всего мясо птиц.

мы поступаем невоздержно в некотором смысле благодаря рассуждению и мнению, но не [просто самому по себе] мнению, а такому, которое лишь случайно совпадает с правильным суждением (τῷ ὀρθῷ λόγῳ), (ибо суждению разума на самом деле противоположно желание, а не мнение)¹⁴. Так что и по этой причине животные не могут быть “невоздержными”, ведь у них нет способности к восприятию общего, а только единичные впечатления и память.

(1147b6) А каким образом невоздержный избавляется от своего незнания и опять становится знающим, – точно таким же, каким [трезвеет] пьяный или [пробуждается] сонный; здесь невоздержность, будучи страстью (πάθος), не отличается чем-то особенным. Но об этом лучше послушать знатоков физики¹⁵.

(1147b9) Поскольку последняя [меньшая] посылка представляет собой мнение о чувственно данном, и она наиболее важна для совершения поступка, то невоздержный, попавший под влияние страсти, ею или не обладает, или же обладает так, что он, как было сказано, не владеет собственно знанием, но только повторяет – точно пьяный стихи Эмпедокла. И поскольку эта меньшая посылка не является общей и не заключает в себе научного знания, но лишь подобна общей, то, по-видимому, получается нечто подобное тому, что доказывал Сократ. Ибо [невоздержность как] страсть не возникает у того, у кого есть знание в строгом смысле слова, и такое знание не пересиливается страстью, но пересиливается чувственное знание¹⁶.

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

¹⁴ Аноним, 421,30–32: само по себе частное мнение (δόξα), говорящее, что “*вот это – сладко*” не является противоположностью общего положения (λόγος), гласящего, что “*не следует пробовать ничего сладкого*”.

¹⁵ Аноним, 422,13–24: “Физик точно знает, какая часть души поражена (πάσχει) и какая душевная сила поражена. Вот, например, кто-то грамотен, но если он напьется пьяный, то на него находят пары, затуманивают разум, и пока пар опьянения им владеет, он не может действовать как грамотный, а когда пары рассеются, тогда он может действовать, – точно так же и невоздержный: он хотя и знает, что блуд это плохо, но ум его подавлен вожделением и он утрачивает свое знание до тех пор, пока им владеет вожделение; а после того как это вожделение пройдет, тотчас же проходит и незнание и опять возвращается отчетливое знание, которое он имел о блудодеянии, что это плохо – блудить (μοιχεύειν)”.

¹⁶ Аноним, 423,3–13: “Ибо Сократ говорил, что невозможно, чтобы кто-то, имея знание, ошибался (παρασφάλλασθαι) в своем собственном знании, которое он имеет. То же самое получается и здесь. Невоздержный ошибается не относительно общего, к чему собственно и относится знание, а относительно частного, для которого знания нет. В самом деле, страсть возникает не в присутствии знания, которое сильнее всего и все превосходит (т.е. невоздержный поддается страсти), и вожделение дергает и волочит не само знание, а знание чувственное (т.е. частное мнение поддается вожделению). Вот где ошибается невоздержный и вот чему, при наличии частного мнения, он уступает под воздействием страсти. Ведь слово говорит только об общем и растаивает в воздухе, а относительно частного происходит действие”.

(1147b20) Далее разберем, существует ли невоздержный в безусловном смысле (ἀπλῶς ἀκρατής) или все невоздержны в чем-то (κατὰ μέρος), а если есть такой, то по отношению к чему он так определяется.

(1147b21) Воздержные и имеющие самообладание, а также невоздержные и слабохарактерные (μαλαχοί) определяются так по их отношению к приятному и неприятному. Из того, что нам приятно и доставляет удовольствие, одно является необходимым (ἀναγκαῖα), другое же притягательно само по себе (τὰ αἰρετά καθ' ὑτῆτά), при этом мы можем допустить излишество. Необходимыми являются телесные удовольствия, – я имею в виду те, что связаны с надобностью питания и телесной близости, и прочие подобные, относительно чего мы определяли невоздержность и целомудренность. Другие же не необходимы, но избираются ради них самих, – я имею в виду победу, славу, богатство и прочие доставляющие удовольствие блага. Так вот, если кто вопреки правильному суждению допускает в этих последних благах излишество, то мы их не называем просто “невоздержными”, но добавляем: “к деньгам”, “выгоде”, “почету” или “гневу” – и не говорим, что они просто невоздержные, но от последних отличаются, хотя и имеют сходство. (Так, *Человек*, победитель Олимпийских игр, как отдельный человек совсем немного [по имени] отличается от “человека” как общего определения, хотя и тут тоже между ними большая разница.) Это подтверждается тем, что невоздержность порицается не столько как заблуждение (ἀμαρτία), сколько как порочность (κακία τις), полная или частичная, но никого [из тех, кто в чем-то невоздержен] за порочность не порицают.

(1148a5) Но если кто ищет плотских радостей, судя по отношению к которым мы называем человека целомудренным или распущенным, и избегает крайностей в приятном и неприятном (голода, жажды, жары, холода и всего, что чувствуется прикосновением и на вкус) не вследствие сознательного выбора, но вопреки собственному выбору и разуму, – тот считается невоздержным безо всяких добавлений, в чем именно (например, “в гневе”), но просто невоздержным. И вот подтверждение: и сладострастные определяются в связи с этими [телесными] удовольствиями, но не с теми¹⁷. И потому мы считаем просто невоздержных тождественными распущенным, а воздержных – целомудренным (но – вовсе не тех [кто невоздержен в чем-то]¹⁸), потому что они связаны с одним и тем же приятным и неприятным¹⁹. Хотя связаны они с одним и тем же, но по-разному:

¹⁷ То есть благами, доставляющими удовольствие (деньги, почет и проч.).

¹⁸ У Аристотеля ἀλλ' οὐκ ἐκείνων οὐδένα, букв. “но из тех никого”. Аноним комментирует (425,6): “никого из тех, то есть из невоздержных с уточнением, в чем именно, не отождествляют с распущенным”.

¹⁹ одним и тем же, т.е. связанным с приятным от телесной близости (τὰ ἀφροδίσια).

один [невоздержный] поступает сознательно избирая, а другой [распущенный] – не избирая.

(1148a17) Вот почему мы скорее назвали бы распущенным того, кто без желания или весьма вяло стремится к остроте в удовольствиях и избегает сколько-нибудь неприятного, чем того, кому очень хочется. Ибо что же тот мог бы натворить, если бы в нем пробудился молодой пыл и страшные мучения из-за потребности в “необходимых”²⁰ [наслаждениях]?

(1148a22) Одни желания и наслаждения по роду прекрасны и благонаправлены (ибо некоторые наслаждения притягательны (αἰρετά) по природе, другие им противоположны, третьи находятся посередине, как было сказано ранее²¹), как деньги, выгода, победа, почести, – подобного рода вещи, а также те, что посередине, порицают обычно не за то, что из-за них страдают, их желают и любят, но за то, как это делается, то есть за чрезмерность. (Поэтому те, кто вопреки разуму или воздерживаются от, или стремятся к прекрасному и хорошему по природе, – как, например, те, кто более, чем следует ревнуют о своей славе, либо о детях или родителях, ведь все это относится к благам, и кто ревностно относится к этому, достойны похвалы, однако точно так же и здесь возможна чрезмерность: если, например, подобно Ниобе ссориться с самими богами [из-за детей], или относиться к отцу подобно сатиру по прозвищу Филопатор (“Отцелюб”), ибо считали, что он ведет себя слишком уж глупо²². Итак, во всем этом еще нет никакой испорченности по той причине, о которой было сказано, а именно, что это все само по себе привлекательно по природе, а дурны и отвратительны крайности. Точно так же

²⁰ То есть телесных, см. выше 1147b25–27: “необходимыми являются телесные удовольствия, – я имею в виду те, что связаны с надобностью питания и телесной близости, и прочие подобные”.

²¹ Ср. 1147b23–25, где Аристотель делит приятное на необходимое и притягательное само по себе, но ничего не говорит о “том, что посередине”. Аноним комментирует (425,30–37): “Из приятного одно притягательно по природе, то есть блага: победа, богатство, деньги, выгода; другое – этому противоположно, то есть по природе отвратительно (ведь поесть сырое мясо некоторым, быть может, и приятно, но это отвратительно), третье – посередине между тем и тем, то есть кушать или носить одежду. Приятно то, что не является ни привлекательным, ни отвратительным по своей природе, но становится для нас необходимым в силу потребности. Ибо переварив одну пищу, мы опять нуждаемся в пище, чтобы наполнить желудок. Точно так же обстоит дело и со всем подобным, то есть привлекательным по природе и тем, что посередине, которое не является ни необходимым по природе, ни отвратительным”.

²² Комментаторы по-разному поясняют историю с сатиром. Аспасий, 158,16–18 сообщает, что когда у Сатира умер отец, ему стала не мила жизнь, он был безучастен ко всему, не мог любить и ничего не хотел. Аноним, 426,23–29 сообщает следующие подробности: когда этот Сатир страстно влюбился в девушку, то ночь с ней он позвал провести также своего отца Сострата; он до такой степени любил отца, что когда тот скончался, и сам повесился. Согласно Гелиодору, 144,3, Сатир “взывал к отцу как к богу”.

это не может быть и проявлением невоздержности, ибо невоздержность относится к числу того, чего должно не только избегать, но и порицать. Но из-за схожести испытываемой страсти все упомянутое все-таки называют “невоздержностью”, но с уточнением, в чем она состоит, – точно так же, когда называют “плохими” врача или актера, не имеют в виду, что они совершенно порочны. Итак, как в этом случае, когда у них обоих имеется не порочность, а нечто похожее на нее и ей аналогичное, так и в нашем случае надо понимать, что в собственном смысле слова воздержность и невоздержность бывают по поводу того же, что и целомудренность и распущенность, а о несдержанности гнева говорится лишь по сходству, и мы прибавляем: “невоздержный в гневе”, “к почестям”, “к выгоде”.

ГЛАВА 5

(1148b15) Поскольку есть вещи, которые приятны по природе (они делятся на просто приятные и на приятные в зависимости от рода животных и людей), и есть в противоположность им другие, которые приятны либо вследствие болезни, либо вследствие привыкания, либо вследствие испорченности от природы, – значит, можно рассмотреть, с какими душевными свойствами каждое из этого близко связано. Я имею в виду состояния звероподобия, как, например, у того существа в женском обличье, о котором говорили, что она вспарывала животы беременным и пожирала младенцев; или у тех дикарей с берегов Понта, одни из которых обожали есть сырое мясо, а другие – человечье, а третьи пожирают друг у друга детей как особое лакомство; или у Фаларида, как о нем рассказывают²³.

(1148b24) Это все были состояния зверства, другие же возникают вследствие заболеваний (а у некоторых из-за помешательства, как у того, кто принес в жертву свою мать и съел ее, или у раба, съевшего печень своего сотоварища), другие же нездоровые отклонения возникают от дурных привычек, как, например, привычка дергать волосы, грызть ногти, жевать золу и землю, и сюда же относится мужеложство (ведь если одни такими родились, то другие – к этому привыкли, например, кто с детства подвергался насилию). Таких, в порочности которых виновата природа, нельзя назвать невоздержными, как и женщин, например, не осуждают за то, что в половом сношении их роль пассивна. То же самое относится и к тем, чьи отклонения от нормы сформировались вследствие привычки.

(1148b34) Итак, каждое из этих состояний, как и зверство, находится за границами понятия о зле. В данном случае владеть этими качествами, или уступать их влиянию, не означает проявлять невоздержность в собственном смысле, но невоздержность по сходству,

²³ Фаларид, как известно из преданий, жарил своих врагов в полом медном быке. Основной источник – *Полибий*, История, кн. XII, гл. 25.

подобно тому как человек, не умеющий сдерживать свой гнев, должен быть назван невоздержным в этой страсти, а не просто “невоздержным”. Всякая чрезмерная глупость, или трусость, или распушенность, или злость представляет собой либо зверское, либо болезненное состояние. Есть от природы такие, что пугаются всего, даже мышинного писка, – у них как раз животный страх; с другой стороны, можно бояться хорька из-за болезни²⁴. Одни неразумные лишены рассудка от рождения и живут подобно животным одними только ощущениями (таковы, например, некоторые удаленные племена варваров), а другие неразумны по болезни, как, например, эпилептики или помешанные.

(1149a12) Эти состояния можно испытывать время от времени и не быть совершенно ими поглощенным. Например, если бы Фаларид сдержал свое влечение к поеданию детей или к нелепым половым связям. Но можно быть этим совершенно подавленным, а не только предрасположенным. Итак, подобно тому, как об одной испорченности, человеческой, говорится просто “испорченность” (μοῦθηρία), а о другой испорченности говорится с добавлением – “зверская” или “болезненная”, но уже не в собственном смысле, точно так же и о невоздержности говорится как о “звериной” и “болезненной”, но безотносительно и просто говорится только о человеческой невоздержности.

(1149a21) Итак, должно быть ясно, что воздержность и невоздержность связаны именно с тем, с чем распушенность и целомудренность, а также то, что если они направлены на нечто другое, то это иной вид невоздержности, о котором как о невоздержности говорится метафорически и не в прямом смысле.

ГЛАВА 6

(1149a24) Теперь рассмотрим следующий вопрос – о том, что невоздержность в гневе менее постыдна, чем невоздержность вождений. Как представляется, гнев (θυμός) хотя и прислушивается к разуму, но слышит его плохо, подобно торопливым слугам, которые выбегают вон, не дослушав до конца, а потому неправильно исполняют приказания, или подобно сторожевым псам, которые сразу начинают лаять при звуке голоса [у ворот], не увидав, свой или [чужой]. Точно также и гнев из-за горячности и торопливости своей природы выслушав, но не услышав приказания, порывается отомстить: суждение или впечатление (φαντασία) с очевидностью показывают ему, что налицо нахальство или унижение, и он, как бы сам делая вывод о том, что надо дать этому отпор, тут же начи-

²⁴ ἡ γὰρ ἡ – мелкий зверек типа ласки или хорька. Бояться подобного существа “из-за болезни” (διὰ νόσον) можно, наверное, в связи с аллергией. В переводе Н.Б. предполагается другой вариант – наличие особой болезненной фобии: “а если испугался куницы, то от болезненного [страха именно перед этим зверем]”.

нается сердиться. В свою очередь, желание (ἐπιθυμία) тут же бросается, например, отведать, лишь только (разум или) чувство сообщает ему, что вот это сладко. Таким образом, гнев в какой-то мере следует разуму, а желание – нисколько. Следовательно, [уступка] желанию постыднее, ибо невоздержный в гневе еще как-то подчиняется суждению разума, а просто невоздержный подчиняется желанию, а не разуму.

(1149b4) Кроме того, следование естественным порывам более простительно, раз даже в случае с желаниями простительно следовать тем, которые общие для всех людей, и именно в той мере, в какой они общие. А гнев и сердитость более естественны, чем влечения к излишествах и тому, что не является необходимым, – как случай с тем, кто побил своего отца и говорил в оправдание: “Да и он колотил своего отца, а тот – своего”, а указав на сынишку, прибавил: “А этот – меня поколотит, когда мужчиной станет, это у нас в роду”. Или еще другой случай, когда отец приказал сыну дотащить его до ворот, ибо и сам, бывало, волок отца досюда.

(1149b13) И еще: чем замыслы людей коварнее (ἐπιβουλότεροι), тем они более несправедливы. Вспыльчивый-то человек не коварен, и гнев не коварен, он весь налицо. Зато желание коварно, как Афродита, о которой сказано

Рожденная на Кипре кознодейка²⁵.

И о ее “узорчатом поясе” Гомер говорит, [что в нем]:

Льстивые речи, не раз уловлявшие ум и разумных²⁶.

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

(1149b20) Далее, никто не ведет себя нагло, если ему это неприятно, но всякий гневающийся гневается без удовольствия, наглец же действует с удовольствием.

И если гнев по поводу чего-то в высшей степени справедлив, то оно должно быть менее справедливым [чем гнев], и такова невоздержность в желаниях. Ибо в гневе наглости нет.

(1149b23) Итак, ясно, что невоздержность в желаниях постыднее невоздержности гнева, а также что существует невоздержность и воздержность, связанные как с желаниями, так и с чувственными удовольствиями. Теперь предстоит понять, в чем различие между ними. Как было сказано вначале, одни желания являются естественными для человека как по роду, так и по степени, другие – зверски-ми, третьи – [промежуточными] вследствие уродств и заболеваний.

²⁵ Fr. adesp. 129 (Bergk).

²⁶ Гомер. Илиада XIV 217; *Льстивые речи* в оригинале λάρφαις, лесь, под которой, согласно примечанию Рэкхэма, следует понимать “одно из символических изображений, вышитых на поясе Афродиты” (R., p. 408).

И только с первыми из них связаны целомудренность и распущенность. (Оттого зверей мы и не называем ни “целомудренными”, ни “распущенными”, если только не метафорически, и только в том случае, если какая-то порода в целом превосходит другую похотливостью, буйством и всеядностью.) У [звероподобных] нет ни разумного выбора, ни суждения, они – отклонение от естества, подобно сумасшедшим среди [обычных] людей. Звероподобие меньшее зло, чем порочность²⁷, однако более страшное, ибо лучшее в их душе не извращено, как у людей порочных, – у них его просто нет. Тут словно сравнение неодушевленного предмета с живым существом, кто из них хуже – ведь порочность того, кто не имеет внутреннего правящего начала (ἀρχή), всегда менее опасна. Ум – такое начало. (Близко также сравнение понятия несправедливости и несправедливого человека, ведь и то и другое может оказаться хуже.) Порочный человек натворит тысячекрат больше зла, чем зверь²⁸.

ГЛАВА 7

(1150a9) Что касается приятного и неприятного, а также желаний и отвращений, связанных с прикосновением и ощущением на вкус (по отношению к которым были определены понятия распущенности и целомудренности), то можно быть расположенным к ним так, что уступать даже тому, с чем большинство благополучно справляется, а можно и преодолевать то, чему большинство уступает, – в первом случае, если речь идет об удовольствиях, мы назовем человека нсвоздержным, а во втором – воздержным, а если речь о неких страданиях, то первый – изнеженный, второй – стойкий (χαρτηρώς). Посередине между ними располагается душевный склад большинства людей, хотя большинство все-таки более склонно к худшему.

(1150a16) Далее, одни удовольствия необходимы (до известного предела), другие же не необходимы, а излишества и недостаток отнюдь не необходимы [и в тех и других]²⁹; так же обстоит дело с желаниями и страданиями. Поскольку это так, то стремящийся к излишним удовольствиям или излишне стремящийся к [необходимым], причем делающий это намеренно, устремляясь именно к ним,

²⁷ Аспасий 129,28–30: зверство уступает порочности тем, что порочность достойна порицания. Ибо зверство представляется неким помешательством, потому она и не порицается, раз она не добровольна, а порочность порицают как добровольный поступок.

²⁸ “зверь” здесь, видимо, это “человек-зверь”.

²⁹ Аноним, 435,6–11: “Поскольку некоторые удовольствия необходимы до известного предела (питаться досыта необходимо, а переедать и объедаться круглые сутки не необходимо), другие удовольствия, как, например, радоваться, быть почитаемым, богатым, не необходимы, и среди как необходимых, так и не необходимых удовольствий не необходимо как чрезмерность, так и недостаток. Совсем ничему не радоваться, к примеру, вызывает осуждение”.

а не ради каких-то привходящих обстоятельств³⁰ – такой человек и будет распущенным. Отсюда необходимо следует, что он не способен раскаиваться в содеянном, а потому неисправим³¹, ибо не способный к раскаению неисправим. Живущий без наслаждений – противоположность распущенному³², посредине [между двумя крайностями] – целомудренный. Подобным же образом распущен и тот, кто избегает телесных страданий не потому, что он уступает [удовольствиям], а преднамеренно.

(1150a25) (А из тех, кто поступает непреднамеренно³³, одни стремятся к наслаждению, другие – избегают страдания, сопровождающего [удовлетворение] желаний, так что они друг от друга отличны: всякий, наверно, скажет, что совершающий постыдный поступок без желания или желая слабо хуже того, кто пылает желанием, и дерущийся не будучи разгневанным хуже того, кто разгневан. Что бы он натворил, если бы его охватила страсть? Поэтому распущенный хуже невоздержного.)

Из описанных выше душевных характеров один – это скорее вид изнеженности, другой – распущенность³⁴.

(1150a32) Воздержный противоположен невоздержному, а стойкий – изнеженному, ибо проявление стойкости заключается в умении противостоять, а воздержность – в том, чтобы совладать (κρατεῖν). “Противостоять” и “овладевать” – это разные вещи, точно так же как “не уступать” и “побеждать”. Потому воздержность более достойна избрания, чем стойкость.

(1150b1) Кто уступает вещам, которым большинство находит в себе силы противостоять, – тот изнеженный и избалованный (ведь избалованность – это своего рода изнеженность). Такой человек волочит по земле свой гиматий, дабы не доставить себе неприятность его подтянуть, или притворяется хворающим, не замечая, как он жалок, будучи подобием жалкого.

(1150b5) То же самое можно сказать о воздержности и невоздержности. Нет ничего удивительного в том, если человек уступит бурным и чрезмерным удовольствиям или же страданиям. Ему это простится, если он пытался таким чувствам противостоять, как укушен-

³⁰ Например, ради денег, ср. *EN* V, 1130a24 слл. Место испорченное и предлагаются разные толкования. Смысл: распущенный тот, кто стремится к излишним удовольствиям, причем эти удовольствия могут быть как необходимые, так и не необходимые, и стремится он к ним может и ради удовольствий, и вследствие выбора. Уточнение “вследствие выбора” показывает на отличие распущенного от невоздержного, который стремится к тому же самому, но в борьбе с самим собой.

³¹ букв. “неисцелим” (ἀνίατος).

³² *Аспасий*, 132,2–3: «В начале своего исследования он называл его “бесчувственным” (ἀναίσθητος)». Ср. *EN* II, 7, 1107b4–8.

³³ *Аноним*, 435,37–38: “т.е. из тех, кто уступает непреднамеренно”.

³⁴ намеренное избегание всяких страданий и намеренное стремление к наслаждениям соответственно.

ный змеей Филоктет у Феодекта или как Керкион в “Алопе” Каркина³⁵, или как те, кто пытаются удержаться от смеха и вдруг раздражаются безудержным хохотом, как было с Ксенофантом³⁶. Нет, удивительно, если кто-то уступает и не может сопротивляться тому, чему успешно противостоит большинство людей, причем делает это не по причине наследственности или болезни, – такова, например, наследственная изнеженность скифских царей³⁷ или слабость женского пола по сравнению с мужским.

(1150b16) Озорной тоже обычно считается распущенным, однако на самом деле он изнеженный: игра это расслабление (ἄνεσις), если это игра во время отдыха, озорной же относится к тем, кто превышает во всем это меру.

(1150b19) Невоздержность двояка: с одной стороны, это импульсивность (προλήτεια), с другой стороны – бессилие. Одни, приняв решение, под влиянием страсти не придерживаются того, что сами решили, другие же действуют под влиянием страсти, потому что не приняли никаких решений. Ибо некоторые (как люди, которых раньше щекотали, и они уже не боятся щекотки) предчувствуют заранее, предвидят и взбадриваются, и их разум не уступает перед страстью, будь это нечто приятное или неприятное.

(1150b25) Импульсивной невоздержностью невоздержны вспыльчивые (ὀξεῖς) и темпераментные (μελαγχολικοί): первые из-за поспешности, вторые из-за неистовства не дожидаются суждения разума, потому что склонны следовать своему воображению.

ГЛАВА 8

(1150b29) Как уже было сказано, распущенный не способен раскаиваться (ибо остается при своем решении), между тем всякий, кто невоздержен, способен к раскаянию. И потому дело обстоит

³⁵ Аноним, 436,33–437,6: «Феодект был сочинителем трагедий; он изобразил Филоктета, ужаленного змеей в руку; который до последнего сопротивлялся боли и страданиям, но под конец сдался и возопил “отрубите мне руку!” О нем не скажешь, что он был изнежен, раз не выдержал мучений (ибо они были велики), но его [слабость] прощительна. Каркин тоже был трагиком; у Керкиона была дочь Алопа, и вот узнав, что его дочь была изнасилована, он спросил ее, кто это сделал, и пообещал, что если ты мне скажешь, то тебе ничего не будет. А когда Алопа сказала о насильнике, Керкион от охватившего его горя не смог жить дальше и покончил с собою. Так же и Керкиона, изображенного Каркином, не назовешь изнеженным слабаком, хотя он и уступил страданиям».

³⁶ Ксенофант – возможно, музыкант при дворе Александра (Sen. De ira 2,2) – *примеч. Н.Б.*

³⁷ Геродот (“История” I, 105) сообщает, что скифы, ограбившие храм Афродиты Урании в Аскалоне, были поражены “женской болезнью”, которая передавалась и их потомкам; Гиппократ в сочинении “О воздушках”, гл. 22 описывает женоподобные симптомы, широко распространенные среди богатых и знатных скифов, указывая причину в том, что они много времени проводят верхом на лошадях.

не так, как было сказано в ходе перечисления апорий³⁸, но наоборот: первый неисцелим, второй же может быть исцелен. Как представляется, нравственная испорченность (μοῦθηρία) относится к числу таких болезней, как, например, водянка или чахотка, а невоздержность подобна эпилептическим припадкам: первое есть хронический порок, второе – не хронический. И в целом невоздержность относится к иному роду, нежели порок, ведь порочность остается незамеченной, а невоздержность не остается незамеченной³⁹.

(1151a1) Среди самих невоздержных лучше как бы “теряющие рассудок” (ἔχουσι τὴν λογιστήν)⁴⁰, чем те, кто хотя и обладают рассудком, однако не следуют ему, – потому что последние уступают меньшей страсти и в отличие от первых действуют не без предварительного решения. Невоздержный похож на пьянеющего быстро и от малого количества вина, то есть от меньшего, чем считается обычным для большинства.

(1151a5) Итак, то, что невоздержность порочностью не является, очевидно (однако в какой-то степени – пожалуй что⁴¹). В самом деле, одно – непреднамеренно, другое – преднамеренно. Они различны, однако все-таки похожи на практике, и как Демодок сказал о милетянах

Милетяне не глупы вовсе, но
во всех делах своих глупцам подобны⁴².

Так и невоздержные: они не виновны в несправедливости (ἄδικοι), но поступают несправедливо (ἄδικοῦσι).

(1151a11) Поскольку один таков, что преследует чрезмерные и противные разуму телесные наслаждения не в силу своей убежденности⁴³, а другой в силу убежденности, потому что он таков, что ищет этих наслаждений, то первого легко переубедить, а распущенного – нет. Ибо добродетель и порок первая – спасает, второй – гу-

³⁸ См. 1146a31-b2: “Кто стремится к приятным удовольствиям по убеждению и сознательно, может показаться лучше того, кто стремится к ним не вследствие рассуждения, а по невоздержности, – ведь такого легче исцелить, ибо можно переубедить”.

³⁹ Аноним, 438,24–27: “Порочность, то есть распущенность, не замечается, ведь распущенный не знает, что разврат это плохо, но думает, что это хорошо; невоздержность же замечается, то есть [невоздержный] отнюдь не в неведении, что развратничать это плохо”.

⁴⁰ По мнению Аспасия, здесь ἐχουσι τὴν λογιστήν (порывистые) синоним пролетεῖς (импульсивные, поспешные). Однако для уточнения ср. VII, 1, 1145b11: ἀκρατὴς καὶ ἐχουσι τὴν λογιστήν τοῦ λόγιου и 2, 1146a18: εἰ πάσης δόξης ἀκρασία ἐχουσι τὴν λογιστήν... т.е. здесь ἐχουσι τὴν λογιστήν – это отказывающиеся от своего разумного мнения.

⁴¹ Аспасий, 136,6–7: “потому что душа невоздержного погублена не полностью, но в какой-то степени сохраняет разум”.

⁴² Демодок Леросский – лирический поэт VI в. до н.э., жил в Милете.

⁴³ Аноним, 439,22–23: “то есть он не убежден в том, что разврат это хорошо, и он не решает его выбрать, но действует непреднамеренно”.

бит правящее [в душе] начало⁴⁴ (ἀρχή), а для практических действий начало – то, зачем они совершаются⁴⁵, подобно тому как в математике началами являются гипотезы. Конечно, ни здесь, ни там рассуждение не научает началам, но добродетель (врождена она или приобретена) учит правильно составлять мнение о начале. Целомудренный – именно таков, а распущенный ему противоположен.

(1151a20) Бывает, что человек под влиянием страсти действует потеряв рассудок и вопреки правильному суждению, так что страсть владеет им настолько, что он не действует согласно правильному суждению, однако и не настолько, чтобы он пребывал в убеждении, что надлежит изо всей мочи рваться к подобного рода наслаждениям. Такой человек – невоздержанный, и он лучше распущенного: он не порочен в безусловном смысле, ибо в нем все еще сохраняется наилучшая составляющая – начало. Другой же ему противоположен, он остается при своем мнении и не выходит за его рамки под влиянием страсти. Из всего этого ясно, что одно состояние благое, а другое – дурное.

ГЛАВА 9

(1151a29) Так кто же воздержен? Тот, кто придерживается хоть какого-нибудь суждения и какого бы то ни было решения или тот, кто придерживается *правильного* суждения? И кто невоздержен, – тот ли, кто не придерживается никакого решения и не следует никакому суждению или же тот, кто не придерживается суждения и правильного решения? (Эти апории уже были обозначены ранее⁴⁶.) Не в том ли решение, что о каком угодно суждении или решении можно говорить только приводящим образом, а об истинном суждении и правильном решении, которых один придерживается, а другой не придерживается, о самих по себе (καθ' αὐτό). Ведь если кто-то избирает и стремится к *вот этому* (A) посредством *вот этого* (B), то A он избирает само по себе и к нему стремится, в то время как B избирает приводящим образом. Когда мы говорим “само по себе”, то имеем в виду “безусловно” (ἀπλῶς). Итак, можно сказать, что один придерживается, а другой отступает от *какого-то* мнения, но в безусловном смысле – от истинного.

⁴⁴ Ср. VI, 5, 1140b15–20.

⁴⁵ Аспасий, 136,16–23: «Начало практических поступков – “то, зачем”, или цель, согласно которой мы пытаемся предпринимать те действия, которые нас к ней ведут. Если мы будем ставить себе достойную цель, то и действия наши по необходимости будут достойны, а если дурную – то дурны. Этическая добродетель в качестве цели полагает счастье тех, кто совершает прекрасные поступки согласно добродетели, порок же губит это начало и не позволяет считать счастьем деятельность тех, кто нравственно прекрасен. Потому он и говорит о пороке, что он губителен для начала».

⁴⁶ VII, 2, 1146a16–19.

(1151b4) Бывают люди, всегда остающиеся при своем мнении, таких зовут “упрямыми” (ἰσχυροῦνόμενος), их трудно в чем-либо убедить и нелегко разубедить. Они чем-то похожи на воздержных, – как и мот чем-то похож на щедрого, а храбрый на удальца, – но на самом деле между ними большая разница. Ибо воздержный не поменяет свое мнение под влиянием страсти и желания (хотя может такое случиться, что он и поддастся уговорам), но те [упрямы] не внемлют доводам, поскольку следуют своим чувствам и по большей части руководствуются удовольствием.

(1151b12) Упрямы своенравные (ἰδιοῦνόμενος), неучи и дикари неотесанные. Причина упрямства своенравных в удовольствии и страдании: они радуются, когда им удается, например, провести свой проект постановления, не изменив своего мнения, и очень страдают, когда их проекты объявляются неуместными. Этим они больше похожи на невоздержных, чем на воздержных⁴⁷.

(1151b17) Есть, правда, и такие, кто не по причине невоздержности отступает от своего мнения. Таков Неоптолем в “Филоктете” Софокла: хотя он изменил свое мнение скорее из-за удовольствия, но это было поистине прекрасное удовольствие, ибо Неоптолему было приятно⁴⁸ говорить правду, а Одиссей убедил его врать. Конечно, не каждый, кто действует ради удовольствия, является распущенным, дурным или невоздержным, – но только ради постыдного удовольствия.

(1151b23) Однако встречаются и такие, кто рад телесным наслаждениям даже меньше, чем следует, и причина не в том, что они придерживаются каких-то разумных доводов. Значит, воздержный – это как раз середина между таким и невоздержным. Ибо невоздержный не остается при своем мнении вследствие “большого”, а такой – вследствие “меньшего”⁴⁹. А воздержный придерживается своего суждения и не отказывается от него по каким-то иным причинам.

(1151b28) Если воздержность есть нечто благонравное, то ее противоположности должны быть порочными состояниями души, чем они и являются. Но вследствие того, что одну из противоположностей можно наблюдать только у немногих людей и в редких случаях, кажется, будто целомудренность противостоит только распу-

⁴⁷ Аспасий замечает: “Далее ему следовало бы сказать: а неотесанных и неучей невозможно переубедить вследствие невоспитанности и угрюмости (σκληρότητα) их характера, но это в рассуждении пропущено”.

⁴⁸ ἦδύ Richards: καλόν. В рус. пер. Н.Б. переведено “прекрасно” согласно чтению рукописей.

⁴⁹ Аспасий, 140,8–10: «Когда он говорит, что невоздержный не остается при своем мнении “вследствие большего” (διὰ τὸ μᾶλλον), а другой – “вследствие меньшего” (διὰ τὸ ἥττον), то это значит, что невоздержный не остается при своем вследствие большего, чем нужно следования удовольствиям, а другой – вследствие меньшего, чем нужно”.

ценности (так же как воздержность – только невоздержности). И поскольку очень часто названия даются в силу сходства, то и тут получилось, что целомудренному приписывают также и воздержность – по сходству [этих качеств]. Ведь воздержный не действует вопреки разуму под влиянием телесных удовольствий и целомудренный тоже, но у первого, в отличие от второго, влечения дурны, и [целомудренный] таков, что не испытывает удовольствия вопреки разуму, а [воздержный] способен испытывать подобные удовольствия, но он им не следует.

Есть определенное сходство также между невоздержным и распущенным, хотя они и отличаются: оба стремятся к телесным удовольствиям, но один при этом думает, что так и надо, а другой об этом и не думает.

ГЛАВА 10

(1152а6) Невозможно одновременно быть рассудительным (φρόνιμον) и невоздержным, ибо, как было показано, рассудительный одновременно и благонравен. Кроме того, рассудительный отличается не только знанием, но и способностью практически действовать [согласно ему]. А невоздержный нет. (Однако ничто не мешает невоздержному быть “изобретательным” (δαινός). Потому иногда считают, что некоторые рассудительны, но невоздержны, – ведь “изобретательность” отличается от рассудительности, а как – было сказано в предшествующих рассуждениях⁵⁰. По смыслу (κατὰ τὸν λόγον)⁵¹ они близки, отличаются же по избираемым [целям] (κατὰ προαίρεσιν)⁵².)

(1152а14) Невоздержный не похож также на человека действительно знающего (ὁ εἰδώς καὶ θεωρῶν), но похож скорее на спящего или пьяного, и потому хотя он действует добровольно (ибо некоторым образом знает и что он делает, и зачем), порочным все же не является. Ведь его способность избирать еще не испорчена, так что он порочен лишь наполовину. И он не считается виновным в несправедливости (ἄδικος), ведь он ничего не злоумышлял. Один невоздержный не держится своих решений, а темпераментный (μελαγχολικός)⁵³ не способен принять никакого решения. Невоздержный напоминает такое государство, где голосованием приняты все необходимые постановления и в котором законы хороши, – но

⁵⁰ См. EN VI, 12.9

⁵¹ Аноним, 443,12: “то есть по своему определению (δρισμόν)”.

⁵² Аноним, 443,15–17: “Выбор рассудительного благ и он всегда избирает то, что ведет к благой цели, а выбор изобретательного скверен, ибо он избирает средства, ведущие к скверной цели”.

⁵³ Аноним, 443,47 напоминает, что ранее он был определен как “импульсивно невоздержный” (ὁ пролетής ἀκρατής). Ср. 1150b26.

ничто из этого не используется. Как иронизировал Анаксандрид:

И воля государства закон не беспокоит⁵⁴.

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

(1152a25) Для большинства людей невоздержность и воздержность представляют собой крайности, ибо один держится разума больше, чем на это способно большинство, а другой меньше. Лучше поддается исцелению та невоздержность нрава, которой страдают люди темпераментные, чем невоздержность тех, кто способен принять решение, но не способен его исполнить. А также [легче исцелить] привыкших к невоздержности, чем рожденных невоздержными, ибо привычку легче поменять, чем природу. Но даже привычку изменить трудно, – в той мере, в какой она схожа с природой, – как говорит Эвен:

Друг мой, скажу я, что станет заняты природою в людях,
Если за долгое время оно совершенства достигнет⁵⁵.

(1152a34) Итак, что такое воздержность и что невоздержность, что такое самообладание и что изнеженность, и как между собой соотносятся эти качества, сказано.

ГЛАВА 11

(1152b1) Теоретическое рассмотрение удовольствия и страдания – дело политического мыслителя, ибо он созидатель той высшей цели, взирая на которую мы каждый раз говорим о “благе” или “зле” в безотносительном смысле⁵⁶. К тому же без этого нельзя обойтись

⁵⁴ Пер. Н.Б. Анаксандрид – комедиограф, старший современник Аристотеля. Ср. пересказ цитируемой фразы у *Анонима*, 444,2–4: “Государство, которое не заботится о хороших законах, постановило жить по хорошим законам и принимать голосованием хорошие постановления”.

⁵⁵ Эвен с Пароса, софист и элегик (V в.). fr. 9 (Diehl).

⁵⁶ *Аспасий*. 141,22–142,5: “Теоретическое рассмотрение удовольствия и страдания он приписывает политическому философу, ибо он есть созидатель конечной цели. Почему он называет его созидателем конечной цели? Не потому ли, что всякий называется созидателем того, подготовкой чего он руководит. А политик руководит тем, как должно возникнуть счастье. Во-вторых, практическая мудрость называется созидательной, потому что от нее – разумная основа нравственных добродетелей. Практическая мудрость в политике имеет предметом полис-государство и государственное счастье. Итак, по-видимому, поэтому она называется созидательной конечную цель, а политик – ее обладателем. Имея в виду цель, мы называем одно – безусловным благом, другое – злом: благом – то, что ведет к цели и счастью, злом – то, что этому препятствует. Поэтому ясно, что теория удовольствия и страдания как цель руководящего [политика], который смотрит, ведут ли они к счастью или, наоборот, ему препятствуют. И еще, в-третьих, поскольку нравственная добродетель имеет отношение, как было показано, к удовольствию и страданию, а политика связана с заботой о нравственной добродетели, то политик необходимо должен рассматривать их [удовольствие и страдание]”.

и нам: ведь мы утверждали, что нравственные добродетели и пороки связаны с чувством удовольствия и страдания, да и счастье, по мнению большинства, причастно удовольствию, – оттого и имя μακάριος (“блаженный”) произвели от χαίρειν (“радоваться”).

(1152b8) Итак, по мнению одних, никакое удовольствие не является благом, ни удовольствие само по себе, ни привходящее, ибо благо не тождественно удовольствию. По мнению других, бывают и хорошие удовольствия, но в основном – дурные. Есть и третье мнение, согласно которому даже если все удовольствия хороши, недопустимо, чтобы таким же удовольствием было высшее благо (τὸ ἄριστον).

(1152b12) Итак, что никакое удовольствие не есть благо, доказывают так⁵⁷. – Всякое удовольствие представляет собой естественный процесс телесного существования (γένεσις εἰς φύσιν αἰσθητήν)⁵⁸, но никакой процесс не принадлежит к тому же роду, что и его конечная цель (например, процесс строительства не принадлежит к тому же роду, что и дом)⁵⁹. – Целомудренный человек избегает удовольствий. – Рассудительный стремится лишь к отсутствию страданий, но не к удовольствиям. – Удовольствия мешают думать (φρονεῖν), и чем больше человек радуется, тем больше они ему мешают (пример – удовольствие от половой близости: едва ли кто способен о чем-то думать в это время). – Не существует искусства [получать] удовольствие, а ведь всякое благо является делом искусства. – К удовольствиям тянутся дети и животные.

(1152b20) Что не все удовольствия хороши, [доказывают так]. – Есть удовольствия постыдные и позорные. – А есть даже вредные [для здоровья], ибо некоторые представляют из себя заболевания.

Что удовольствие не самое лучшее, [доказывают тем,] что оно не конечная цель, а процесс становления (γένεσις).

Примерно таковы существующие мнения по этому вопросу.

ГЛАВА 12

(1152b25) Но из всего перечисленного не следует, что удовольствие совсем не благо и не высшее благо, и это очевидно из следующего ниже.

(1152b26) Во-первых, поскольку “благо” имеет два значения (“безотносительное благо” и “благо для кого-то”), то соответственно

⁵⁷ Аспасий (142,9) отмечает, что это мнение соответствует учению Антисфена.

⁵⁸ Букв. “становление в чувственную природу”. Аноним поясняет, что под “становлением в природу” имется в виду “восполнение некоторой естественной потребности”: удовольствие от питья – удовлетворение недостатка жажды как телесной потребности, от еды – удовлетворение потребности в пище, когда тело испытывает ее недостаток (445,33–36).

⁵⁹ То есть удовольствие не благо уже потому, что оно не результат деятельности, а только движение к результату, а в качестве такового оно не может быть чем-то (= каким-то благом).

говорится о природах и состояниях⁶⁰, а также о процессах движения и становления. И одни из [удовольствий], которые считаются дурными, будучи дурны в безусловном смысле, для кого-то не так уж и дурны, и даже желательны⁶¹. Или есть такие, которые пусть и не всегда избираются кем-то, но – иногда, на короткое время. К тому же некоторые из [ощущений] и не являются удовольствиями, а только кажутся ими, – те, что сопряжены со страданием и [претерпеваются] ради исцеления, например, таковы ощущения страдающих от боли⁶².

(1152b33) Далее, поскольку благо это, с одной стороны, деятельность (*ἐνέργεια*), с другой – состояние (*ἔξις*)⁶³, то [деятельности], ведущие к восстановлению естественного состояния, приятны лишь приходящим образом (когда у нас возникает вожделение, то это деятельность нашей природы в состоянии нужды), но бывают удовольствия и без сопровождающих их страдания и вожделения, например, деятельность созерцания, когда наша природа ни в чем не нуждается. Доказательством может послужить то, что нам приятно не одно и то же, когда природа восполняет потребность и когда она удовлетворена (*καθεστῆναι*): в последнем случае мы радуемся приятному как таковому⁶⁴, а стремясь восполнить естественную потребность – противоположному, ведь иногда нам нравится и кислое, и горькое, которые по своей природе, или в безусловном смысле, не являются приятными. Так что и удовольствия соотносятся так же, ибо как соотносятся вещи приятные, так соотносятся зависимые от них удовольствия.

(1153a7) И далее, нет необходимости и в том, чтобы было что-то лучше, чем удовольствие, в том смысле, как, например, говорят, что цель лучше становления. Ибо удовольствия не суть становления и не все из них причастны становлению, но некоторые являются деятельностями и [сами себе] цель. И они сопровождают не становление чего-либо, а его употребление⁶⁵. Да и цель не у

⁶⁰ Вероятно, в данном контексте “природа” – это природное состояние (*φύσιν ἔξις*).

⁶¹ Аноним. 447,30–31: “Например, прелюбодеяние это безусловно дурное удовольствие, но кому-то, а именно распушенному, это удовольствие не представляется дурным, но он его всегда выбирает”.

⁶² Вероятно, речь идет о состоянии, сменяющем приступ болезни, которое по противоположности представляется “удовольствием”, но таковым не является. Или удовольствие от принятия горького лекарства, которое может быть объяснено надеждой на выздоровление.

⁶³ Аноним. 448,8–11: “Одна разновидность блага – *состояние*, например, добродетель является благом, но в смысле состояния, другая – *деятельность*, например, деятельность добродетели, то есть совершение справедливых поступков или целомудренных является благом”.

⁶⁴ Аноним (449,9–10) в качестве примера просто (*ἀπλῶς*) приятного приводит хиосское вино и свежеспеченый хлеб.

⁶⁵ Аспасий, 146,33–147,4: “В самом деле, свои удовольствия сопровождают действие и применение естественных способностей. Когда питающая душа употребляет хлеб и питье, возникают удовольствия от еды, когда способность зрения пользуется видимыми предметами и задействована ими, возникают удовольствия зрения, когда другая природа или способность пользуется чем-то еще – возникают другие удовольствия”.

всех отлична от них самих, но только у тех удовольствий, которые сопровождают процессы восполнения (τελείωσις) природы. А потому не очень хорошо было сказано, что удовольствие есть “чувственное становление”, но лучше бы сказать, что оно есть “деятельность природной способности (τῆς κατὰ φύσιν ἔξεως)”, а вместо “чувственного” надо бы сказать “беспрепятственного”. Есть, правда, такое мнение, что удовольствие все-таки становление, на том основании, что оно есть благо как таковое (χυρίως), ибо полагают, что деятельность это становление. Но на самом деле это вещи разные.

(1153a17) Думать, что все удовольствия дурны, потому что некоторые доставляющие удовольствие вещи вредны для здоровья – это то же самое, что [считать дурным здоровье, поскольку] некоторые укрепляющие здоровье вещи дурны для накопления денег⁶⁶. Тут уж получится, что и удовольствие, и здоровье очень дурны, только они дурны не поэтому⁶⁷, ведь и умозрение иногда вредит здоровью. Но ни для рассудительности, ни для любого другого состояния доставляемое ими удовольствие не становится им помехой (а мешают иные удовольствия), поскольку удовольствия от созерцания и изучения заставляют еще больше созерцать и изучать.

(1153a23) А то, что удовольствие не дело искусства, вполне понятно: ведь искусство вообще не для деятельности⁶⁸, а для способности (δύναμις). Хотя, пожалуй, кажется, что ароматическое или поваренное искусство созданы для удовольствия.

(1153a27) Апория о том, что целомудренный избегает удовольствий, а рассудительный ищет отсутствия страданий, а также что дети и животные стремятся к удовольствиям, решается с помощью тех же доводов. Уже было сказано⁶⁹, в каком смысле удовольствия являются безусловно хорошими и в каком хорошими не являются. Так вот, животные и дети стремятся к последним из них (и отсутствия страданий именно от этих удовольствий ищет человек рассудительный). И это удовольствия, сопряженные с вожделением и страданием, то есть телесные (они ведь таковы). Причем они стремятся к

⁶⁶ Что значит ὑγεινὰ ἔνια φαῦλα πρὸς χρηματισμόν не совсем ясно. Аноним, 450,23–26 полагает, что имеются в виду траты большого на лечение, которые “опустошают его богатство”. Примерно то же находим и у Гелиодора, 157,27–28: “многие приносящие здоровье вещи препятствуют обогащению, ибо они разорительны из-за множества трат”. Аспасий, 148,3–4, кажется, считает, что вред для обогащения (φαῦλα πρὸς χρηματισμόν) заключается в том, что никто будет усердно заниматься ὑγεινὰ (например, гимнастикой) и в целом заботиться о состоянии тела, а о богатстве заботиться не будет. Возможно и еще одно объяснение: некоторые полезные для здоровья вещи (вроде гимнастики) мешают врачам зарабатывать деньги, ибо человек здоровый в них не нуждается. Ср. Платон. Государство. 357c6–7: ἰατροὺς τε καὶ ἄλλοις χρηματισμοῖς.

⁶⁷ Не потому что они удовольствие и здоровье, а приводящим образом.

⁶⁸ А удовольствие это деятельность, как было показано.

⁶⁹ См. выше, гл. 4, 1148а слл.

чрезмерности в них, и за это распущенный называется распущенным. А целомудренный человек поэтому их и избегает, ведь у целомудренного – свои удовольствия.

ГЛАВА 13

(1153b1) А вот с тем, что страдание есть зло, которого стараются избегать, согласны все. В самом деле, оно или в безусловном смысле зло, или в том, что препятствует [какому-то действию]. Но противоположное тому, чего избегают и именно постольку, поскольку оно избегаемо и дурно, – это благо. Следовательно, удовольствие необходимо есть некое благо. Решение, которое предложил Спевсипп⁷⁰, эту апорию не разрешает. Он указал, что как большее противоположно меньшему и равному, [так удовольствие противоположно и страданию, и отсутствию страдания], ведь не мог же он объявить удовольствие каким-то злом.

(1153b7) Высшему благу, пожалуй, ничто не мешает быть удовольствием, хотя некоторые удовольствия и дурны (равно оно может быть и неким знанием, хотя есть знания и весьма пустяшные). Пожалуй, даже необходимо, – если только у каждого состояния имеется своя деятельность, которая осуществляется им беспрепятственно, – чтобы эта деятельность (или всех состояний души, или какого-то одного, – чем бы ни было счастье), которой ничто не препятствует, и была тем, чего избирают прежде всего. А это и есть удовольствие. Итак, “наилучшее” должно быть неким удовольствием, – несмотря на то, что есть много постыдных удовольствий, – притом, если решиться определить точнее, то удовольствием как таковым. Поэтому многие считают, что счастливая жизнь – это жизнь приятная, и связывают, таким образом, со счастьем удовольствие. И это имеет смысл: ведь никакая деятельность не будет совершенной, если что-то ей препятствует, а счастье относится к деятельности совершенным. Оттого счастливому нужны также и телесные блага, и блага внешние, и удача, чтобы [их отсутствие] не было препятствием для счастья.

Те же, кто называют счастливым человека под пыткой на дыбе или впавшего в величайшие несчастья, лишь бы был он человеком добродетельным, вольно или невольн⁷¹ говорят глупость. А ведь именно из-за того, что в дополнение к счастью нужна еще и удача, многим кажется, что счастье и удача это одно и то же, хотя это не так, поскольку если удачи слишком много, это будет мешать⁷², и пожалуй, несправедливо считать чрезмерную удачу “бла-

⁷⁰ Более полно представлен в EN X, ii.5.

⁷¹ Аноним (454.12–15) комментирует: *вольно* – “то есть зная, что такой человек несчастен, и скрывая истину”, а *невольно* – “то есть не зная, кто же в истинном смысле (ἡριώως) счастлив”.

⁷² Аноним (454.21) поясняет, что к числу чрезмерной удачливости можно отнести родовитость и богатство, мешающие справедливой жизни.

гой удачей” (εὐτυχία), ибо она как удача определяется только в связи со счастьем⁷³.

То, что все животные и люди⁷⁴ стремятся к удовольствию, свидетельствует в пользу того, что в каком-то смысле удовольствие и есть “наилучшее” (τὸ ἄριστον).

Что говорится в народе бесследно не канет...⁷⁵

Но поскольку “природа” и “наилучшее состояние” у людей и животных разные (и суть разные, и кажутся), то они ищут не одинакового удовольствия, хотя, конечно, все – удовольствия. А может быть, они ищут не того удовольствия, о котором думают и говорят, но именно того [истинного]. Ибо все по природе имеет нечто божественное. Но именно телесные удовольствия завладели именем удовольствия, потому что люди чаще всего с ними сталкиваются и все им причастны. И вот, вследствие того, что только они одни известны, и считается, что только они и существуют.

(1154a1) Но очевидно и то, что если удовольствие не есть благо и не есть деятельность, то счастливый не будет жить с удовольствием: чего ради ему нужно удовольствие, если оно не благо? Можно ведь [быть счастливым] и живя в страданиях. Страдание же не будет ни злом, ни благом, если удовольствие не благо. Тогда зачем же его избегать? Получается, в жизни человека добродетельного не будет удовольствий, если не будет удовольствия в том, что он делает.

ГЛАВА 14

(1154a8) Тем философам, которые учат, что по крайней мере некоторые удовольствия весьма достойны избрания (например, “прекрасные” удовольствия), но отнюдь не телесные и не те, о которых говорилось в связи с распущенным, следовало бы изучить вопрос о телесных удовольствиях. В самом деле, отчего противоположные телесным удовольствиям страдания порочны? Ведь злу противоположно благо⁷⁶.

⁷³ *Аноним* (454.28–30): “Если она приводит и полезна для счастья, тогда называется удачей, и она тогда будет похвальна, если же не приводит, когда она чрезмерна, она уже не называется удачей, и она не похвальна”.

⁷⁴ Согласно *Анониму* (454.31–37), у Аристотеля сказано “животные и дети”, и слова Аристотеля полемически направлены против тех, кто считает, что удовольствие не может быть благом на том основании, что к нему стремятся животные и дети. Аристотель же утверждает, что раз к удовольствию все стремятся (πάντα ἐφίεται), то оно благо именно поэтому.

⁷⁵ *Гесиод*. Труды и дни, ст. 763. Продолжение стиха: (т.е. глас народа – глас божий).

⁷⁶ Опираясь на комментарий *Анонима*, можно так сформулировать эту апорию (причем мы не принимаем конъектуру λῶς (Coraes, принято у Rachham’a) и отставляем рукописное τοῖς): эта апория возникает у тех философов, которые учат, что если есть такие удовольствия, которые нужно избирать и которые хороши, то это удовольствия души, а не тела (т.е. удовольствие от безмерной еды и питья), и не

(1154a11) В том ли смысле необходимые удовольствия хороши, что отсутствие зла уже хорошо? Или они хороши до известной степени?⁷⁷ Ведь при одних состояниях и движениях души невозможен избыток по отношению к лучшему, и здесь невозможен избыток удовольствия⁷⁸, а при других избыток возможен, и здесь возможен также избыток удовольствия. Но в телесных благах избыток возможен, и порочный человек порочен потому, что ищет избыточных, а не необходимых удовольствий (всем в известной степени приятны и кушанья, и напитки, и любовные наслаждения, но не в должной степени⁷⁹). А со страданием все наоборот, ибо дурной человек избегает не чрезмерного страдания, а страдания вообще, ведь страдание как таковое не противоположно избытку [удовольствия], разве только для того, кто ищет именно избытка удовольствия.

(1154a22) Поскольку нужно не только установить истину, но и причину заблуждения (ведь это доставляет уверенность: когда хорошо обосновано, отчего истиной кажется то, что истиной не является, то увеличивается доверие к истине), постольку нужно определить, почему телесные удовольствия кажутся достойными избрания.

(1154a26) Прежде всего, конечно, потому, что они перебивают страдание; поэтому при чрезмерных страданиях люди словно лекарства ищут удовольствия чрезмерного и вообще телесного. Удовольствия оказываются самыми мощными лекарствами, недаром их так преследуют: ведь рядом со своей противоположностью удовольствие особенно заметно. (И удовольствие не считается благом (οὐ σπουδαῖον) благодаря двум названным выше обстоятельствам: одни

такие, в которых невоздержен невоздержный (удовольствия сексуальные), – но тогда возникает вопрос: почему же страдания, которые противоположны этим [телесным] удовольствиям порочны (ποῦνηρα)? Раз телесные страдания – это плохо, следовательно, телесные наслаждения должны быть хотя бы в каком-то смысле хороши, раз злу противоположно благо. А они говорят, что телесные удовольствия вовсе не хороши. Далее Аристотель решает эту апорию, считая хорошими необходимые удовольствия, когда они в меру.

⁷⁷ Аноним замечает: ἐτέρα λύσις, ἥτις καὶ κρείττων (456.12). И далее: “ибо есть, пить и заниматься делами любовными хорошо тогда, когда все это в меру, а избыточно и неумеренно – плохо”.

⁷⁸ Аноним (456.16–18): “Например, для способности созерцать избыток невозможен (и если кто чересчур много размышляет, его за то хвалят), поэтому и в удовольствии, возникающем от созерцания и мышления, нет избытка”.

⁷⁹ Слова Аристотеля ἀλλ’ οὐχ ὡς δεῖ современные и древние интерпретаторы понимают по-разному. Современные (Rackham, Радлов, Н.Б.) считают, что в первой части фразы подразумевается, что “всем” перечисленное приятно “каким-то образом” (πῶς), и далее их перевод пуждается в конъектуре: Н.Б. вставляет: “но не [всегда] как следует”, Рэкхам – “но не [все] как должно” (так же у Радлова, только без квадратных скобок). Аноним (456.36–37) толкует первую часть в том смысле, что все неумеренно (πῶς, ἥτοι ὑπερβολικῶς καὶ ἀμέτρως) наслаждаются телесными наслаждениями “не должным образом”.

удовольствия суть проявления (πράξεις) дурной природы, – дурной или от рождения, как у животных, или от привычки, каковы удовольствия людей порочных, – другие же удовольствия суть лекарства, когда бывает лишенность [необходимого]⁸⁰. Однако быть во всяком случае лучше, чем становиться. Эти [удовольствия] сопровождают процесс восполнения, поэтому они хороши лишь привходящим образом⁸¹.)

(1154b2) Вторая причина, по которой их преследуют, – в том, что для всех, кто не способен радоваться другим удовольствиям, телесные удовольствия являются сильнейшими (σφοδραί) (некоторые, например, сами в себе разжигают жажду)⁸²: когда это безвредные желанья⁸³, тут осуждать не за что, когда же вредные – то это все плохо. А все дело в том, что у таких людей нет никаких других радостей, и большинству людей состояние, когда нет ни [удовольствия], ни [страдания], тягостно по самой природе (ибо живое существо всегда чем-то занято (ἀεὶ λονεῖ), об этом свидетельствуют и натурфилософы: зрение и слышание болезненны, но мы к этому привыкли, как они говорят⁸⁴). Подобным образом и в юности из-за роста организма мы словно во хмелю⁸⁵, поэтому юность и приятна. Все люди темпераментные (μελαγχολικοί) по своей природе нуждаются в постоянном врачебном наблюдении, ведь тело их всегда исполнено страдания из-за [высокой] температуры (κρῆσις), поэтому у них постоянно сильнейшие влечения. Удовольствие же изгоняет страдание, будь оно противоположно страданию, или какое угодно

⁸⁰ Ср. Аноним (458.3–4): Лекарство здесь – это восполнение естества (ἀναπληρώσεις φύσεως), то есть наполнение желудка пищей (при голоде) или водой (при жажде), что и доставляет удовольствие.

⁸¹ Аноним (458.5–9): “Другие же из этих удовольствий появляются при достижении желаемого и исполнении замыслов и желаний. Например, если я замыслил и очень хочу любовной связи, то когда исполню желание и свой замысел, то мне приятно. Так что телесные удовольствия по этой причине не могут быть названы благами, или хорошими, в собственном смысле, но только привходящим образом”. Аргументы, которые излагает здесь Аристотель, принадлежат тем, кто считает всякое удовольствие дурным. И второй из аргументов состоит в том, что удовольствие само по себе есть становление, восполнение естества, поэтому оно не может быть благом в силу своего изменчивого характера (вероятно, мниси платоников школы Спевсиппа).

⁸² Аноним (458.12): “Некоторые, например, не способны ни к какому занятию, и чтобы не сидеть в полной праздности, им целый день хочется есть, пить и заниматься любовью, и они сами в себе разжигают жажду. Имея хотение пить, целый день едят какие-нибудь соленья, чтобы тем самым больше хотелось пить”.

⁸³ Аноним (458.16–17): “Они безвредны, если умеренны”.

⁸⁴ Аспасий указывает в своем комментарии на Анаксагора, который считал, что “животное всегда страдает от чувственных ощущений” (156.14).

⁸⁵ Аноним (458.36–38): “[Люди молодые] хотят есть и пить целый день, чтобы их плоть быстрее увеличивалась и они быстрее росли и становились крепче. Они подобны пьяным, которые чем больше пьянеют, тем больше жаждут выпить и горячатся”.

другое, лишь бы было достаточно сильным. По этой причине невоздержные и становятся порочными⁸⁶.

(1154b15) Но есть и такие удовольствия, которые не связаны со страданием, и для них нет избытка. Они относятся к приятному по самой природе, причем не привходящим образом. Я называю приятным привходящим образом то, что приятно как исцеление [от боли]. Действительно, исцеление, по-видимому, потому доставляет удовольствие, что оно сопутствует действию того, что остается здоровым (τοῦ ὑπομένοντος ὑγιούς) [в живом организме]⁸⁷. А по природе приятно то действие, которое соответствует действию своей природы.

(1154b20) Не всегда нам приятно одно и то же, ибо наша природа не является простой, но содержит и нечто иное (благодаря чему мы и смертны⁸⁸). Так что если одно из двух что-то делает, для другого это против его природы. Когда же достигается равновесие, то это действие кажется ни приятным, ни неприятным. А если бы природа наша была проста, для нее всегда одно и то же действие было самым приятным. Поэтому бог всегда услаждается единым и простым удовольствием. Ибо есть не только деятельность движения, но и деятельность неподвижности, и удовольствие сильнее в покое, чем в движении⁸⁹. По

⁸⁶ Аспасий (156.17–22): “Например, страданию от жажды противоположно удовольствие от питья или же любое другое, лишь бы было сильным, – так, порой приятный звук (ἄχοῆς ἡδονή) изгоняет жажду, когда мы в высшей степени наслаждаемся песнопениями или какими-то другими мелодиями. И поэтому люди и становятся невоздержными: чтобы совсем не испытывать страдания и боли, они придумывают себе все новые величайшие и бурные удовольствия”.

⁸⁷ Аноним (459.26–37) толкует, что в данном случае под “исцелением”, сопровождающим принятие пищи, надо понимать “наполнение пищей желудка”, и этот процесс есть действие здоровой питающей способности (θρεπτικῆς δυνατότητας): “остающейся” (ὑπομένοντος) она названа потому, если живое существо лишит всех его чувственных органов, то если у него исчезнет способность чувствовать, видеть и исчезнут все чувственные способности, все же останется одна питающая способность, и животное будет жить только питанием.

⁸⁸ Аноним (459.26–37) вполне традиционно считает, что “сложность” человеческой природы в том, что она состоит не из одной только души, но также и из тела, и благодаря телу мы смертны. Поэтому не может быть, чтобы одно и то же было приятно и душе, и телу: душе приятно ее действие, мышление, а другой (телесной) природе это противоположно и доставляет страдание. Аспасий (156.6–10), напротив, полагает, что тем самым Аристотель указывает, что наше тело состоит не из одного телесного элемента, но из множества, так что если что-то будет действовать по своей природе, для другого это будет против природы, например: горячее весьма воздействует на холодное, и это противоположности, а когда все качества уравниются, то кажется, что нет ни удовольствия, ни страдания. Ср. также *примеч.* 81 в изд. Н.Б.

⁸⁹ Аспасий (157.12–20): “Поэтому и высший бог вечно услаждается одним простым удовольствием, ведь природа и сущность его – просты. Поскольку было сказано, что удовольствие есть деятельность, предполагалось, что это деятельность движения, то есть это дело движения. Но высший бог неподвижен, и [Аристотель] говорит, что существует деятельность не только движения, но и неподвижности. Ибо эта деятельность есть некий вид и совершенство. Оттого и удовольствие сильнее в покое, чем в движении: самое сладкое и истинное удовольствие у того, кто пребывает всегда тем же самым и вечно созерцает прекрасное (ἀεὶ περὶ τὴν τῶν καλλίστων θεωρῶσαν ἐνεργεῖν)”.

словам поэта, “перемена слаще всего”, однако это в силу известной испорченности (πονηρία). Подобно тому как испорченный человек переменчив, так же переменчива и природа, нуждающаяся в переменах, ведь она не проста и не разумна в подобающей мере (ἐλιεικίης).

(1154b32) Итак, о воздержности и невоздержности, а также об удовольствии и страдании сказано. Сказано, что есть каждое из них и в каком смысле одни из них хороши, а другие дурны. Остается теперь сказать о дружбе.

ПРОБЛЕМА СМЕШЕНИЯ В АНТИЧНОМ КОНТИНУАЛИЗМЕ

(к реконструкции учения Хрисиппа о слиянии)

А.И. Щетников

Существование смешанных между собой тел – это очевидность, и почти все, кто философски подходил к изучению природы и природных процессов, принимались искать причину смешения; однако поиск ее труден, и поэтому у всех были разные объяснения.

Александр Афродисийский. О смешении и росте 214.11–15

ПЕРВЫЙ КРУГ ОБСУЖДЕНИЯ: АНАКСАГОР, ДЕМОКРИТ, АРИСТОТЕЛЬ

Первым из античных философов тему смешения веществ стал систематически разрабатывать Анаксагор (497–428 до н.э.). В континуалистской физике Анаксагора важнейшую роль играет учение о *подобочастных* (ὁμοιομερῆ), согласно которому (а) все тела являются бесконечно делимыми; (б) всякая часть однородного тела подобна целому: часть золота является золотом, часть воды – водой; (в) всякое тело представляет собой смесь бесконечного числа бесконечно делимых элементов, мы же называем его “золотом” или “водой” по преобладающему элементу¹. Для континуалистского учения возникновение и существование смешанных тел представляет собой значительную теоретическую проблему. Детальному обсуждению этой проблемы посвящена настоящая статья. Здесь же мы ограничимся

¹ Чтобы пояснить, как тело конечных размеров может содержать бесконечное число элементов, построим следующий модельный пример. Пусть некоторое тело состоит на $\frac{1}{10}$ из элемента А, на $\frac{1}{100}$ из элемента А', на $\frac{1}{1000}$ из элемента А'', и т.д.; тогда любой элемент из бесконечной последовательности {А, А', А'', ...} войдет в состав этого тела. Эта математическая конструкция детально обсуждается ниже.