

АРІСТОТЕЛЬ (384–322 рр. до н. е.) – найвідоміший мислитель Давньої Греції. У 17-річному віці прибув до Афін, став учнем Платона. Згодом він стає вчителем сина македонського царя Філіпа II Олександра.

Арістотеля визнано першим, хто здійснив систематичне дослідження праць попередніх мислителів. Тому його називають першотворцем історії філософії. Найбільшу частину своїх праць він присвячує проблемам метафізики – науки про суще. Становлення Арістотеля як філософа відбувалося шляхом вирішення розв'язання проблем, що виникали під час осмислення надбання його вчителя Платона. Критика Арістотелем Платона у суспільній свідомості набула істотного значення у вигляді афоризму: "Платон мені друг, але істина – дорожка". Аналізуючи проблеми платонівської філософії, він усвідомлює, що причина, сутність речей, загальне не може існувати окремо від одиничних речей. Тому треба, урахувавши цю обставину, розв'язати порушену ще Сократом проблему неможливості існування загального як індивідуального, за умови, що загальне не може існувати окремо від одиничного, індивідуального.

Розв'язання цієї фундаментальної проблеми Арістотель здійснив шляхом розвитку поняття "матерія". Він розуміє матерію як пасивний "матеріал" буття, і тому вона може тільки мислитися. Матерія безпосередньо причетна до спричинення кожної речі, дана в чуттях річ завжди існує в якомусь матеріалі, а ідеї, поняття не мають матеріальності. Реальне ж існування матеріалу дійсності відбувається тільки у конкретних формах. Отже, безпосередньою причиною речі може бути форма. Форма реально існує тільки в тому чи іншому матеріалі – матерії, але не залежить від того, яка саме матерія оформлена. Тому форма визначається як сутність усіх речей, вона незмінна, вічна, цілком подібна до платонівських ідей, тільки не існує відокремлено від матерії (форма лише незалежна від конкретної матерії). Таке розв'язання проблеми загального та індивідуального породжує нову філософську проблему: яким чином матерія і форма поєднуються у кожному конкретному випадку? Цю проблему Арістотель розв'язує шляхом залучення понять "можливість" і "дійсність". Матерія постає носієм можливостей, а форма – дійсності. Таким чином, матерія в Арістотеля залишається поняттям про небуття, як це було у Платона.

Філософське вчення Арістотеля можна розділити на три частини: теоретичну, практичну й поетичну. Теоретична філософія вивчає загальні начала буття і знання за допомогою інтелектуального споглядання. Їй відповідають такі науки, як метафізика, фізика і математика. Практична філософія вивчає начала, якими людина керується у своїй моральній і політичній діяльності. Відповідні науки – етика, економіка, політика. Творчі науки включають в себе поетику і риторіку. З творів Арістотеля до теоретичної філософії належать "Фізика", "Метафізика", "Про душу"; до практичної – "Нікомахова етика", "Політика". Саме практична філософія Арістотеля й представлена в нашій хрестоматії.

Особливе місце у творчості Арістотеля посідають логічні твори, або "Органон". Хоча сам термін "логіка" Арістотелю не належить, але саме він створив цю науку як галузь гуманітарного знання. Логічні трактати Арістотеля були об'єднані його першим видавцем Андроніком Родоським під загальною назвою "інструментальних книг" або "Органон".

АРІСТОТЕЛЬ

НІКОМАХОВА ЕТИКА КНИГА ДРУГА

1 (I). 1103a [14] Таким чином, за наявності добродетельності двох [видів], як мислительної, [15] так і етичної, мислительна виникає і зростає здебільшого завдяки навчанню (εκ διδασκαλίας), і саме тому потребує досвіду та часу, а етична (ηθική) на-

роджується звичкою (εξ ἔθους), звідки й отримала назву: від *етос* при невеликій зміні [букви].

Звідси ясно, що жодна [20] з етичних добродетей не народжується в нас за природою, бо все природне не може привчатися (εθίζεται) до чого б то не було. Так, камінь, який за природою падає вниз, не привчиш підійматися вгору, привчай його, підкидаючи вгору, хоч тисячу разів; а вогонь не [привчиться рухатися] вниз, і ніщо інше, маючи за природою певний [образ існування], не привчиться до іншого.

Отже, не від природи й не всупереч природі існують у нас добродетності, але придбати їх для нас [25] природно, завдяки ж привчанню (δια του ἔθους) ми в них удосконалюємося.

Далі, [все] те, чим ми володіємо за природою, ми отримуємо спочатку [як] його можливості (τας δυνάμεις τούτων), а вже потім здійснюємо насправді (τας ενεργείας αλοδίδομεν). Це пояснює приклад з відчуттями (ελί των αισθήσεων). Адже не від частого вглядування чи вслухування ми отримуємо відчуття [зору та слуху], а [30] зовсім навпаки: маючи відчуття, ми ними скористалися, а не те щоб скориставшись – знайшли. А ось добродетності ми набуваємо, здійснивши (ενεργήσαντες) [щось] раніше, так само як і в інших мистецтвах. Адже коли щось треба робити, пройшовши навчання (μαθόντας ποιείν), то вчимося ми, роблячи це (ποιούντες μαθάνομεν); наприклад, будуючи будинки, стають будівничими, а граючи на кіфарі – кіфаристами. Подібним же чином, діючи справедливо, ми стаємо справедливими (δίκαιοι), розсудливо – розсудливими (σώφρονες), а мужньо – мужніми (ανδρείοι).

Засвідчується (μαρτυρεί) це й тим, що відбувається в державах (εν τοις πόλεσιν): адже законодавці (νομοθέται), привчаючи [до законів] громадян (τους πολίτας), роблять їх добрими (αγαθούς), і таке бажання всякого [5] законодавця; а хто не досягає успіху [в привчанні] – не досягає мети, і цим відрізняється добрий державний устрій (αγαθή πολιτεία) від державного устрою поганого (πολιτείας φαύλης).

Далі, усяка добродетність, так само як і [всьяке] мистецтво, і виникає й знищується з одного й того ж і завдяки одному й тому ж. Адже граючи на кіфарі, стають і добрими (αγαθοί) і поганими (κακοί) кіфаристами. Так само (ανάλογον) – [добрими й поганими] будівничими [10] і всіма іншими [майстрами], адже, добре будуючи, стануть добрими архітекторами, а будуючи погано – поганими. Якби це було не так, то не було б потреби і в навчанні, а всі так би й народжувалися добрими або поганими [майстрами].

Так само і з добродетністю: адже, вступаючи в ділові стосунки [15] із людьми, одні з нас стають людьми справедливими (δίκαιοι), а інші несправедливими (οδικοί); діючи ж серед небезпек і привчаючись до страху чи до відваги, одні стають мужніми, а інші – боязкими. Те саме стосується і потягів (περί τας επιθυμίας), і гніву: одні стають розсудливими й витриманими, інші – розбещеними й [20] гнівливими, тому що поводяться по-різному. Одним словом, [повторення] однакових вчинків породжує [відповідні етичні] устої (αἱ ἔξεις).

Тому-то й треба визначити якості діяльностей (τας ενεργείας ποιας): відповідно до їхніх відмінностей розрізняються й устої. Так що зовсім не мало, а дуже багато, можливо навіть усе, залежить від того, до чого саме привчатися [25] з самого дитинства (εκ νέων).

2 (II). Таким чином, оскільки нинішні [наші] заняття не існують, як інші, задля споглядання (адже ми проводимо дослідження не для того, щоб зрозуміти, що таке доброчесність, а щоб стати чеснотливими (αγαθοί), інакше від них не було б жодної користі), остільки необхідно уважно розглянути те, що стосується вчинків, а саме – як [30] потрібно їх здійснювати (πώς πρακτέον αúτας); вони ж бо, як ми вже сказали, є визначальними, і від того, які вони, залежать устої.

Отже, чинити згідно з вірним судженням (κατά τον ορθόν λόγον πρόίττειν) – це загальне правило (το κοινόν), і ми приймемо його за основу, а поговоримо про нього пізніше, як і про те, що таке правильне судження (Ορθός λόγος) і як воно співвідноситься з іншою доброчесністю.

1104a. Умовимося, однак, заздальгідь, що давати будь-яке [визначення] вчинкам краще в загальних рисах і не точно (τύψ και ουκ ακριβώς), згідно зі сказаним на початку, що [точність] визначень необхідно співвідносити із предметом (κατά την ύλην). Адже в усьому, що пов'язане з учинками та їхньою користю (τα συμφέροντα), немає нічого раз і назавжди визначеного, [5] так само, як і [в питаннях] здоров'я. Якщо таким є визначення загального (του καθόλου λόγου), то ще більш неточні визначення окремого (περί των καθ' έκαστα λόγος). Адже окремі випадки не може передбачити жодне мистецтво і відомі прийоми [ремесла]; навпаки, ті, що здійснюють учинки, завжди повинні самі мати на увазі їхню доцільність і своєчасність, так само як це вимагається від лікарського мистецтва чи від [10] мистецтва кораблеводіння (της κυβερνητικής).

І все ж, хоч це й так, слід спробувати зарадити справі. Передусім слід уявити собі те, що вони [доброчесності] за своєю природою такі, що недостача (ή ένδεια) і надлишок (ή υπερβολή) їх гублять, так само як ми це бачимо на прикладі тілесної сили та здоров'я (адже для неочевидного слід користуватися очевидними прикладами. [15] Дійсно, для тілесної сили згубні і надмірні заняття гімнастикою, і недостатні, подібно до того, як питво і їжа при надлишку і недостачі гублять здоров'я, тоді як все це в міру (τα σύμμετρα) і створює його, і збільшує, і зберігає. Так само і з розсудливістю, і з мужністю, і з іншими доброчесностями. [20] Хто всього уникає, усього боїться, нічому не може протистояти – той стає боязким, а хто нічого взагалі не боїться й іде на все – [той стає] сміливцем. Так само і вкушаючи від усякого задоволення і від жодного не утримуючись, стають розбещеними, а сторонячись, як неотесані (οι αγροίκοί), усякого задоволення, – якимись нечутливими (αναίσθητος τις). [25] Отже, надлишок (ή υπερβολή) і недостача (ή έλλείψις) згубні для розсудливості і мужності, а середина (ή μεσότης) – благодворна.

Але доброчесності не тільки виникають, зростають і гинуть завдяки одним і тим же [діям] і через одні і ті ж [дії], але й діяльності [згідно з доброчесністю] будуть

залежати від них же. Так буває і з іншими [30] речами, більш очевидними, наприклад із тілесною силою: її створює щедре харчування і заняття важкою працею, а справиться з цим найкраще, очевидно, сильна людина. І з доброчесностями так. Адже утримуючись від задовольень, ми стаємо розсудливими, а стаючи такими, здатні найкраще від них утримуватися. Так і з мужністю: привчаючись 1104b зневажати небезпеки і не відступати перед ними, ми стаємо мужніми, а ставши такими, найкраще зможемо протистояти небезпекам.

(III). Ознакою [тих чи інших етичних] устоїв слід уважати породжуване справами задоволення чи [5] страждання (ηδονή ή λύπη). Адже той, хто, утримуючись від тілесних задовольень, радіє (χαίρων) цьому, той розсудливий (σώφρων), а хто засмучується – розбещений (ακόλαστος); так само як той, хто з радістю протистоїть небезпекам чи принаймні не страждає від цього – мужній, а страждає [від цього] – боязкий. Адже етична доброчесність позначається в задоволеннях і стражданнях: бо якщо погані вчинки [10] ми скоюємо задля задоволення, то й від прекрасних вчинків ухиляємося через страждання.

Ось тому, як говорить Платон, із самого дитинства треба спонукати (δει ήχθαί) до того, щоб радіти і страждати належному (Οίς δει); саме в цьому полягає правильне виховання (Ορθή παιδεία).

Далі, якщо доброчесності пов'язані зі вчинками і пристрастями, а всяка пристрасть і всякий учинок супроводжуються задоволенням або стражданням, то [15] вже тому, мабуть, властива доброчесність пов'язана із задоволеннями та стражданнями. На це вказують і покарання (κολάσεις), бо це своєрідні ліки (ιατρείαι τινές), а ліки за своєю природою протилежні [захворюванню].

Крім того, як ми сказали раніше, усякий склад душі (πάσα ψυχής έξις) виявляє себе [20] стосовно до того і в зв'язку з тим (προς ταύτα και περί ταύτα), що здатне поліпшувати його і погіршувати: стають-бо поганими (φάυλοι) через задоволення і страждання, коли їх домагаються й уникають, причому або не того, чого належить, або не так, як належить, або [неправильно] в якомусь ще значенні. Ось чому доброчесність визначають навіть як деяку безпристрасність (ή απάθεια) [25] і безтурботність (ή ηρεμία). Але це [визначення] не годиться, тому що не вказується як, коли і за яких ще обставин [належить бути такими].

Отже, основоположне [визначення таке]: [етична] доброчесність (ή αρετή) – це здатність чинити найкращим чином [у всьому], що стосується задовольень і страждань, а зіпсутість (ή κακία) – це її протилежність. Це ж, виявляється, очевидно, ще й з [30] наступного. Три [речі] ми обираємо і трьох уникаємо: перші три – це прекрасне, корисне і таке, що дає задоволення, а другі протилежні цьому – ганебне, шкідливе, такі, що завдають страждань; у всьому цьому чеснотливий (αγαθός) чинить правильно (κατορθωτικός εστί), а поганий (δε κακός) помиляється (αμαρτητικός εστί), причому передусім щодо задоволення. Адже саме воно є загальним [35] для живих істот і супроводить [нас] у всьому тому, що підлягає обранню 1105a: адже і прекрасне, і корисне також здаються такими, що приносять задоволення.

Крім того, [почуття задоволення] із дитинства виховується в нас і зростає разом із нами, і тому важко позбутися цієї пристрасті, якою пронизане [все] життя. [Так що в наших] вчинках мірилом нам служать (κανονίζομεν τός πράξεις) – одним більше, іншим менше – [5] задоволення і страждання. Тому всі наші заняття мають бути присвячені цьому: адже для вчинків дуже важливо, добре (ευ) чи погано (κακώς) насолоджуються (χαίρειν) і страждають (λυείσθαι).

Крім того, як сказав Геракліт, із задоволенням боротися важче, ніж із шалом (θυμός), а мистецтво і доброчесність завжди народжуються там, де важче, [10] адже в цьому випадку досконалість (то ευ) коштує більшого. Так що ще й тому із задоволеннями та стражданнями пов'язано все, з чим мають справу і доброчесність, і наука про державу; дійсно, хто добре (ευ) справляється [із задоволенням і стражданнями], буде чеснотливим (αγαθός), а хто погано (κακώς) – поганим (κακός). Отже, домовимося, що [етична] доброчесність має справу із задоволеннями і стражданнями, і що вона зростає [15] завдяки тим вчинкам, завдяки яким вона виникла, але вона гине, якщо цих вчинків не робити, і що діяльність її пов'язана з тими ж вчинками, завдяки яким вона виникла.

3 (IV). Можливо, хтось запитає, що ми маємо на увазі, стверджуючи, неначе справедливими треба ставати, діючи справедливо, а розсудливими – діючи розсудливо: адже якщо діють справедливо та розсудливо, то вже і справедливі, і розсудливі [20], так само, як ті, хто займається граматиною і музикою, суть граматисти і музиканти.

Чи, може, і в мистецтвах усе не так? Справді, можна зробити щось грамотно і випадково, і за чужою підказкою, але [істинним] граматиком буде той, хто, роблячи щось грамотно, робить це як граматик, тобто згідно з [25] граматичним мистецтвом, що міститься в ньому самому (εναίχο).

Більш того, випадок із мистецтвами не схожий на випадок із доброчесностями. Досконалість (то ευ) мистецтва – у самих його витворах, бо досить того, щоб вони володіли певними якостями; але здійснюване згідно доброчесності не тоді справедливе [30] чи розсудливе, коли воно має ці якості, а коли [саме це] здійснення має певну якість: по-перше, воно свідоме (ειδώς), по-друге, якщо воно обрано (προαρούμενος) і обрано задля нього самого, і, по-третє, воно упевнене (βεβαίως) і стійке (αμετακίνητος). Ці умови, за винятком самого 1105b знання (то ειδέναι), не беруться до уваги (ου συναριθμείται) при опануванні (προς το έχειν) іншими мистецтвами. А при опануванні доброчесністю знання означає мало чи й зовсім нічого (ουδέν ή μικρόν), тоді як інші умови – багато, навіть усе, коли вже [справедливість і розсудливість] народжуються при частому повторенні справедливих і [5] розсудливих учинків.

Отже, учинки (τα πράγματα) називаються справедливими і розсудливими, коли вони такі, що їх могла б здійснити розсудлива людина, а справедливий і розсудливий не той, хто [просто] здійснює такі [учинки], але хто здійснює їх так, як роблять це люди справедливі і розсудливі.

Так що правильно сказано, що завдяки справедливим учинкам (εκ του τα δίκαια πράττειν) людина стає [10] справедливою, а завдяки розсудливим – розсудливою: без таких учинків (εκ δε του μη πράττειν ταῦτα) годі й сподіватися стати чеснотливим (αγαθός). Однак у більшості своїй люди (πολλοί) нічого такого не роблять, а вдаються до розмірковування і думають, що, займаючись філософією, стануть таким чином добродішними (σπουδαίοι). Щось подібне роблять для недужих ті, що уважно слухають лікарів, але нічого з їхніх розпоряджень [15] не виконують. Бо так само як тіла при такому лікуванні не будуть здорові, так і душа тих, хто так філософує.

4 (V). Після цього слід розглянути, що таке добродішність (αρετή). Оскільки [20] в душі бувають три [речі] – пристрасті (τα πάθη), здатності (αι δυνάμεις) і устої (αι ἐξεις), то добродішність, очевидно, співвідноситься з однією з цих трьох речей. Пристрастями, [або переживаннями], я називаю потяг (η ελιθυμία), гнів (η οργή), страх (ο φόβος), відвагу (το θάρσος), заздрість (το φθόνος), радість (η χαρά), любов (η φιλία), ненависть (το μίσος), тугу (λόθος), заздрість (το ζήλος), жалість (το ἔλεος) – узагалі [все], чим супроводжується задоволення (η ἡδονή) чи страждання (η λύπη). Здатності – це те, завдяки чому ми вважаємося підвладними цим пристрастям (παθητικοί), завдяки чому нас [25] можна, наприклад, розгнівати, чи примусити страждати, чи розжалобити. Етичні устої, [чи склад душі], це те, унаслідок чого ми добре чи погано (ευ ή κακώς) володіємо [своїми] пристрастями, наприклад гнівом: якщо [гніваємося] шалено (σφοδρώς) або мляво – то володіємо погано, якщо тримаємося середини – то добре. Точно так і з усіма іншими пристрастями.

Отже, ні добродішності (αι αρεται), ні вади (αι κακια) не є пристрасті, тому що [30] за пристрасті нас не називають ні добродішними, ні поганими, за добродішності ж і вади називають, а також тому, що за пристрасті нас ні хвалять, ні гудять (адже не хвалять за страх і не гудять за гнів взагалі, але за якийсь [невний]). І 106а А ось за добродішність і вади ми гідні і похвали, і осуду.

Крім того, гніваємось і боїмося ми не навмисно (απροαιρέτως), а добродішності – це, навпаки, деякий свідомий вибір (προαιρέσεις τινές), або вони його передбачають. До того ж, у зв'язку з пристрастями кажуть [5] про рухи [душі], а в зв'язку з добродішностями й вадами – не про рухи, а про якісь схильності (ου κινείσθαι αλλά διακείσθαι πως). Тому-то добродішності – це не здатності: адже нас не вважають ні чеснотливими (αγαθοί), ні поганими (κακοί) за здатність взагалі що-небудь витерпіти (πάσχειν), і нас не хвалять за це і не засуджують. Крім того, здатності в нас від природи, а добрими чи поганими [10] за природою ми не буваємо. Раніше ми вже сказали про це. Оскільки ж добродішності – це не пристрасті і не здатності, то виходить, що це устої.

Отже, що є добродішність, по родовому поняттю (τω γένει) сказано.

5 (VI). Однак треба не тільки сказати, що добродішність – це [етичні] устої, але й [сказати], [15] які вони. Таким чином, слід сказати, що всяка добродішність і надає досконалості тому, добродішністю чого вона є, і додає досконалості справі, що виконується ним. Наприклад, добродішність ока робить добродішним (σπουδαίος) і

око і його справу (το έργον), бо завдяки доброчесності ока ми добре бачимо. Подібним чином і доброчесність коня робить коня доброчесним (σπουδαίος), [20] добрим (αγαθός) для перегонів, для верхової їзди та для протистояння ворогам на війні.

Якщо так воно є в усіх цих випадках, то й доброчесність людини – це, мабуть, такий склад [душі], за якого відбувається становлення доброї людини і за якого вона добре виконує свою справу. Яка це справа, ми вже сказали, а крім того, [25] це стане ясным, коли ми розглянемо, яка природа доброчесності.

Отже, у всьому безперервному і ділимому можна взяти частини великі, менші і рівні, причому або стосовно один до одного, або стосовно до нас; а рівність (το ίσον) – це деяка середина (μέσον τι) між надлишком і нестачею.

Я називаю серединою речі (του πράγματος μέσον) [30] рівновіддалене від обох країв, причому ця [середина] одна і для всіх однакова. Серединою ж стосовно до нас я називаю те, чого не є ні надмірно, ні недостатньо: така середина не одна і не однакова для всіх. Так, наприклад, якщо десять багато, а два мало, то шість приймають за середину: адже наскільки шість більше двох, настільки ж менше десяти, а це і є [35] середина за арифметичною пропорцією (κατά την αριθμητικήν αναλογία ν).

Але не слід розуміти (ληπτέον) так середину стосовно до нас. Адже якщо їжі на десять мін багато, а на 1106b дві – мало, то наставник у гімнастичних вправах (ο αλείπτης) не замовлятиме [їжі] на шість мін, тому що й цього для цієї людини може бути [дуже] багато або [дуже] мало. Для Мілона цього мало, а для початківця – багато. Так і з бігом і боротьбою. Тому надлишку і нестачі всякий [5] знавець (πάζ επιστήμων) уникає, шукаючи середини і обираючи для себе [саме] її, причому середину не самої речі, а середину для нас.

Якщо ж усяка наука успішно здійснює свою справу (τον έργον) таким ось чином, тобто прагнучи до середини [10] і до неї ведучи свої результати (τέχ έργα) (звідки звичай говорити про справи, виконані досконало, "ні відняти, ні додати", маючи на увазі, що надлишок і нестача згубні для досконалості (το ευ), а дотримування середини – рятівне, причому добрі (αγαθοί) майстри, як ми стверджуємо, працюють з оглядкою на це [правило]), то й доброчесність, яка, так само як [15] природа, і точніше і краще мистецтва будь-якого [майстра], буде, мабуть, попадати в середину.

Я маю на увазі (λέγω) етичну доброчесність (την ήθικήν), бо саме вона позначається на пристрастях і вчинках, а тут і виникає надлишок, нестача і середина. Так, наприклад, у страху і відвазі, у потягу, гніві і жалю, [20] і взагалі в задоволенні і в стражданні, можливе і "більше" і "менше", а і те і інше – не добре (ουκ ευ). Але все це – у належний час, за належних обставин, стосовно належного предмета, за для належної мети і належним чином – є середина і найкраще (άριστον), що якраз і властиво доброчесності.

Точно так і в учинках буває надлишок, нестача і середина. Доброчесність проступає в пристрастях [25] і вчинках, а в цих останніх надлишок – це огріх, і нестачу [теж не похвалять], тоді як середина похвальна і успішна; а і те і те прираховують до доброчесності.

Доброчесність, таким чином, є деяке дотримання середини (με-σότης τις); принаймні, вона існує остільки, оскільки її досягає.

Додамо до цього, що погрішувати (ἀμαρτάνειν) можна багатьма способами (бо зло (το κακόν), як образно висловлювалися [30] піфагорійці, належить безмежному (του αλείρου), а благо (το αγαθόν) – кінченному (του πεπερασμένου), тоді як чинити правильно (κατορθούν) можна тільки одним-єдиним способом (недаремно перше легке, а друге важке, адже легко хибити, важко влучити). У цьому, отже, причина тому, що надлишок і недостача властиві зіпсутості (της κακίας), а дотримання середини – доброчесності.

[35] Кращі ж бо люди прості, багатогранний порок.

6. Таким чином, доброчесність є свідомо обраний склад (ή έξις προαιρετική) [душі], що полягає в дотриманні середини по 1107а відношенню до нас, причому [середини,] визначеної таким судженням, яким визначить її розсудлива людина (ο φρόνιμος). Середина знаходиться між двома [видами] зіпсутості, один з яких – від надлишку, другий – від недостачі. А ще й тому [доброчесність означає дотримання середини], що як у пристрастях, так і в [5] учинках вади переступають належне або в бік надлишку, або в бік недостачі, доброчесність же [уміє] знаходити середину і її обирає.

Саме тому по суті (κατά την ουσίαν) і по поняттю (κατά τον λόγον), що визначає суть її буття, доброчесність є дотримання середини, а з точки зору вищого блага (κατά το άριστον) і досконалості (κατά το ευ) – дотримання вершини (άκρότης).

Однак не всякий учинок і не всяка пристрасть допускає середину, бо в деяких [пристрастей] у самій назві [10] виражена погана якість (φαυλότης), наприклад: злорадство (ή ελιχαίρεκακία), безсоромність (ή αναίσχυντία), заздрість (ή φθόνος), а з учинків – перелюбство (ή μοιχεία), крадіжка (ή κλοπή), людиновбивство (ή ανδροφονία). Усе це і подібне цьому вважається поганим саме по собі, а не за надлишок чи недостачу, а значить, у цьому ніколи не можна чинити правильно, [15] можна тільки погрішувати (αμαρτανειν); і "добре" або "не добре" неможливо в таких [речах; наприклад, неможливо] перелюбствувати з ким, коли і як слід; узагалі здійснювати який би то не було з таких [вчинків] – значить погрішувати. Будь це не так, можна було б очікувати, що в несправедливих вчинках, боягузстві, розпусті можливі середина, надлишок і недостача [20], адже тоді було б можливо принаймні дотримання середини в надлишку і в недостачі, а також надлишок надлишку і недостача недостачі. І подібно до того як не існує надлишку розсудливості і мужності, тому що середина тут – це якась вершина, так і [у названих вище вадах] неможливе ні дотримання середини, ні надлишок, ні недостача, але, коли так чинять, [25] погрішують. Адже взагалі-то неможливе ні дотримання середини в надлишку і недостачі, ні надлишок і недостача в дотриманні середини.

7 (VII). Треба не тільки дати загальне визначення [доброчесності], але й узгодити його з кожним [її] окремим [виявом]. Справді, у тому, що [30] стосується вчинків, загальні визначення дуже широкі, окремі ж ближчі до істини, адже вчинки – це все

окремі випадки, і [визначення] повинні узгоджуватися з ними. Тепер це слід представити на наступній таблиці.

Отже, мужність (η ανδρεία) – це дотримування середини 1107b між страхом (ο φόβος) і відвагою (ή θάρρη); назви для тих, у кого надлишок безстрашності (ή αφοβία), немає (як і взагалі багато що не має імені), а хто надто відважний – сміливець (το θρασύς), хто надто жахається і недостатньо відважний – боягуз (δειλός).

У зв'язки із задоволеннями (περί ήδονάς) і стражданнями [5] (περί λύπας) (страждання маються на увазі не всі, у меншій мірі і <не в тому ж значенні>, [що задоволення]), дотримування середини – це розсудливість (ή σωφροσύνη), а надлишок – розбещеність (ή ακολασία). Люди, яким би не вистачало [чутливості] до задоволень, навряд чи існують; саме тому для них не знайшлося назви, то ж нехай вони будуть "нечутливі" (οἱ αναίσθητοι).

Що стосується давання (ή δόσις) майна і його придбання (ή λήψις), то дотримування в цьому середини – [10] щедрість (ή έλευθεριότης), а надлишок і недостача – марнотратство (ή ασωτία) і скупість (ή ανελευθερία). Ті, у кого надлишок, і ті, у кого недостача, чинять при [даванні і придбанні] протилежним чином. Дійсно, марнотратник надмірно витрачає і недостатньо придбаває, а в скупого надлишок у придбанні і недостача у витратах. Звичайно, зараз ми даємо визначення [15] в загальному вигляді і в основних рисах, і цим тут задовольняємося, а згодом ми дамо [всьому] цьому більш точні визначення.

Зі ставленням до майна пов'язані й інші схильності. Дотримування середини тут – пишність (ή μεγαλοπρέπεια) (пишний адже не те ж, що щедрий: перший виявляє себе у великому, другий – у малому), а надлишок тут – несмак і банальність [20] (ή άλεπροκαλία καί ή βανασ'ια) і недостача – дріб'язковість (ή μικροπρέπεια). Ці [вади] відрізняються від тих, що співвідносяться зі щедрістю, а чим саме, буде сказано нижче.

Стосовно до честі (ή τιμή) і безчестя (ή άαϊμ'ια) дотримування середини – це величавість (ή μεγαλοψυχία), надлишок іменується якоюсь бундючністю (ή χαννότης), а недостача – приниженістю (ή μικροψυχία).

Подібно до того як, за нашим судженням, щедрість співвідноситься з пишністю, відрізняючись <від неї> тим, що має справу з незначними речами (περί μικρό), так і [25] якась інша схильність співвідноситься з величавістю, оскільки величавість пов'язана з високою честю, а ця схильність – із невисокою. Адже можна прагнути до честі стільки, скільки належить, а також більше чи менше, ніж належить, і той, чиї прагнення надмірні, – честолюбний (φιλότιμος), чиї недостатні – нечестолюбний (αφιλότιμος), той же, хто дотримується середини (μέσος), [30] не має назви (ανώνυμος). Не мають назви і [відповідні] схильності (αἱ διαθέσεις), за винятком честолюбства (ή φιλοτιμία) у честолюбця. Звідси впливає, що крайнощі присуджують собі найменування проміжку і ми іноді називаємо того, хто тримається середини, честолюбним, а іноді нечестолюбним і хвалимо то 1108a честолюбного, то нечестолюбного.

З якої причини ми так робимо, буде сказано згодом, а зараз помірковано про інші схильності застосованим тут способом (κατά τον ύφηγημένον τρόπον).

Можливий надлишок, недостача і дотримування середини у зв'язку із гнівом (περί την οργή), причому відповідні [5] схильності, очевидно, безіменні; і все ж, називаючи витриманою (πράος) людину, що тримається в цьому середини, називатимемо дотримування середини рівністю (πραότης), а з людей крайнощів той, у кого надлишок, нехай буде гнівливим (οργίλος), і його вада гнівливістю (οργιλότης), а у кого недостача – якимсь негнівливим (αόργητός τις), і його недолік – негнівливістю (αοργησία).

Існують ще три [види] дотримування середини, в одному вони подібні, в іншому – різні. Усі вони стосуються [10] взаємин [людей] за допомогою слів і вчинків (περί λόγων και πρόξεων κοινωνία ν); а відмінності їхні в тому, що один [вид] пов'язаний із правдою (ταληθές) у словах і вчинках, а два інших – із задоволенням (το ηδύ); це стосується як розваг, так і [узагалі] усього, що буває в житті. Тому слід сказати і про це, щоб краще зрозуміти, що дотримування середини [15] похвально в усьому, а крайнощі і не похвальні, і не правильні, але гідні [лише] осуду. Звичайно, і тут здебільшого немає назв, а тому слід спробувати, як і в усьому іншому [раніше], і тут створити імена задля ясності викладу і простоти засвоєння.

Отже, що стосується правди (το αληθές), [20] то нехай той, хто тримається середини, називається, так би мовити, правдивим (αληθής τις) а дотримування середини – правдивістю (ή αλήθεια), перекручення у бік перебільшення – хвастощами (ή αλαζονεία) а його носій хвальком (άλαζών), у бік же применшення – удаванням (ή ειρωνεία) а <його носій> удавальником (ειρων).

Стосовно до задоволень у розвагах (εν παιδία) той, що тримається середини – дотепний (ευτράπελος), а його схильність – дотепність (ή ευτραπελία), надлишок [25] – це блазенство (ή βωμολοχία), а в кім воно є – блазень (βωμολόχος), той же, кому не вистачає, – це якийсь неотесаний (αγροικός τις), а склад [його душі] – неотесаність (ή αγροικία). Про інші задоволення в житті [скажемо], що приємний для нас-друг (φίλος) і дотримання середини – дружелюбність (ή φιλία), а хто перебирає міри (υπερβάλλον) [у ній], але не задля чогось, – догідник (αρεσκος), якщо [ж він перебирає міри] задля власної вигоди, то він підлабузник (ο κόλαξ), у кого ж у цьому відношенні недостача (ελλείπων) [30] і хто в усьому неприємний, той якийсь сварливий і буркотливий (δύσερίς τις και δύσκολος).

Дотримування середини можливе й у виявах пристрастей (εν τοις παθήμασι), і в тому, що пов'язане із пристрастями (περί τα πάθη); так сором (ή αιδώς) – не добросність, сором'язливий (α'ιδήμων) же заслуговує похвали. І, звичайно, один у названих речах тримається середини, у іншого ж надлишок сорому; наприклад у боязкого (καταπλήξ), який усього соромиться. Якщо ж [35] людині не вистачає сорому, або його немає зовсім, вона безсоромна (αναίσχυντος), тоді як той, що тримається середини, – сором'язливий.

1108b. Праведний гнів (ή νέμεσις) – це дотримування середини в порівнянні із заздрістю і злорадством (ή επιχαίρεκακία); це все пов'язане зі стражданням і задоволенням від того, що відбувається з навколишніми. Схильний до праведного гніву (ο νεμεσητικός) страждає, коли бачить того, хто благоденствує незаслужено, а в заздрі-

сного в цьому надлишок, і його [5] все примушує страждати; що ж до злорадного (ο ἐλιχαίρεκακος), то він настільки позбавлений здатності страждати, що радіє [чужій біді]. Але про це доречно буде сказати і в іншому місці.

Що ж до справедливості (ή δικαιοσύνη), оскільки це слово не однозначне (οὐχ ἀλλῶς λέγεται), то після розбору вищеназваних [доброчесностей] ми скажемо про ту й іншу, у якому значенні кожна являє собою дотримання середини. Це саме стосується і доброчесностей розсуду [10] (περί των λογικῶν ἀρετῶν).

8 (VIII). Отже, існують три схильності, дві належать до вад (одна – унаслідок надлишку, друга – унаслідок недостачі) і одна до доброчесності (унаслідок дотримання середини); усі ці [схильності] у відомому значенні протилежні одна одній, бо крайні (α'ι ακραι) протилежні і середній, і одна одній, а [15] середня – крайнім. Адже так само як рівне (το ἴσον) в порівнянні з меншим більше, а в порівнянні з більшим менше, так і серединні склади (α'ι μέσαι ἐξεις) [душі] мають надлишок у порівнянні з недостачею і недостачу в порівнянні з надлишком як у пристрастях, так і у вчинках. Так, мужній здається [20] сміливцем порівняно з боягузом і боягузом – порівняно зі сміливцем.

Подібним чином і розсудливий порівняно з нечутливим – розбещений, а порівняно з розбещеним – нечутливий, і щедрий порівняно зі скупим – марнотратник, а перед марнотратником – скупий.

Тому-то люди крайнощів (οι ἄκροι) відштовхують того, хто тримається середини (των μέσων), до протилежної від себе крайності, і мужнього боягуз називає сміливцем, [25] а сміливець – боягузом; аналогічно [чинять] і з іншими. Так виходить, що, хоч [схильності] одна одній протилежні, крайнощі в найбільшій мірі протилежні не середині, а одна одній, подібно до того як велике далі від малого і мале від [30] великого, ніж [те і інше] від того, що [знаходиться] рівно між ними (αμφω του ἴσου). Крім того, деякі крайнощі здаються дещо подібними середині, як, наприклад, сміливість – мужності або марнотратство – щедрості. Крайнощі ж не мають одна з одною жодної схожості, а найбільш віддалене визначається як протилежне, і, отже, більш [35] протилежне те, що більш віддалене. Середині ж в одних і 109а випадках більш протилежне те, у чому недостача, а в інших – те, у чому надлишок; скажімо, мужності більш протилежна не сміливість, у якій надлишок, а боягузтво, у якому недостача; і навпаки, розсудливості не так протистоїть нечутливість (ή ἀναίσθησία), у якій присутня якась недостатність (ή ἐνδεΐα), як розбещеність [5], у якій надлишок.

Це відбувається із двох причин, [i] одна [із них міститься] в самому предметі (ἐξ αὐτοῦ του πράγματος). Адже оскільки одна з крайнощів ближча до середини і більш схожа з нею, то ми протиставляємо її не середині, а, скоріше, протилежній [крайності]; наприклад, оскільки мужності (τη ἀνδρεία) більш подібною і [10] близькою здається сміливість (ή θρασύτης), а більш несхожим – боягузтво, то її [сміливість] ми протиставляємо більше [мужності]: адже те, що більше відстоїть від середини, здається і більш протилежним.

Отже, це і є одна з причин, [що міститься] в самому предметі. Інша ж [міститься] у нас самих, бо, чим більш ми схильні до чого б то не було, тим більше [15] це виявляється протилежним середині. Наприклад, ми самі за природою більш схильні до задоволень, й тому ми сприйнятливіші до розбещеності, ніж до скромності (ή κοσμιότης) Так що ми вважаємо більшою протилежністю середині те, до чого [в нас] більша прихильність (ή ἐλίδοσις). І ось з цієї причини розбещеність, будучи надмірністю (υπερβολή οὔσα), протилежніша розсудливості [ніж нечутливість].

9 (IX). [20] Отже, про те, що етична доброчесність полягає у дотримуванні середини і в якому значенні, і що це є дотримуванням середини між двома вадами, одна з яких полягає в надлишку, а інша – у недостатчі, і що доброчесність є такою через досягнення середини як у пристрастях, так і у вчинках, – про все це сказано досить.

Ось чому важко бути доброчесним. А значить, [25] у кожному [окремому випадку] середину знайти важко, як і середину кола не всякий [визначить], а той, хто знає, [як це робити]. Подібним же чином, і гніватися для всякого легко, як і легко [роз]дати і розтратити гроші, а ось витратити на те, що треба, стільки, скільки треба, коли, задля чого і як треба, здатний не всякий, і це не легко. Недаремно досконалість і рідкісна, і похвальна, і [30] прекрасна. А тому, цілячи в середину, передусім належить триматися подалі від того, що більше протистоїть середині, як і Каліпсо радить:

Геть від диму і хвиль корабель ти маєш відвести.

Адже в одній із крайнощів погіршеність більша, а в іншій – менша, і тому, коли вже досягти середини вкрай важко (δαφως χαλεπόν), треба, як кажуть, "у другому плаванні [35] обрати найменше із зол", а це найкраще I 109b зробити тим способом, який ми вказуємо. Ми повинні стежити за тим, до чого ми самі схильні, адже за природою всі [схильні] до різного; дізнатися ж до чого – можна по виникаючому в нас задоволенню і стражданню. І треба відтягнути самих себе у протилежний [5] бік, тому що, далеко відводячи себе від гріха (αμαρτάνειν), ми досягнемо середини, що і роблять, наприклад, виправляючи кривизну дерев.

Понад усе слід у всьому остерігатися задоволення і насолоди (το ηδύ την ήδονήν), тому що про ці речі ми судимо надто упереджено. А значить, саме те, що зазнали від Єлени старійшини [троянського] народу (δημουέροντες), і нам треба зазнати від задоволення і за [10] всіх обставин повторювати їхні слова, бо якщо, подібно до них, ми зможемо віддалити від себе задоволення, то менше будемо здійснювати погіршувати.

Словом, так вчиняючи, ми, щоб сказати лише найголовніше, найкраще зуміємо досягти середини. Це, однак, важко, і особливо – в кожному окремому випадку: не просто ж бо визначити, як, через кого, через [15] що і скільки часу потрібно, [наприклад], гніватися. Дійсно, ми іноді хвалимо тих, у кого недостатньо гніву, і називаємо їх стриманими (πράους), а іноді несамовитим (τους χαλεπαίνοντας) даємо інше ім'я, [нарікаючи їх] істинними мужами (βί,υδρώδεις). Але на осуд заслуговує не той, хто ледь відійде від досконалості, у бік більшого чи меншого, а той, хто відходить далеко, бо [20] таке не залишається непоміченим. Не легко дати визначення тому,

до якої межі і до якого ступеню [*порушення міри*] заслуговує на осуд, і це стосується всього, що належить до того, що почуттєво сприймається; а все це – окремі випадки, і судять про них, керуючись почуттям.

Таким чином, ясно, принаймні, що серединний склад у всіх випадках заслуговує на похвалу і що [25] потрібно відхилятися в одних випадках до надлишку, а в інших – до недостатці, бо так ми найлегше досягнемо середини і досконалості.

Арістотель. Нікомахова етика / Арістотель ; пер. із давньогрец. В. Ставнюка – К. : Аквілон-Плюс, 2002. – С. 57–89.

АРІСТОТЕЛЬ

ПОЛІТИКА

Книга третя

30 1. 1. Досліджуючи окремі форми державного устрою і притаманні їм риси, спочатку належить розглянути питання – що таке держава? Адже тепер із цього питання існують різні думки. Одні запевняють, нібито ту чи ту дію вчинила держава, інші ж заперечують, мовляв, (це зробили) олігархи чи тиран. 35 Справді, ми бачимо, що вся діяльність державного діяча і законодавця пов'язана тільки з державою. Сама ж держава є певне впорядкування, в якому живуть її громадяни.

40 2. Держава – поняття складне; подібно до того як усяке поняття, як ціле, складається з багатьох частин, достоту так і держава. Звідси зрозуміло, що спершу годиться з'ясувати поняття "громадянин", бо держава є певна сукупність громадян. Отже, потрібно розглянути, кого треба вважати громадянином і що таке громадянин? Річ у тім, що про поняття "громадянин" часто 1275а сперечаються і не всі визнають, що громадянин залишається таким (за будь-якого устрою). (Дехто запевняє), що, наприклад, хто в демократичному устрої громадянин – за олігархії може ним і не бути.

5 3. Не берімо до уваги тих громадян, котрі вважаються ними через особливу причину, скажімо, почесних громадян. Не робить людину громадянином і місце проживання, бо ж у такий самий спосіб навколо нас живуть і слуги, і раби, та попри це, вони не вважаються ними (громадянами). Громадянами можуть не вважатися й особи, котрі виступають на суді, наприклад, 10 позивачами або відповідачами, оскільки вони мають право звертатися до суду. Зауважимо, що іноземці теж володіють таким правом на підставі укладених угод. Щодо метеків, то вони не володіють правами (громадянства) у повному обсязі, а вдаються за допомогою до того чи іншого ласкавця. Отож і метеки беруть участь не в усіх державних справах.

15 4. Те ж саме можна твердити і про юнаків, що не досягли повноліття, а тому не внесені до громадянських списків, і про дідів, звільнених (за старістю) від виконання громадянських обов'язків, – усі вони громадяни у відносному розумінні. А ще до перших (юнаків) ми можемо вживати визначення