

В. В. Вальченко

ἦθος В «РИТОРИКЕ» АРИСТОТЕЛЯ

В первой книге своей «Риторики» (I, 2, 1356a 1—19) Аристотель выделяет три вида риторических доказательств (ἐντεχνεῖαι πεισιτεῖς), которые в конечном счете сводятся к двум основным: 1) «этические» и 2) доказательства в собственном смысле, строящиеся с помощью энтимем. Третий вид доказательств Аристотель ставит в зависимость от расположения слушателей и связывает их с возбуждением аффектов (πάθη). В дальнейшем в центре внимания философа два способа аргументации, а отсюда и два вида речи — ἀποδεικτικὸς λόγος и ῥηθικὸς λόγος (I, 8, 1366a 9), которые резко противопоставляются друг другу. Согласно Аристотелю, не следует одновременно употреблять энтимему в речи, носящей «этический» характер, так как доказательство (ἀποδείξις) не имеет отношения к «этосу» (III, 17, 1418a 16).

Термин «этос» (ἦθος), одна из центральных категорий аристотелевских «Риторики» и «Поэтики», вызывает, пожалуй, наибольшие трудности для понимания. Если сразу же предположить, что словом «этос» в «Риторике» и «Поэтике» уже в силу различия области применения обозначаются вещи разные (что, впрочем, не исключает и сходства), то при внимательном чтении даже в пределах одного сочинения, в данном случае «Риторики», бросается в глаза неоднозначность употребления слова в разных местах текста. Трудности возникают уже при переводе ἦθος в pluralis и прилагательного ῥηθικός. Отсюда последовал как будто естественный вывод о том, что термином «этос» в «Риторике» обозначается не одно и то же понятие.

После К. Рота¹, указавшего на несходство понятий, обозначаемых одним словом, О. Иммиш² выдвинул положение о двух аспектах «этоса» — субъективном и объективном, отражающих, с его точки зрения, два существенно различных момента: самоизображение выступающего с речью и изображение говорящим другого лица. Более подробное разделение «этоса» предпринял В. Зюсс³ — к настоящему времени оно решительно оспорено Х. Хагеном⁴. Наблюдения Иммиша не противоречат

¹ Roth C. L. Was ist das ἦθος in der alten Rhetorik? — Jahrbücher für Philologie und Pädagogik, 12 (XCIII), 1866, S. 855—860.

² Immisch O. Über Theophrasts Charaktere. — Philologus, LVII, 1898, S. 193—212.

³ Süss W. Ethos. Studien zur älteren griechischen Rhetorik. Lpz.—B., 1910. Зюсс различал: 1) объективно-психологический «этос», благодаря которому осуществлялся психологический анализ участвующего в речи лица; 2) ценностно-нравственный, с помощью которого оратор оценивал себя как человека положительных моральных свойств, независимо от того, обладал он ими или нет; 3) субъективно-динамический, под которым понимается особое качество речи как целого, способного вызвать ответную положительную реакцию слушателя, или, по его выражению, «гомеопатический этос» (S. 2).

⁴ Hagen H. M. Ἠθοποιία. Zur Geschichte eines rhetorischen Begriffs. Erlangen, 1966, S. 10—11.

действительности. в эпидейктической речи, например, на первый план выступает объективный «этос», в судебной — субъективный. В то же время в случае логографической речи эти отношения могут переплетаться, переходить из одного аспекта в другой. И тем не менее выводы Иммиша мало что дают для прояснения самого понятия. В его интерпретации субъективный «этос» (*ῆθος τοῦ λέγοντος*) — незаметное выставление говорящего как человека простого, честного, заслуживающего доверия⁵. Такое истолкование «этоса», основанное не столько на тексте «Риторики» Аристотеля, сколько на сочинении Дионисия Галикарнасского о Лисии⁶, сохраняется в ряде последующих работ⁷. С другой стороны, на решение вопроса современными исследователями известное влияние оказал Квинтилиан (*Inst. orat.* VI, 2, 8), который сближал *ῆθος* с *πάθος*, относя то и другое к аффектам. По его мнению, «этос» и «патос» — явления одной природы, и первый отличается от последнего как ослабленная форма аффекта. Так, по Квинтилиану, *amor* — *πάθος*, *caritas* — *ῆθος* (VI, 2, 12). В. Кролл⁸, имея дело с «Риторикой» Аристотеля, заключал, что помимо значения «постоянный характер» (*gleichbleibende Charakter*), «этос» еще может значить — несмотря на отношения противоположения между «этосом» и «патосом»⁹ — «преходящее настроение» (*vorübergehende Stimmung*). Принципиальное различие между этими двумя понятиями проводит Э. Шютрупф¹⁰, правильно указывая на зависимость «патоса» от «этоса». В целом же Шютрупф, как ранее Зюсс и О. Тимме¹¹, видит в «этосе» многозначное слово, вбирающее в себя сложные проявления человеческой психики и сознания. Более конкретно он определяет «этос» как «устойчивое состояние, закрепленное привычкой» (*die durch Gewöhnung gefestigte Haltung*), что, по его мнению, вполне соответствует понятию «характер»¹². Сходным образом, т. е. как некое устойчивое внутреннее состояние говорящего или, иными словами, «характер», «этос» понимали Дж. Кеннеди¹³, И. Брунс¹⁴, О. Бюхлер¹⁵. Разница состояла в том, что одни, как Кеннеди, усматривали в нем изображение портретных черт (*character portrayal*), другие — типический характер¹⁶. В одной

⁵ *Immisch. Op. cit.*, S. 210.

⁶ *De Lys.* 8, 19 (Usener — Radermacher).

⁷ См., например, *Süss. Op. cit.*, S. 219; *Zucker F.* Ἀνθηθοποιήτος. Eine semasiologische Untersuchung aus der antiken Rhetorik und Ethik. — *Semantica, Rhetorica, Ethica*, XXXVIII. B., 1953, S. 43; *Buchheit V.* Untersuchungen zur Theorie des Genos Epideiktikon von Gorgias bis Aristoteles. München, 1960, S. 131; *Maykowska M.* Motyw moralności mówcy w practice i teorii retorycznej. — *Eos*, LIII, 1963, p. 254—265.

⁸ *Kroll W.* ἠθος. — *Philologus*, LXXV, 1918, S. 69; *idem.* — *RE*, Supplbd., VII, 1940, Sp. 1059, s. v. Rhetorik.

⁹ Взгляд на то, что «этос» и «патос» противопоставлены друг другу и что «этос» означает ненарушаемое состояние души, а «патос» — нарушенное, является весьма распространенным. См., например, *Blass F.* Die attische Beredsamkeit. 2. Aufl. Bd. I. Lpz., S. 394; *Гаспаров М. Л.* Сюжетосложение греческой трагедии. — В кн.: Новое в современной классической филологии. М., 1979, с. 128 сл. Правда, следует заметить, что в «Поэтике» «патос» явно выступает в двух значениях: как особое действие (XI, 1452b 11—13) и как душевное переживание (ср. XIX, 1456a 36—39).

¹⁰ *Schüttrumpf E.* Die Bedeutung des Wortes Ethos in der Poetik des Aristoteles. München, 1970, S. 10.

¹¹ *Thimme O.* Φῆθος, ἠθος. Göttingen, 1935, S. 121.

¹² *Schüttrumpf. Op. cit.*, S. 36—42.

¹³ *Kennedy G.* The Art of Persuasion in Greece. Princeton, 1963, p. 136.

¹⁴ *Bruns I.* Das literarische Porträt der Griechen im fünften und vierten Jahrhundert vor Christi Geburt. B., 1896, S. 433.

¹⁵ *Büchler O.* Die Unterscheidung der redenden Personen bei Lysias. Heidelberg, 1936, S. 13.

¹⁶ К настоящему времени становится все меньше сторонников мнения, что в риторике и практическом красноречии имело место изображение индивидуального своеобразия человека. В работе, посвященной этому вопросу специально, А. Кёрте (*Körte A.* Χαρακτήρ. — *Hermes*, LXIV, 1929, S. 77—78; см. также *van Groningen B. A.* Χαρακτήρ. — *Mnemosyne*, LVIII, 1930, p. 45—53) подчеркивал, что в классическое время вплоть до Аристотеля вообще не было стремления к изображению личности. Возобладала точка зрения, высказанная еще К. Франкеном (*Francken C. W.* Com-

из последних работ об этопее в древней риторике Хаген, решительно отвергая всякую возможность понимания под «этосом» изображение индивидуальных черт говорящего, настаивает на позитивном морально-этическом значении, лежащем в основе понятия, передавая термин словами «gute Charakter des Sprechers»¹⁷. В том же духе, но более строго, с выявлением встречающихся противоречий и несообразностей в отдельных местах «Риторики», высказывается А. Хельвиг¹⁸. Не удовлетворяясь прямолинейным определением Хагена, он истолковывает «этос» уже не как «характер», а как «выражение нравственной личности говорящего» (der Ausdruck der sittlichen Persönlichkeit des Sprechers). В основе обеих работ лежит плодотворная мысль о том, что «Риторика» Аристотеля отражает единую концепцию «этоса». Более спорно другое общее положение — о необходимом условии позитивной моральной репрезентации оратора. Впрочем, эта точка зрения на «этос», как уже указывалось, традиционна.

Заклячая краткий обзор интерпретаций термина и понятия «этоса» в «Риторике» Аристотеля, следует отметить определенное продвижение вперед исследовательской мысли в понимании одного из важнейших теоретических положений философа. И, однако, ни в коей мере нельзя считать вопрос окончательно решенным. Цель настоящей работы — уточнить словоупотребление Аристотеля, попытаться представить целостную картину «этоса». Статья не претендует на полный охват материала и его детальный разбор. На этом этапе для нас важно уяснить принципиальные моменты, могущие приблизить решение проблемы в ее существе. Первый вопрос, который нас интересует и который, на наш взгляд, имеет основополагающее значение, — это вопрос о соотношении в самом понятии нейтрального и позитивного смысла.

Определяя ἦθος τοῦ λέγοντος как доказательство (πίστις), имеющее своей целью вызвать доверие к говорящему — ἀξιόπιστον ποιῆσαι τὸν λέγοντα (Rhet. I, 2, 1356a 5), Аристотель называет три причины (αἰτία), по которым возникает обстановка доверия к оратору: φρόνησις, ἀρετή, εὐνοία. Их Аристотель рассматривает в качестве основных элементов «этоса» (II, 1, 1378a 7—9). По его словам, наличие этих трех причин дает гарантию оратору предстать перед слушателями человеком, заслуживающим доверия (II, 1, 1378a 15). Но в действительности бывает иначе: люди ошибаются в том, что говорят или советуют по всем этим причинам в совокупности или по одной из них в отдельности, а именно: «благодаря своему неразумию (δι' ἀφροσύνην) или же они вследствие своей нравственной негодности (διὰ μοχθηρίαν) или, наконец, они разумны и честны (φρόνιμοι μὲν καὶ ἐπίεικεις), но не благорасположены» (οὐκ εὖνοι)¹⁹. Для более детального ознакомления с тремя составляющими «этоса» Аристотель отсылает читателя к соответствующим местам своей «Риторики». В главе 9 первой книги он дает длинный перечень человеческих добродетелей и пороков. То, что ссыла (II, 1, 1378a 18) относится именно к этому месту, хотя здесь (I, 9, 1366a 23—28) говорится об «этосе» эпидейктической речи, свидетельствует почти дословное выражение: «одним и тем же путем мы можем сделать и себя и других людьми, внушающими к себе

mentationes Lysiacae. Utrecht, 1865), который рассматривал персонажи речей Лисия в качестве недифференцированного типического характера, обобщающего одну черту — нравственную порядочность говорящего. Этот взгляд на ἦθος τοῦ λέγοντος разделяют Брунс, Зюсс, Бюхлер, Цукер. См. также Radermacher L. Studien zur Geschichte der antiken Rhetorik. — RhM, LIV, 1899, S. 377.

¹⁷ Hagen. Op. cit., S. 10, passim.

¹⁸ Hellwig A. Untersuchungen zur Theorie der Rhetorik bei Platon und Aristoteles. Göttingen, 1973.

¹⁹ Rhet. II, 1, 1378a 9—13. Здесь и далее «Риторика» цитируется в пер. Н. Платоновой в кн.: Античные риторики/Под ред. Тахо-Годи А. А. М., 1978.

доверие»²⁰. Отметим нечеткое разделение между *φρόνησις* и *ἀρετή*. Более того, разумность (*φρόνησις*) составляет в то же время часть добродетели (*ἀρετή*)²¹. Что касается третьего элемента «этоса» — благорасположения (*εὖνοια*), то о нем Аристотель рекомендует читать в главах об аффектах (II, 1, 1378a 19). Но, как ни странно, в рассуждениях об аффектах мы не находим и следа трактовки *εὖνοια*. Приходится лишь констатировать, что «благорасположение» Аристотель каким-то образом связывает с аффектами.

Из трех составных частей «этоса», несомненно, морально-этическую наполненность несет в себе причина *ἀρετή*, которая вместе с тем указывает и на позитивное содержание понятия. Аристотель не однажды выдвигает требование нравственной чистоты оратора, потому что, по его словам, «мы больше и быстрее верим людям порядочным» — *τοῖς γὰρ ἐπισκεῖσθαι πιστεῖν οὐκ ἐλάττω καὶ θύττω* (I, 2, 1356a 6). В глаза, однако, бросается, что добродетели (*ἀρεταί*) Аристотель толкует наряду с пороками (*κακίαι*); те и другие образуют *ἔξις* — этическое качество или внутреннее состояние человека как предпосылка для определенных поступков и определенного образа жизни²². Приступая к изложению *ἥθη* (главы 12—17 второй книги), а под *ἥθη* следует понимать то же, что и под *ἥθος*, или с порога отрицать тождество понятия, Аристотель характеризует «этос» по признаку *ἔξις* — *τὰ δὲ ἥθη ποιοῖ τις... κατὰ τὰς ἔξεις* (II, 11, 1388b 30). Далее он кратко поясняет: *λέγω δὲ... ἔξεις δὲ ἀρετὰς καὶ κακίας, εἶρηται δὲ περὶ τούτων πρότερον* (II, 12, 1388b 35—36). Очевидно, что ссылка вновь относится к главе 9 первой книги. Надо думать, Аристотель излагает здесь пороки отнюдь не для лучшего уразумения добродетелей. Их приведение должно объяснить нам встретившееся противоречие: с одной стороны, философ требует от оратора быть добродетельным (*ἐπισκεῖσθαι, ἀγαθός*) и мыслит это качество как одно из необходимых условий для создания «этоса», с другой же — разбирает «этос» на основании *ἔξις*, куда включается понятие, по смыслу прямо противоположное понятию *ἀρετή*. Возникает вопрос, можно ли заключить о наличии «этоса» при несоблюдении одного из трех указанных условий? Исходя из замечания Аристотеля — *τῷ γὰρ ποῖόν τινα φαίνεται τὸν λέγοντα πιστεῖν οὐκ, τοῦτο δ' ἐστὶν ἂν ἀγαθὸς φαίνεται ἢ εὖνοια ἢ ἀμφο* (I, 8, 1366a 10—12), на этот вопрос следует ответить утвердительно. Достаточно реализации одного элемента — *εὖνοια* или *ἀρετή*, чтобы оратор предстал в убедительном свете. Этим, конечно, не снимается выдвинутое Аристотелем положение о трех причинах возникновения «этоса». Оно говорит об идеальном, а значит, и трудно достижимом случае одновременного проявления всех указанных качеств. В этой связи становится весьма сомнительным тезис о том, что понятие «этоса» несет в себе только позитивный смысл. Требование *ἀρετή* не имеет всеобщего и абсолютного характера, это скорее рекомендация, чем непреложность. Принцип заключает-

²⁰ Ср. Rhet. II, 1, 1378a 18: «Одним и тем же способом можно сделать человеком известного склада как себя, так и другого человека». Из обоих мест хорошо видно, что средства для изображения и самоизображения те же самые. В таком случае спрашивается, в чем состоит отличие субъективного «этоса» от объективного? Как представляется, гипотеза Иммиша, не имеющая под собой реальной почвы, — насквозь искусственная.

²¹ Rhet. I, 9, 1366b 1.

²² См. Rhet. III, 7, 1308a 29—30: *ἔξις δὲ, καθ' ἃς ποῖός τις τῷ βίῳ οὐ γὰρ καθ' ἡπάται* *ἔξιν οἱ βίοι ποιοῖ τις*. Несколько иначе определяет Аристотель понятие в «Никомаховой Этике» (Eth. Nic. II, 5, 1106b 27). В «Риторике», как и в «Этике», *ἀρετή* есть *ἔξις* (II, 4, 1106a 11—12), но важно отметить, что здесь (Rhet. I, 9, 1366a 36—38) добродетель является еще возможностью и движущей силой (*δύναμις*) для приобретения благ (ср. Metaph. V, 14, 1020b 19—23). Вместе с тем не должно отождествлять *δύναμις* «Никомаховой Этики» (II, 4, 1105b 23—24), которые связываются с аффектами, с таковыми «Риторике». О различии трактовки «добродетели» в разных сочинениях Аристотеля см. Cope E. M., Sandys E. The Rhetoric of Aristotle with a Commentary. V. I. Cambr., 1877, p. 159 f.

ся в ином: либо одно (ἀρετή), либо другое (εὖνοια), а еще лучше — то и другое одновременно.

Связь εὖνοια с аффектами предполагает последние в качестве инструмента для создания «этоса». Заключительные слова в концовках некоторых глав о πάθη²³ указывают на то, что посредством возбуждения аффектов оратор приводит слушателя в известное настроение и выставляет противную сторону в невыгодном свете. Отсюда возникает другой компонент «этоса» — εὖνοια, т. е. положительная реакция слушателя на личность и речь оратора. Однако, как оказывается, воздействие оратора на слушателя является более сложным. В уже цитированном месте (I, 8, 1366a 11) говорится, что выступающий с речью должен быть сам «благо расположенным» (εὖνους). Еще подробнее о том же во второй книге: «Поэтому необходимо не только заботиться о том, чтобы речь была доказательной и возбуждающей доверие, но также и показать себя человеком известного склада и настроить известным образом судью, потому что для убедительности речи весьма важно (особенно в речах совещательных, а затем и в судебных), чтобы оратор казался человеком известного склада, и чтобы слушатели поняли, что он к ним относится известным образом, а также, чтобы и они были к нему расположены известным образом» (II, 1, 1377b 22—29). Итак, выясняется, что εὖνοια слушателя зависит от εὖνοια говорящего. Если принять, что εὖνοια — благосклонность слушателей по отношению к оратору, то она должна значить нечто иное при обратных отношениях. Оратор, чтобы добиться благосклонности, обязан дать понять слушателю о своем хорошем отношении к нему. Это достаточно полно разъясняется Аристотелем при определении задач, стоящих перед оратором совещательной речи. Он пишет: «Самое же главное и наиболее подходящее средство для того, чтобы быть в состоянии убеждать и давать хорошие советы, заключается в понимании всех форм правления, обычаев и законов каждой из них, а также в определении того, что для каждой из них полезно» (I, 8, 1365b 22—25). Выразителем воли государства, по Аристотелю, является верховная власть, а целью — способ правления. Аристотель насчитывает четыре вида государственного устройства. Целью демократии оказывается свобода, олигархии — богатство, аристократии — воспитание и законность, тирании — защита (I, 8, 1365b 26 — 1366a 6). Для Аристотеля — это объективная реальность в ее объективном проявлении. Изложив фактическую сторону дела, он вновь возвращается к рекомендациям. Однако эти рекомендации даются уже с точки зрения требований ἡθικός λόγος: «Но так как можно убеждать не только посредством речи, наполненной доказательствами, но еще и „этическим“ способом, ... ввиду всего этого нам следовало бы обладать (εἶναι) знанием нравов (τὰ ἦθη) каждой из форм правления, потому что нравственные качества (τὸ ἦθος) каждой из них представляют для них самих наибольшую убедительность. Это достигается теми же самыми средствами, потому что нравственные качества (τὰ ἦθη) обнаруживаются в связи с намерениями (κατὰ τὴν προαίρεσιν), а намерение имеет отношение к цели» (τέλος)²⁴. Аристотель требует от оратора не только знания реальной политической действительности, но и знания ее «этоса». Чтобы понять, что здесь означает «этос», по-видимому, следует прежде всего обратить внимание на его признаки. Точно так же, как и определенный государственный строй, «этос» обнаруживается через намерение и цель и достигается теми же средствами — τὰ αὐτὰ δὲ ληφθήσεται διὰ τῶν αὐτῶν (I, 8, 1366a 14), т. е. благодаря знанию нравов, законов и того, что является полезным для каждого государственного устройства. Не возникает трудностей с толкованием ἦθος в pluralis: каждому виду государственного устройства

²³ Rhet. II, 2, 3, 4, 9, 10.

²⁴ Rhet. I, 8, 1366a 8—16.

соответствует свой «этос». Контекст неодолимо вынуждает нас видеть в «этосе» некоторую общую картину политической действительности. «Этос» несет в себе отвлеченный смысл данной реальности, тождественный этой реальности — τὸ μὲν γὰρ ἑκάστης (sc. πολιτείας) ἦθος πιθανώτατον ἀνάγκη πρὸς ἑκάστην (sc. πολιτείαν) εἶναι (I, 8, 1366a 13). Однако эти отношения тождественности реализуются лишь в сфере выражения. И тогда вместо τὰ ἦθη τῶν πολιτειῶν (I, 8, 1366a, 12) мы получаем другую формулировку: τὰ ἦθη κατὰ τὰς πολιτείας (II, 18, 1391b 20). «Этос» формы правления (не следует упускать из виду, что «этос» есть πίστις) может быть выражен только через субъект. Оратор и его речь вызовут доверие у слушателя, если они не будут противоречить представлениям о нормах и ценностях того или иного жизненного уклада. Аристотель требует от оратора адекватного отражения той действительности, предметом которой является его речь. При этом оратор должен изобразить себя человеком определенных свойств — ποῖόν τινα φαίνεσθαι (I, 8, 1366a 10). Это требование означает здесь лишь одно: возможно большая сообразность личных качеств оратора политической действительности. Выступающий с речью рисует образ человека (будь то он сам или другое лицо), мысли и поступки которого соответствуют обычаям и законам данного общества и служат к его пользе. Эта законченная определенность, рождающая достоверность, выражается в том, сумеет ли оратор «показаться» ἀγαθός или εὖνοος. Εὖνοια — не просто благосклонность или доброжелательность. Это, с одной стороны, тождество образа мыслей оратора и слушателя, с другой — преданность оратора тому, чему предано большинство. Недаром Аристотель ставит εὖνοια рядом с φιλία (II, 1, 1378a 19)²⁵. Узко εὖνοια можно было бы представить как гражданскую добродетель, но с одним существенным добавлением — в условиях определенного государственного строя. В этом последнем смысле εὖνοια несет в себе значение положительных качеств оратора лишь опосредованно. Оратор воспринимается публикой как хороший человек постольку, поскольку его взгляды и интересы оказываются близкими слушателю. Строго говоря, εὖνοια отражает не моральный облик выступающего с речью, а его положительное отношение к политической действительности. Порядочным, честным и справедливым оратор мыслится в том случае, если он правильно воспроизводит (implicite: выступает с позиций защиты) ту форму государственного правления, представителем которой он являет себя. В «Политике» (IV, 6, 1294a 11), к которой, кстати сказать, Аристотель отсылает читателя (Rhet. I, 8, 1366a 20) демократия и оли-

²⁵ Понятие φιλία Аристотель тесно увязывает с εὖνοια в «Этике» (Eth. Nic. IX, 4, 1166b 30). Различие понятий сказывается в том, что, если φιλία предполагает обоюдное выражение благосклонности сторон, то εὖνοια — какой-нибудь одной. При этом благосклонность, по Аристотелю, возникает не на основе непосредственно чувственного восприятия, а является продуктом мышления — πολλοὶ γὰρ εἰσιν εὖνοι οἷς οὐχ ὁρᾶσθαι ὑπολαμβάνουσιν δὲ ἐπισκεψαί εἶναι ἢ χρησίμους (Eth. Nic. VIII, 2, 1155b 34—35). Поэтому можно уверенно предположить, что «благосклонность» является дианоэтическим элементом «этоса», а не этическим. Неверными в этом отношении представляются рассуждения Хельвига (op. cit., S. 255 f.), в которых полностью остается непонятным, как оратор мог бы совместить какой-то свой особый «этос» с «этосом» государственного устройства, коль скоро под «этосом» говорящего он понимает только нравственное выражение. Заблуждение Хельвига состоит в том, что он резко ограничивает «этос» говорящего от «этоса» формы правления. Еще Э. Коуп (Core E. M. An introduction to Aristotle's Rhetoric. L., 1867, p. 182) считал необходимым отделить «политические» ἦθη от ἦθη индивидов. Дело, однако, обстоит обратно этому: оратор должен показать не только то, что он порядочный человек, но что он как личность по всем возможным критериям является частью целого, а именно, определенного способа существования политического объединения людей. Личность не вычленяется из общества, а, напротив, выступает как микрокосм по отношению к полису (см. Polit. VII, 1, 1323b 40; ср. Plat., Resp. IV, 435E). С этой точки зрения ἦθος τοῦ λέγοντος и ἦθος τῆς πολιτείας имеют различие лишь номинативное. Вопрос относится не к сущности, а к объему понятия. Проще и более последовательно, но опять-таки неверно решает проблему Хаген (op. cit., S. 14 f.), усматривая в «этосе» государственного строя нравственный идеал или, по его выражению, konventioneller Sittenkodex.

гархия, например, определяются как правление свободных и правление богатых. Отсюда ясными становятся $\tau\acute{\epsilon}\lambda\eta$ ($\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\theta\epsilon\rho\acute{\iota}\alpha$ и $\pi\lambda\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$) демократии и олигархии, упоминаемые в «Риторике». О нравственности или безнравственности этих целей Аристотель, надо полагать, в данном случае меньше всего думал. В самом деле, если «свобода», которой характеризуется демократия, может восприниматься современным читателем как категория нравственная, что, впрочем, по Аристотелю, совсем не очевидно, то «охрана» или «защита» ($\phi\upsilon\lambda\alpha\chi\acute{\eta}$) тирана в качестве цели тирании есть категория безнравственная также и для Аристотеля (ср. *Polit.* V, 9, 1313b). И тем не менее оратор, представляющий тираническое правление и отражающий его $\pi\rho\alpha\iota\rho\epsilon\varsigma\iota\varsigma$ и $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$, окажется $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omicron\varsigma}$ или $\epsilon\upsilon\nu\omicron\iota\alpha$. Отсюда получается очень важный вывод. Аристотель, говоря о качествах оратора, рассматривает их не вообще и небезотнositельно, а лишь в связи с точки зрения строго очерченной политической действительности. Поэтому мы уже предварительно вправе предположить, что как под $\tilde{\eta}\theta\omicron\varsigma$ $\tau\eta\varsigma$ $\pi\omicron\lambda\iota\tau\epsilon\iota\alpha\varsigma$ у Аристотеля выступают разные типы (виды) государственного устройства, так под $\tilde{\eta}\theta\omicron\varsigma$ $\tau\omicron\upsilon$ $\lambda\epsilon\gamma\omicron\nu\tau\omicron\varsigma$ понимаются разные и соответствующие им типы ораторов.

Таким образом, качественная определенность оратора мыслится как отношение частного к общему, как совокупность некоторых существенных черт, позволяющих сделать заключение о норме. Норма же предполагает и этические и внеэтические критерии. «Этос» говорящего, характеризующий Аристотелем со стороны $\epsilon\upsilon\nu\omicron\iota\alpha$, имеет отчетливый отпечаток моральной нейтральности. Это довольно надежно выводится из понятия $\pi\rho\alpha\iota\rho\epsilon\varsigma\iota\varsigma$, трактуемого Аристотелем как объективное поступательное движение к цели — $\tau\acute{\alpha}$ $\mu\acute{\epsilon}\nu$ $\gamma\acute{\alpha}\rho$ $\tilde{\eta}\theta\eta$ $\phi\alpha\nu\epsilon\rho\acute{\alpha}$ $\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}$ $\tau\eta\nu$ $\pi\rho\alpha\iota\rho\epsilon\varsigma\iota\nu$, $\tilde{\eta}$ $\delta\epsilon$ $\pi\rho\alpha\iota\rho\epsilon\varsigma\iota\varsigma$ $\acute{\alpha}\nu\alpha\phi\epsilon\rho\epsilon\tau\alpha\iota$ $\pi\rho\acute{\omicron\varsigma}$ $\tau\omicron$ $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$ (*Rhet.* I, 8, 1366a 20)²⁶.

Третью причину, по которой возникает «этос» говорящего, — $\phi\rho\acute{\omicron\nu\eta\varsigma\iota\varsigma$ — Аристотель определяет следующим образом: «Рассудительность есть интеллектуальная добродетель, в силу которой люди в состоянии здраво судить о значении... благ и зол для блаженства» (I, 9, 1366b 20—22). Сходную формулировку находим в «Никомаховой Этике» (VI, 5, 1140a 25—28), где эта добродетель именуется практической мудростью — $\phi\rho\acute{\omicron\nu\eta\varsigma\iota\varsigma$ $\pi\rho\alpha\kappa\tau\iota\kappa\acute{\eta}$ (VI, 7, 1141b 24). Примечательно, однако, что в «Риторике» Аристотель делает акцент на целевом назначении $\phi\rho\acute{\omicron\nu\eta\varsigma\iota\varsigma$, указывая направление действия добродетели — для блаженства ($\epsilon\iota\varsigma$ $\epsilon\upsilon\delta\alpha\iota\mu\omicron\nu\acute{\iota}\alpha\nu$). Основной принцип $\phi\rho\acute{\omicron\nu\eta\varsigma\iota\varsigma$ как руководства для хорошей жизни — $\pi\rho\acute{\omicron\varsigma}$ $\tau\omicron$ $\epsilon\upsilon$ $\zeta\eta\nu$ (*Eth. Nic.* VI, 5, 1140a 28) — заключается в различении ценностей общественного бытия. Но было бы большой ошибкой полностью сводить содержание понятия к морали, к некоему набору правил поведения, соответственно которым человек поступает. $\phi\rho\acute{\omicron\nu\eta\varsigma\iota\varsigma$ — причина, цель которой благо и польза, т. е. то, что благое, добротное, желательное само по себе. Польза также блага (*Rhet.* I, 6, 1362a 20). Различение благаго относится не только к пониманию блага или добродетелей, зависящих от проявления человеческой воли, т. е. того, что подходит под современное понятие морально-этических категорий, но и к благам внешним — таким, как красота, здоровье, богатство, удачливость и т. п.²⁷ Благо для Аристотеля неразрывно связано с мыслительной деятельностью человека: «Благо есть то, что соответствует указаниям разума; для каждого отдельного человека благо то, что ему указывает разум относительно

²⁶ См. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. М., 1975, с. 165: $\pi\rho\alpha\iota\rho\epsilon\varsigma\iota\varsigma$ — «преследование цели вместе с ее осуществлением». Слишком узко понимает термин Хаген (op. cit., S. 34), видя в нем «моральную волю» и ссылаясь при этом на этические произведения Аристотеля (ср. *Dirlmeier F. Aristoteles. Nikomachische Ethik.* B., 1956, S. 327). Но это справедливо лишь по отношению к «Этике». В «Риторике» и «Поэтике» термин, близко примыкая к понятию «этоса», имеет более широкое значение, чем этически понимаемое выражение воли субъекта.

²⁷ Подробнее о благе у Аристотеля см. Лосев. Ук. соч., с. 165; *Зубов В. И.* Аристотель. М., 1963, с. 33.

каждого частного случая» (I, 6, 1362a 24—25). Та же мысль в связи с презентацией оратора высказывается в «Риторике к Александру», где вместо аристотелевского ἥθος употребляется слово δόξα: ἡ μὲν οὖν δόξα τοῦ λέγοντός ἐστι τὸ τὴν αὐτοῦ διάνοιαν ἐμφανίζειν κατὰ τῶν πραγμάτων. δεῖ δ' ἔμπειρον ἀποφαίνειν σαυτὸν περὶ ὧν ἂν λέγῃς, καὶ ἐπιδεικνύειν ὡς συμφέρει σοὶ τὰ ληθῆ λέγειν (42, 6—16). В отличие от соответствующего понятия Аристотеля δόξα Анаксимена не входит в задачу риторического нахождения, но выступает некоторой объективированной данностью наряду со свидетельствами, законами, клятвами, пытками рабов и т. п., служащими для подкрепления излагаемого дела. Различия имеются и в других моментах. Важно, однако, подчеркнуть, что δόξα τοῦ λέγοντος Анаксимена выступает в качестве некой интеллектуальной способности, совпадающей по общему смыслу с определением φρόνησις у Аристотеля. Главенствуют здесь также момент знания, понимания действительности во всех ее связях и проявлениях²⁸. Приведенный отрывок из «Риторики к Александру» дает возможность не только констатировать наличие традиции в осмыслении отношений между факторами «оратор — дело — слушатель», но и лучше понять Аристотеля. Здесь уместно вспомнить еще одного теоретика красноречия, Исократа, предъявлявшего к оратору требование «хорошей репутации» (δόξα ἐπίεικῆς) как обязательного качества выступающего с речью. В своей речи «Об обмене имуществом» Исократ пишет: «Кто не знает, что речи, произносимые людьми хорошими, кажутся более правдивыми, чем произносимые теми, у кого дурная слава, что доказательства, идущие от жизни, более действенны, чем просто слова? Поэтому чем сильнее оратор хочет снизить доверие слушающих его, тем усерднее станет упражняться в доблести и стремиться к доброй славе у сограждан» (XV, 278)²⁹. Нетрудно установить, в чем смыкаются взгляды Анаксимена и Исократа и в чем расходятся. Решая вопрос об этопее (термин поздний, и мы применяем его здесь условно), Исократ выдвигает принцип добпорядочности, Анаксимен — практического знания. Тот и другой ритор ставит качества речи в зависимость от качеств оратора. Δόξα ἐπίεικῆς Исократа и δόξα τοῦ λέγοντος Анаксимена мыслятся вещами заранее известными слушателю. По-видимому, эту традицию и современных ему теоретиков имеет в виду Аристотель, когда возражает против включения ἥθος в ἀτεχνοὶ πίστεις: «...и это (доверие) должно быть не следствием ранее сложившегося убеждения, что говорящий обладает известными нравственными качествами (ποῖόν τινα εἶναι), но следствием самой речи, так как несправедливо думать, как это делают некоторые из людей, занимающихся этим предметом, что в искусстве заключается и честность оратора (τὴν ἐπίεικταν τοῦ λέγοντος), как будто она (τὸ ἥθος) представляет собою, так сказать, самые веские доказательства» (Rhet. I, 2, 1356a 8—13)³⁰. В этом пассаже ἥθος и ἐπίεικτα употреблены синонимически, и «этос» безусловно означает здесь нравственную порядочность оратора, что дает основание многим исследователям сводить все дальнейшие рассуждения Аристотеля об «этосе» к нравственно хорошему изображению говорящего³¹. Но если

²⁸ См. Hellwig. Op. cit., S. 253; Kroll. Op. cit., Sp. 1059; Wendland P. Anaximenes von Lampsakos. B., 1905, S. 50 f.

²⁹ Пер. В. Г. Боруховича.

³⁰ Эти слова Аристотеля А. Ипфелькофер (Ipfelkofer A. Die Rhetorik des Anaximenes unter den Werken des Aristoteles. Würzburg, 1889, S. 34 f.) например, прямо связывал с учебником по риторике Анаксимена.

³¹ Из последних по времени ярчайший тому пример — исследование Хагена; по его мнению, δόξα ἐπίεικῆς и ἥθος τοῦ λέγοντος Аристотеля содержательно представляют одно и то же (Hagen. Op. cit., S. 20). Зюсс (op. cit., S. 219) в этом пункте вообще не проводил различия между Исократом, Аристотелем и Дионисием. Для него и его последователей (см. Zucker. Op. cit., S. 41—43; Schütrumpf. Op. cit., S. 34) «этос» говорящего — качество, имманентно принадлежащее речи. Между тем у Анаксимена, явно испытавшего на себе влияние Исократа (см. Kroll. Op. cit., Sp. 1052), встречается однажды выражение δόξα ἐπίεικῆς именно в исократовском смысле (47, 7—12),

это так, то тогда спрашивается, зачем надо было Аристотелю в дальнейшем (приведенное место относится к первым страницам «Риторики») трактовать «этос» более широко и усложненно, с привлечением других указанных выше характеристик ³²? Как представляется, упрощенное, а следовательно, понятное и привычное для большинства читателей определение «этоса» в самом начале «Риторики» вызвано полемикой Аристотеля с горгианско-исократовской концепцией совершенного оратора. Усилия Аристотеля направлены здесь не на раскрытие понятия «этоса», а на подчеркивание положения о творческой роли личности в процессе убеждения. Аристотель идет даже на то, чтобы на время принять точку зрения предшественников, что совершенство оратора заключается в его положительных моральных свойствах, чтобы не согласиться с тем, что ἐπιστήμη τοῦ λέγοντος; есть нечто внешнее по отношению к речи. Согласно Аристотелю, мнение о добропорядочности говорящего не идет в счет. Оно составляется лишь благодаря речи (I, 2, 1356a 8—10) ³³. Критика в этом отношении касается не только Исократа, но и Платона, который считал, что оратор должен быть тем в речи, чем он есть в действительности. По убеждению Платона, моральная чистота оратора необходимая предпосылка хорошей речи ³⁴. Тожество образа и реального человека, по Аристотелю, совсем не обязательно. Оратор должен быть не тем-то и таким-то, но показаться тем-то и таким-то. Это — одно из важнейших положений «Риторики».

Нет сомнений в том, что Аристотель зависим от своих предшественников ³⁵, но лишь до определенного предела. То, что живо дискутировалось, как, например, принципы нравственной речи и нравственного облика оратора у Исократа и Платона, или важность эмпирического знания для оратора у Платона и Анаксимена; все это находит свое отражение у Аристотеля, но уже в ином, переосмысленном и завершенном виде. Аристотель попытался объединить в стройной логической системе то, что меньше всего поддается строгим умозаключениям — человеческие поступки и проявления человеческой психики.

Анализ условий, необходимых для конструирования «этоса», показывает, что они имеют своим содержанием этические и дианоэтические добродетели. При этом последние оцениваются не только не ниже, но даже выше первых ³⁶. Поэтому неверно было бы сводить все богатство оттенков значения понятия, несущего в себе интеллектуалистический, этический и эстетический смысл, к морали. Вместе с тем надо признать, что систематический обзор трех составных частей или причин «этоса» мало приблизил нас к решению вопроса в целом. Проблема осложняется еще тем, что Аристотель сам говорит: «Кроме этих трех причин нет никаких дру-

Таким образом, смещение значений понятия относительно того же предмета рассуждения — репрезентации оратора — может указывать на «Риторику к Александру» как на своеобразную переходную ступень между Исократом и Аристотелем.

³² Ἡλικία соотносится только с одной причиной «этоса» — ἀρετή.

³³ Как о принципиальном новшестве у Аристотеля в связи с такой постановкой вопроса см. Hellwig. Op. cit., S. 260 f., 280; ср. Buchheit. Op. cit., S. 129—131.

³⁴ Об «этосе» у Платона см. Hellwig. Op. cit., S. 280—318.

³⁵ О доаристотелевской риторической традиции см. Миллер Т. А. К истории литературной критики в классической Греции V—VI вв. до н. э. — В кн.: Древнегреческая литературная критика. М., 1975, с. 25—156; она же. Аристотель и античная литература. — В кн.: Аристотель и античная литература. М., 1978, с. 24—64; Solmsen F. Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik. B., 1929.

³⁶ Здесь мы должны обратить внимание на один существенный момент, проливающий свет на понятие «этоса» в «Риторике». Подразделяя в «Этике» добродетели на этические и дианоэтические, Аристотель указывает в качестве этических благородство и умеренность, тогда как мудрость, рассудок и благоразумие он относит к добродетелям дианоэтическим (Eth. Nic. I, 13, 1103a 4—6). Далее он продолжает: «Говоря о характере (περί τοῦ ἡθους) мы не называем кого-нибудь мудрым или разумным, но кротким или умеренным» (1103a 7—8). Итак, можно утверждать, что в «Этике» Аристотель понимает «этос» более узко, нежели в «Риторике». В последнем сочинении «этос» содержит в себе как этические, так и дианоэтические добродетели.

гих» (II, 1, 1378a 15). И тем не менее при трактовке ἥθη, так называемых характеров, мы как будто встречаемся с новыми принципами построения «этоса», не оговоренными ранее.

Рассмотрение ἥθη во второй книге (главы 12—17) на первый взгляд столь отлично, что подало повод исследователям говорить или об отклонении Аристотеля от первоначального понимания «этоса», или о расширении его значения в пределах «Риторики»³⁷. Заканчивая изложение аффектов, Аристотель замечает: τὰ δὲ ἥθη ποιοὶ τινες κατὰ τὰ πάθη καὶ τὰς ἔξεις καὶ τὰς ἡλικίας καὶ τὰς τύχας διέλθωμεν μετὰ ταῦτα (II, 1, 1388b 30). И затем идет подробное изложение черт «характеров», присущих возрастным категориям людей (молодость, старость, зрелость) и людям по признакам происхождения, обладания богатством, могуществом, удачливостью. Бросается в глаза, что Аристотель как будто не выполняет намеченного плана: отдельно не иллюстрируются ἔξεις и πάθη. Но исходя из содержания ἡλικίας и τύχαι, можно довольно уверенно предположить, что они органически входят в эти последние. Очевидно, что, например, «характер» возраста трудно соотнести с теми категориями ἀρετή, εὐνοία и φρόνησις, о которых говорилось выше. «Этос» предстает здесь в пестром смешении самых различных человеческих свойств, качеств и склонностей, начиная от положительных и кончая отрицательными. Аристотель, кажется, даже противоречит себе: он рекомендует оратору использовать для самоизображения выписанные «характеры», в которых качества, связанные с волеизъявлением, обозначаются им же как пороки: злонамеренность, трусость, несправедливость, высокомерие и т. п. И здесь, разумеется, ничего не остается от требования или понимания как требования моральной чистоты оратора. Можно ли тут думать о «хорошем характере», или «нравственной личности», если они несут в себе черты открытой порочности? Для того, чтобы понять причину кажущегося разрыва между смыслом ἥθος и ἥθη, следует еще раз обратить внимание на условия возникновения «этоса».

По Аристотелю, существует всего четыре вида причин (Metaph. V, 2, 1013a 25—1014b 3). В главах 12—17 второй книги «Риторики» действует и выходит на первый план причина как материя или начало. Именно в этом смысле рассматриваются πάθη, ἔξεις, ἡλικίας и τύχαι. Подводя итог изложению ἥθη, Аристотель пишет: ἔτι δὲ ἐξ ὧν ἡθικοὺς τοὺς λόγους ἐνδέχεται ποιεῖν, καὶ περὶ τούτων διώρισται («мы рассмотрели с помощью чего — точнее было бы „из чего“ — возможно сделать речи „этическими“»)»³⁸. Отсюда ясно, что материалу могла быть придана лишь та форма, которая, как тенденция, уже была заложена в нем. Эту причину в связи с «этосом» Аристотель специально не оговаривает. Ее действие разумеется само собой. Совсем другого рода ранее отмеченные нами причины — ἀρετή, φρόνησις, εὐνοία. Это — движущие причины, причины как цель, как то, ради чего, или как орудие и действие³⁹. Этот последний вид причин Аристотель связывает с категориями προαίρεσις и τέλος, с чем мы уже сталкивались при анализе «политического „этоса“». Насколько важны эти категории для создания «этоса», видно из следующих слов: «поэтому не имеют „характера“ (ἥθος) те речи, в которых совсем нет того, что говорящий предпочитает (προαίρεται) или избегает» (Poet. VI, 1450b 9—11)⁴⁰. Согласно Аристотелю, «математические речи не содержат в себе права (ἥθη), ибо не <содержат>

³⁷ См. Süss. Op. cit., S. 164; Hellwig. Op. cit., S. 259 f.; Kroll. Op. cit., Sp. 1059 f.; Cope. An Introduction to Aristotle's Rhetoric, p. 112; Cope, Sandys. Op. cit., II, p. 173 f.; Marx F. Aristoteles Rhetorik.— Berichte über die Verhandlungen der Königl. Sächs. Gesell. der Wiss. zu Leipzig. Philol.-hist. Kl., LII, 1900, S. 287.

³⁸ Rhet. II, 18, 1391b 27.

³⁹ Еще раз напомним, что ἀρετή в «Риторике» выступает одновременно как ἔξις и δύναμις, т. е. и как материя и как движение. Уже в «Этике» Аристотель определяет добродетель словами — ἐστὶν ὅρα ἡ ἀρετὴ ἔξις προαιρετικὴ (Eth. Nic. II, 6, 1106b 36).

⁴⁰ Пер. М. Л. Гаспарова.

воли (προαίρεσιν); в них отсутствуют мотивы — τὸ γὰρ οὐ ἐνεκα οὐχ ἔχουσιν (Rhet. III, 16, 1417a 19—21). Наиболее прозрачно содержание понятий προαίρεσις и τέλος выражено в следующем месте: «И (нужно) говорить не по расчету (ἀπὸ διανοίας), как поступают теперешние люди⁴¹, а согласно намерению, (принципу) (ἀπὸ προαίρεσέως), (например), я этого хотел, потому что считаю это лучшим, и это лучше, даже если я здесь не получу никакой пользы. Первое (расчет) свойственно человеку разумному (φρόνιμος), второе (принцип) — человеку хорошему (ἀγαθός): разумному в его погоне за полезным, хорошему — за прекрасным» (III, 16, 1417a 24—28). Не приходится сомневаться, что цель составляет либо благо, либо прекрасное, или то и другое вместе. Труднее понять противопоставление διάνοια и προαίρεσις. По-видимому, Аристотель хочет подчеркнуть, как показывает контекст, отличие целей переходящих от целей прекрасных, т. е. конечных. Тогда «принцип» (διάνοια) есть вид προαίρεσις, подразумевающий цель как средство для достижения конечной цели. Так, «цель, которую преследует совещательный оратор, есть польза, потому что совещаются не о конечной цели, но о средствах, ведущих к цели» (I, 6, 1362a 17—19). Для нас важно здесь отметить тесную связь понятий «намерения» и «цели» с причинами, порождающими «этос» — φρόνησις и ἀρετή. Не менее важно подчеркнуть и отношение самого Аристотеля к этим двум причинам. По его мнению, оратору следует говорить так, чтобы получилось впечатление, что он отдает предпочтение не полезному, а прекрасному. По Аристотелю, «из причин важнее те, следствия которых значительнее» (I, 7, 1364a 33). Кроме того, если стремление к полезному в речах оценивается Аристотелем как то, что обыкновенно имеет место в жизни, то, судя по рекомендательному тону, противоположно обстоит дело с выбором прекрасного. В этом отчетливом различии Аристотеля можно наблюдать некий реальный и идеальный уровень «этоса» в смысле наибольшей развращенности возможности, так как по сравнению с полезным прекрасное есть благо самодовлеющее. Еще одно замечание. Термины (иначе в «Риторике» их понимать нельзя) «разумный» и «хороший» хотя и несут в себе общий положительный смысл, но в этом отношении в них больше различия, чем сходства. «Хороший» — тоже разумный, т. е. постигающий благое и прекрасное с помощью разума. «Хороший» — даже больше мудрый, чем разумный, а отсюда добродетельный, нравственно хороший. «Разумный» же отнюдь не обязательно должно значить нравственно хороший. Даже более того, в «Риторике» термин может иметь значение в прямом смысле «безнравственный». С этим словом связано разграничение благого в корыстных целях, т. е. как полезного для себя. Тем не менее «разум» (φρόνησις, διάνοια) включает в себе положительный смысл эмпирического знания вещей (Eth. Nic. VI, 9, 1142a 14), на основании чего возможно познание теоретическое или научное.

Теперь можно задать вопросом, действуют ли рассмотренные выше движущие причины в предложенных Аристотелем «характерах». Для ответа на этот вопрос достаточно будет привести два обобщенных высказывания из наиболее выпукло очерченных «характеров» юношеского и старческого возраста. О молодых людях Аристотель пишет: «В своих занятиях они предпочитают прекрасное полезному, потому что живут более сердцем, чем расчетом; расчет касается полезного, а добродетель прекрасного» (II, 12, 1389a 34—37). О старцах говорится: «Они более, чем следует, живут для полезного, а не для прекрасного, потому что эгоисты, ибо полезное есть благо для самого (человека), а прекрасное есть безотносительное благо. И они более бесстыдны, чем стыдливы, потому что не одинаково заботясь о прекрасном и полезном, они пренебрегают тем, из чего слагается репутация» (II, 13, 1389b 37—1390a 2). Нетрудно заметить,

⁴¹ Cp. Poet. VI, 1450b 5—7.

что мы имеем здесь дело с причинами «этоса» ἀρετή и φρόνησις⁴². При этом действие ἀρετή наблюдается в первом случае и φρόνησις — во втором. Это вполне соответствует ранее сделанному нами выводу о том, что «этос» наличествует и тогда, когда отсутствует одна из его составных частей. Условию «этоса» при преобладающем действии причины φρόνησις не только не будет противоречить изображение говорящего с его слабостями и пороками, но и будет ему отвечать, ибо этого требует πραίσις человека, руководствующегося принципом полезного для себя. В этом отношении понятным становится парадоксальное на первый взгляд утверждение Аристотеля о том, что «добродетель выше того, что не есть добродетель, а порок выше того, что не есть порок, потому что добродетель и порок суть цели» (I, 7, 1364a 31). Сущность человека определяется тем, к чему он стремится, а это необходимо либо добродетель, либо порок.

Мы вплотную подошли к тому, чтобы попытаться хотя бы в самых общих чертах описать понятие «этоса». И помочь нам в этом должен текст, который, на наш взгляд, заслуживает особого внимания. Резюмируя сказанное о «характерах» юношеского и старческого возраста, Аристотель пишет: τῶν μὲν οὖν νεῶν καὶ τῶν πρεσβυτέρων τὰ ἥθη τοιαῦτα, ὥστ' ἐπεὶ ἀποδεχόνται πάντες τοὺς τῷ σφετέρῳ ἥθει λεγομένους λόγους καὶ τοὺς ὁμοίους οὐκ ἀδύνατον πῶς χρῶμενοι τοῖς λόγοις τοιοῦτοι φαίνονται καὶ αὐτοὶ καὶ οἱ λόγοι. «Таковы нравы юношей и стариков, и так как все хорошо относится к речам, соответствующим их характеру и к людям себе подобным, то отсюда очевидно, как должно поступать в речи, чтобы и сами <ораторы> и их речи показались таковыми» (II, 13, 1390a 25—28). Перевод, а вследствие этого и смысл высказывания, не вполне ясен. Если попробовать обострить ситуацию и τὰ ἥθη, как последующее τῷ ἥθει, передать не словом «нравы», а «характеры», то фраза окажется еще более запутанной. Кроме того, не ясно, с чем соотносить «их» — с «речами» или «всеми». Если со словом «все», как и должно грамматически, то невозможно понять «характер всех». И, наконец, что реально означает слово τοὺς ὁμοίους⁴³? Предлагаем перевод с некоторыми поправками: «Таковы характеры молодежи и стариков, и так как всем приятны речи, произносимые в соответствии с общими представлениями <о вещах>, и люди, какими они бывают в действительности, то достаточно ясно, как должно пользоваться речами, чтобы и сами <ораторы> и их речи показались таковыми». Хорошо видно, что слово ἥθος, вполне поддающееся передаче на русский язык как «характер» в первом случае, означает нечто иное во втором, а именно, некий мен-

⁴² Правда, в цитированных отрывках вместо слова φρόνησις употребляется λογισμός, но это не меняет дела. Кстати, и интересующий нас термин «этос» стоит здесь в значении ἀρετή (τῷ γὰρ ἥθει ζῶσι μᾶλλον ...; καὶ μᾶλλον ζῶσι κατὰ λογισμὸν ἢ κατὰ τὸ ἥθος). Это, с одной стороны, показывает пристрастия самого Аристотеля, а с другой — возможность метонимического употребления слова.

⁴³ Нельзя сказать, что это место в «Риторике» не было предметом внимания исследователей. Но комментаторы и переводчики, интерпретируя его, исходят из собственного понимания «этоса». Отсюда значительные расхождения во мнениях. Так, например, Э. Коуп и Дж. Сэндс (op. cit., II, p. 157) в слове τῷ ἥθει также видят «характер». Хаген (op. cit., S. 18) верно передает его как «разум», «сознание» (слушателя), но неоправданно связывает τοὺς ὁμοίους с λόγους (ср. также Roth. Op. cit., S. 856; Süss. Op. cit., S. 155; Ipfelkofer. Op. cit., S. 46). Основополагающее значение в общей теории «этоса» имеет аристотелевский термин ὁμοιοί. В «Поэтике» (XV, 1454a 24) Аристотель непосредственно выставляет требование «похожести», «подобия», но не объясняет, в чем это подобие заключается. Дж. Элс (Else G. F. Aristotle's Poetics. The Argument. Cambr., 1967, p. 460), задавая вопросом, на кого должны быть похожи персонажи трагедий — на свои мифологические прототипы или на людей вообще, склоняется ко второй гипотезе. Между тем подтверждение этой мысли, но в более конкретном виде может быть получено из «Риторики». Аристотель дважды дает определение «подобия»: ὁμοίους δὲ λέγω κατὰ γένος, κατὰ συγγένειαν, καθ' ἡλικίαν, κατὰ ἔξαις, κατὰ δόξαν, κατὰ τὰ ὑπάρχοντα (Rhet. II, 10, 1387b 25—27); ὁμοίους δὲ λέγω ὁμοθυμῆς, πολίτας, ἡλικιώτας, συγγενεῖς, ὅλως ἐξ ἴσου (II, 6, 1384a 11; ср. II, 8, 1386a 25). Таким образом, в обоих сочинениях речь идет о типическом обобщении и о сохранении чистоты типологического ряда.

тальный образ действительности. Такое значение термина нам уже встречалось при разборе «этоса» государственных форм правления. В этом значении «этос» оказывается равным аристотелевским эйдосам как пониманию всего того, что связано с человеческой жизнью⁴⁴. И хотя в цитированном фрагменте мы передали слово *ἦθος* по-разному, тем не менее о двух значениях термина говорить не приходится. Здесь нужно обратить внимание на одно обстоятельство, от пренебрежения которым происходит немалая путаница. Трактат «Риторика» содержит в себе как анализ творчества оратора, так и анализ восприятия аудитории. И было бы ошибкой видеть в нем только наставление оратору. Если же это — наставление, то оно также касается оратора, как и слушателя, в каком бы качестве он ни выступал. Вообще говоря, слушатель всегда судья. Излагая теорию «этоса», Аристотель иногда меняет ракурс, он незаметно становится то на точку зрения слушателя, то на точку зрения оратора, отчего получается, что «этос» каждый раз приобретает иное значение. Так, когда Аристотель говорит, что мы должны знать «этос» каждой формы правления (I, 8, 1366a 12), то «мы» может одинаково относиться и к оратору и к слушателю. В отношении к слушателю «этос» предстает как чистый смысл мотивов человеческого поведения и поступков. Сам человек есть лишь мысленный отвлеченный образ. По-другому «этос» можно было бы определить как привычное представление о человеческих делах и человеке⁴⁵. В отношении к оратору «этос» имеет то же самое значение, раскрывающееся главным образом в понятии движущих причин. И от оратора и от слушателя требуется работа ума и затраты творческой энергии. Но разница заключается в том, что слушатель творит относительно пассивно, оратор — активно. Оратор воссоздает, слушатель сравнивает. Этим отношениям соответствует и словоупотребление Аристотеля. «Этос» можно либо знать (*εἶναι*)⁴⁶, либо построить (*ποιεῖν*)⁴⁷. Ясно, что первое может касаться всех вообще, второе связано только с оратором. «Этическому» воспроизведению подвержены лишь две вещи: форма государственного правления и человек. Человеческая жизнь, таким образом, полностью укладывается Аристотелем в рамки политической жизни. Но одно дело знать «этос» конституции или «этос» богатого и бедного человека, и другое — создать «этос» или «этическую» речь. Задача оратора оказывается двойной, ему не только надо владеть «этосом», но и перевести чистый смысл в план выражения. С этой точки зрения «этос» приобретает сопутствующее значение соответствия между изображаемым предметом и представлением. Одним словом, «этос» есть и представление и художественно представленный предмет. В первом случае на основе опыта, памяти и привычки нечто лишь воображается, представляется само по себе, без всякого соотнесения с внешним предметом, во втором речь идет уже о реализации представляемого предмета с помощью художественных средств⁴⁸.

⁴⁴ См. Лосев. Ук. соч., с. 397. Показательно объяснение «этоса» через глагол *ὀπλοῦν*: *ἔστι γὰρ κακοῦθις τὸ ἐπὶ τὸν χειρὸν ὀπλοῦν βαίνει πάντα* (Rhet. II, 13, 1389b 20; ср. I, 9, 1366a 26; II, 1, 1377b 27; III, 1, 1403b 11).

⁴⁵ Ср. Eth. Nic. II, 1, 1103a 17.

⁴⁶ Rhet. I, 8, 1366a 12.

⁴⁷ Rhet. II, 18, 1391b 20—27; III, 7, 1408a 31.

⁴⁸ Любопытная параллель возникает между понятием «этоса» и фантазмы (*φάντασμα*). В трактате «О памяти и воспоминании» (I, 450a — 450b) Аристотель пишет: «Подобно тому как животное, нарисованное на картине, есть и животное, и изображение животного, и оба одно и то же и единое, хотя бытие в обоих не одно и то же, и подобно тому как можно рассматривать то же самое животное, изображенное на картине, и в качестве животного, и в качестве изображения, совершенно так же и фантазма в нас следует понимать и в качестве чего-то, что созерцается само по себе, и в качестве фантазмы чего-то иного». Здесь самое время вспомнить о многочисленных уподоблениях характера труда поэта труду художника в «Поэтике», и как раз в связи с понятием «этоса». Когда Аристотель называет Полигнота хорошим живописцем характеров, а о Зевкисе говорит, что его живопись не имеет характеров (Poet. VI, 1450a 27—28), то это прежде всего означает, что Полигнот изображал людей такими, какими их представляло большинство. Трудно что-нибудь определенное сказать о ма-

При ответе на вопрос, как оратор должен выразить себя в речи, Аристотель выставляет целый ряд образов-характеров. Существует прямая зависимость между много раз употребленным *πολλοὶ τύποι* и резюмирующим *τοιοῦτοι* (Rhet. II, 13, 1390a 28). Оратор должен показаться таким, какими изображает людей Аристотель в главах 12—17. Лишь при этих условиях, согласно Аристотелю, будет соблюден принцип достоверности, доказательности. Во-первых, оратор как предмет изображения, рассматриваемый сам по себе, есть только возможный предмет знания, и пока он мыслится вне соотнесения с общим, он по существу непознаваем и недостоверен. Во-вторых, «характеры» являются тем общим, с чем следует соотносить частное. Формулируя словами Аристотеля, «общее есть то, что по необходимости или вероятности такому-то подобает говорить или делать то-то» (Poet. IX, 1451b 8—9). По Аристотелю, человеческая деятельность такова, что ничто не имеет в ней характера необходимости (Rhet. I, 2, 1357a 25). Необходимых положений мало, поэтому большинство их выводится из вероятного. «Вероятное то, что случается по большей части, и не просто то, что случается, как определяют некоторые, но то, что может случиться и иначе» (I, 2, 1357a 34.36). Прежде всего отметим, что в этом определении вероятного нет оппозиций «случается/не случается» или «существует/не существует». Вероятное не есть беспорядочная возможность и неоформленная текучесть. Вероятность, в согласии с Аристотелем, служит достаточно надежным инструментом, чтобы на ее основании делать правильные выводы по отношению к частному. С небольшой модификацией, но вполне в духе своих предшественников, Аристотель относит вероятное к области человеческой жизни. В первой «Аналитике» Аристотель определяет вероятное так: «*«Суждение» вероятное есть посылка, выражающая <ходячее> мнение, ибо то, про что известно, что в большинстве случаев оно таким-то образом происходит, существует или не существует,— это есть вероятное, например, что завистники ненавидят или что любящие благосклонны»* (Anal. I, 27, 70a 4—9) ⁴⁹.

Итак, можно сделать следующие выводы. Во-первых, Аристотеля, или, вернее, риторику как *τέχνη*, не интересует личность оратора как таковая. По этому поводу совершенно определенно говорится: «Риторика не рассматривает того, что является вероятным для отдельного лица, например, для Сократа или Каллия, но имеет в виду то, что убедительно для всех

нере Зевксида. Но важно заметить, что изображение людей на его картинах было непривычным для зрителя. Что касается «этоса» в значении «представление» в «Поэтике» (все-таки приходится говорить о двух значениях), то мы должны указать на два по меньшей мере спорных места. Правда, в одном из них (XV, 1454b 11—14) Эйс (Op. cit., p. 477) вслед за Гудеманом выбрасывает из текста слова *ἐπὶ τῶν ῥῥῶν*, принимая их за маргинальную вставку. Поэтому мы его оставляем без внимания. Зато примечательны следующие слова Аристотеля: *ὁμοῦν ὅπως τὰ ῥῥη μιμῶσονται πράττουσιν, ἀλλὰ τὰ ῥῥη συμπεριλαμβάνουσιν διὰ τὰς πράξεις* (VI, 1450a 20—22). Встает вопрос, кто подражает? По-видимому, действующие лица. Но каким характерам они подражают? Характерам героев традиционных мифологических сюжетов? Но Эйс, опираясь на принцип *ὁμοῦν*, совершенно правильно установил, что Аристотель меньше всего думает об индивидуальных характеристиках: The name, and whatever traditional characterisation may go with it, is strictly secondary in the poet's work — (op. cit., p. 461). И тогда Эйс ничего не остается, как отступить от текста, заменив слова «подражать характерам» на «представить свои (т. е. персонажей) характеры» (to represent their characters), отчего смысл фразы едва ли улучшился. Кроме того, под *ῥῥη* Эйс иногда понимает «драматические персонажи», поэтому у него возникает парадоксальная ситуация, и он сам на это указывает, когда характеры могут и не иметь характера (p. 456 f). Предполагаем, что эта фраза по-русски должна звучать примерно так: «Они (т. е. драматические персонажи. — В. В.) действуют не для того, чтобы подражать людям, как их обычно представляют, но они благодаря действию захватывают вместе с ним и общие представления о качествах людей».

⁴⁹ Необходимо, однако, подчеркнуть, что прямо противоположен подход к вероятному. То, что Горгию и Платону представлялось неустойчивым и субъективным, для Аристотеля имеет значение объективности и правильного отражения действительности. См. William M. A., Grimaldi S. J. Studies in Philosophy of Aristotle's Rhetoric. Wiesbaden, 1972, p. 23, not. 8: «Dixa is the manner of knowing in which sensible reality presents itself authentically to man».

людей» (Rhet. I, 2, 1356b 33). В поле зрения Аристотеля оратор всегда находится не как конкретная личность, но как человеческий тип. И, вторых, «характеры» (ἡθῆ) предстают в виде общепринятого стандарта, выраженного самим Аристотелем. По сути дела, мы опять пришли к тому, с чего начинали. «Этос» с точки зрения вероятного есть единый общий взгляд, мера и норма для изображения действующего лица в речи.

В своей отдельности «этос» есть общее, проявляющееся в единичном, но мыслимом как общее. «Этос» — и целое и часть целого. Так, возможно, например, говорить об «этосе» богатого человека, который в свою очередь содержит в себе «этос» человека неразумного и счастливого (II, 16, 1391a 14). Можно также говорить об «этосах» дерзкого, необразованного (III, 16, 1417a 23) и боголюбивого человека (II, 17, 1391b 1). Но «этос» — мысленный образ, понятие и представление, может быть выражен определенными материальными средствами. Материально «этос» состоит из того, что Аристотель называет γένη, πάθη и ἕξεις⁵⁰. Вот тут-то, казалось бы, мы и получаем из «этоса» «характер». Но если под «характером» разуместь некоторую совокупность психических свойств или известное единство общего и индивидуального, то невозможно понять «характер» дерзкого или боголюбивого человека. В литературе, впрочем, уже указывалось, что «этос» может обозначать черту характера⁵¹, как в данном случае. Однако это скорее говорит за то, что «этос» нельзя отождествлять с характером, так как он здесь несет в себе лишь голую идею действительности, лишенную всякой конкретной наполненности.

Понятию «этоса» присуще также единство внешнего и внутреннего. При этом под внешним понимается не всякое случайное качество, а только такое, которое определяет сущность. По мнению Аристотеля, не имеет значения, бел или черен человек, велик или мал, но важно, молод он или стар, справедлив или несправедлив (Rhet. I, 10, 1369a 25—28). С его точки зрения, категории возраста и справедливости суть качества одного порядка, так как они являются причинами, порождающими определенные следствия. Причем старость и молодость в большей мере причины, чем справедливость или несправедливость, ибо они причины по природе, т. е. по необходимости. Справедливость же, взятая сама по себе, причина вероятная. Так же обстоит дело с тем, что возникает случайно, но имеет характер необходимости, как, например, воспитание, благородство происхождения, бедность, богатство (I, 10, 1369a 28—30)⁵². Такое единство внешнего и внутреннего, совершенно неприемлемое для понятия «характер», можно уяснить, если все время удерживать в памяти аристотелевские положения о необходимом, вероятном и случайном. Все то, что происходит случайно, решительно отбрасывается в сторону. Соединение же необходимого и вероятного, на основе чего только и можно делать риторические умозаключения, дает единство внешнего и внутреннего, этического и неэтического. Вообще следует сказать, что Аристотель, трактуя сущность человека, отталкивается не столько от этики, сколько от формальной логики, или, выражаясь иначе, логически упорядочивает этику. «Этос» выступает как формальнологическое видо-родовое понятие, универсально отражающее наиболее характерные особенности человеческого поведения. Для того, чтобы подтвердить этот тезис и связать только что сказанное о внешнем и внутреннем с последующими выводами, мы должны привлечь вот этот текст из «Риторики»: καὶ ἡθικὴ δὲ αὐτὴ ἡ ἐκ τῶν σημείων δεῖξις, ὅτι ἀκολουθεῖ τῇ ἀρμόττουσῃ ἐκάστῳ γένει καὶ ἕξει λέγω δὲ γένος μὲν καθ' ἡλικίαν, οἷον παῖς ἢ ἀνὴρ ἢ γέρον, καὶ γυνὴ ἢ ἀνὴρ, καὶ Λάκων ἢ Θετταλός, ἕξεις δὲ, καθ' ὅς ποῖας τις τῷ βίῳ· οὐ γὰρ καθ' ἅπασαν ἕξιν οἱ βίοι ποῖοι τινες. ἐὰν οὖν καὶ τὰ ὀνόματα οἰκεῖα λέγῃ τῇ ἕξει, ποιήσει τὸ ἡθος· οὐ γὰρ ταῦτα οὐδ'

⁵⁰ Rhet. III, 7, 1408 25—27; cp. Poet. XV, 1454a 20.

⁵¹ См. Thimme. Op. cit., S. 29; Schürumpf. Op. cit., S. 4.

⁵² Cp. Radermacher L. Anfänge der Charakterkunde bei den Griechen.— Symbolae Osloenses, 27, 1949, S. 23.

ὡσαύτως ἂν ἀγροῖκος ἂν καὶ πεπαιδευμένος εἴπαιεν. «Выражение мыслей с помощью знаков»⁵³ отражает характер <говорящего>, ибо для каждого положения и душевного качества есть свой соответствующий язык; положение я различаю по возрасту, например, мальчик, муж или старик; <по полу>, например, женщина или мужчина; <по этнической принадлежности>, например, лаконец или фессалиец. Душевыми качествами <я называю> то, соответственно чему человек в жизни бывает таким, а не иным, потому что образ жизни бывает таким, а не иным в зависимости не от каждого душевного качества; и если оратор употребляет выражения, соответствующие душевному качеству, он обнаруживает характер, потому что человек неотесанный и человек образованный сказали бы не одно и то же и не в одних и тех же выражениях» (III, 7, 1408a 25—32).

Прежде всего отметим, что под γένος Аристотель частично понимает то же, что и под ἥθος, а именно ἡλικία⁵⁴. К положению (γένος) Аристотель относит также пол и этническую принадлежность, а в «Поэтике» еще и социальный статус (XV, 1454a 19—22), отсутствовавшие отдельно при трактовке ἥθη в главах 12—17 второй книги. Несомненно, сюда же, т. е. к γένη, принадлежат и излагаемые среди ἥθη «случайности» (τύχαι)⁵⁵. Тут и там присутствуют ἕξεις, зато здесь вовсе не упоминаются πάθη. Но в широком смысле πάθος есть также состояние (ἕξις). Из сравнения содержания и способа изложения этих двух мест с полной ясностью вытекает, что слово γένος в прямом смысле означает «род». Под род попадают такие категории, как мужчины и женщины, старые и молодые, свободные и рабы, т. е. то, что определяется термином «по природе» (φύσει). Несколько искусственное выглядит распределение на роды богатых и бедных, благородных и неблагородных, обладающих властью и не обладающих ею, счастливых и несчастных. Однако «по природе», согласно Аристотелю, означает не только необходимость, но и вероятность: «Естественным (φύσει) мы называем то, причина чего подчинена известному порядку и заключается в самой вещи, так что эта вещь одинаковым образом случается или всегда или по большей части» (Rhet. I, 10, 1369a 35). В этом отношении последние роды, имеющие характер вероятного или даже случайного, занимают свое законное место, так как они связаны со строго определенными следствиями. Итак, род распадается не на бесконечный ряд единичных явлений, а на другие частные положения общего характера, именно, на ἕξεις и πάθη, которые, будучи понятиями меньшего объема, относятся к тому, что происходит по природе⁵⁶, как вид к роду. Таким образом, термин γένος не покрывает собою понятие ἥθος. Зато под ἥθος у Аристотеля одинаково понимается и род и вид, а так как вид в большей мере сущность, чем род (Categ. V, 2b 7—30), то весь анализ «этоса» переносится из рода в вид. В «Риторике» Аристотель только тем и занят, что исследует поведение человека на видовом (этическом) уровне, но никогда при этом не выпускает из поля зрения родовые признаки⁵⁷. Поэтому было бы в корне неверно утверждать о каком-то новом расширении понятия «этоса» при изложении «характеров» (ἥθη). Рассуждая о категории возможного, Аристотель замечает: «И если весь род принадлежит к числу вещей возможных, то возможен и вид, а если <возможен> вид, <возможен> и род» (Rhet. II, 19, 1392b 1). При таком тесном переплетении видо-родовых отношений, есте-

⁵³ Подразумевается, очевидно, σημεῖον ἀνάνυτον (Rhet. I, 2, 1357b 3—5) — признак, не ведущий к необходимому заключению, основанием для которого служит область вероятного (см. William, Grimaldi. Op. cit., p. 111 f.).

⁵⁴ Ср. γένος καθ' ἡλικίαν η ἥθη κατὰ τὰς ἡλικίας (Rhet. II, 12, 1388b 30).

⁵⁵ Rhet. II, 12, 1388b 30—31.

⁵⁶ Ср. Rhet. I, 11, 1370a 6—8.

⁵⁷ Принципы классификации человеческих качеств Аристотель дает в самом начале «Риторики» (I, 10). Так, о юношах он замечает, что они совершают несправедливые поступки не вследствие молодости, но под влиянием гнева и страсти, ибо им свойственно быть гневливыми и страстными (I, 10, 1369a 7—15).

ственно, не может идти и речи об отрыве в «этосе» одних качеств от других, внешних от внутренних. Вместе с тем «этос» оказывается не столь уж бедным понятием, как можно было бы ожидать при формально-логическом обобщении какого-то одного человеческого свойства, например, того же боголюбия или дерзости. Эти последние качества должны тянуть за собой весь образ счастливого или богатого человека, которому могут быть приписаны и другие качества и склонности⁵⁸. Так что в сущности «этос» трудно назвать и типом, ибо он обладает глубокой структурой, чего не имеет тип.

Задаемся теперь вопросом, что же служит образцом для конструирования «этоса». Если «этос» воспринимать не в виде такого человеческого типа, который сформировался благодаря художественному литературному обобщению, но в виде образа-характера, который в риторическом искусстве является результатом рационалистического освоения мира и адек-

⁵⁸ Яркий пример несоответствия вида роду приводит Аристотель в «Поэтике», когда заявляет, что мужество не свойственно женщине (XV, 1454a 22—24). Вообще, говоря, структура аристотелевского «этоса» четче прослеживается в «Поэтике», чем в «Риторике». Здесь Аристотель также выводит «этос» и под видовым и под родовым понятием. Замечая, что поэт подражает людям, страдающим гневливостью, бесечностью и подобными недостатками, и приводя пример изображения Ахилла у Гомера (XV, 1454b 11—14), Аристотель указывает на вид (тип), обобщающий свойство гневливости (*οργιλότης*) и суровости (*σκληρότης*), а тем самым и на род — молодость и, может быть, благородство происхождения. Одновременно выдерживается и принцип подобия (*ὁμοιον*) и по виду и по роду. Можно утверждать, что одно и то же лицо может иметь два «этоса». Так, неправ А. Ничев (см. рец.: *Доватур А. И.* — ВДИ, 1974, № 1, с. 178), считающий, что основным свойством Эдипа является гневливость, из которой и проистекает трагическая ошибка. Это суждение справедливо лишь по отношению к Эдипу и его действиям, происходящим за рамками трагедии, где гневливость и сам поступок — вероятное, а убийство отца — случайное. В качестве необходимости можно предположить либо молодость, либо знатность происхождения. Не то в самой трагедии. Определяющим моментом состояния Эдипа является счастье (ст. 998, 1189—1195), что соответствует необходимости или роду. Вероятными следствиями счастья Аристотель называет, в частности, высокомерие и безрассудство (Rhet. II, 17, 1391a 30). Не следует заблуждаться насчет смысла слов Аристотеля о том, что «трагедия не есть подражание людям» (VI, 1450a 16). Это должно значить, что поэт подражает не отдельным лицам, как они представлены традицией, а типам людей вообще, каковыми они могут мыслиться. Подтверждением этому может служить следующее высказывание Аристотеля: (*Ὅμηρος*) *εἰσάγει ἀνδρά τῃ γυναικί τῃ ἄλλοι τῇ θοῶς, καὶ οὐδὲν ἀγῶνις ἀλλ' ἔχοντα θῶος* (XXIV, 1460a 10—11). Объединение «этоса» по роду предполагает еще глубинную структуру понятия, элементы которого описаны в начале главы XV. Отсюда нетрудно установить, что имел в виду Аристотель, утверждая, что трагедии многих новейших поэтов не имеют «характеров» (VI, 1450a 23—26). Те же элементы и термины *χρηστὸς*, *ἀρετῶν* и *ὁμοιον*, правда, в рассеянном виде, мы находим и в «Риторике» (III, 17, 1418b 1; III, 7, 1408a 25—26; II, 13, 1390a 25—27), и именно в том смысле (за исключением *ἀρετῶν*), в каком они употреблены в «Поэтике». Решение проблемы изображения трагического героя, казалось, можно было найти на путях разграничения терминов *χρηστὸς*, *ἐπιεικής*, *σπουδαῖος* и др. Но эти попытки большим успехом не увенчались (см. *Reeves C. H. Aristotelian Concept of the Tragic Hero.* — *AJPh*, LXXIII, 1952, p. 172—188; к вопросу: *Лосев*. Ук. соч., с. 442—444, 458). Несомненно, все эти термины несут в себе общий этический смысл. И тем не менее в отдельных случаях можно предположить употребление того или иного слова в своем специальном, но со временем стершемся значении. Прилагательное *ἐπιεικής* Аристотель употребляет в связи с естественным правом (Rhet. I, 15, 1375a 29—31; ср. *Eth. Nic. V*, 10, 1137b 10), что достаточно надежно свидетельствует о значении «нравственно хороший». В несколько ином значении может употребляться прилагательное *χρηστὸς*, как это явствует из факта столкновения обоих слов в «Риторике»: *καὶ μᾶλλον τῷ ἐπιεικὲι ἀρετῆς χρηστὸν φαίνεται ἢ τὴν λόγον ἀκριβῆ* (III, 17, 1418b 1). Этот оттенок значения лучше уясняется из «Поэтики» (XV, 1454a 16—22), где *χρηστὸς* связывается с *προαίρεσις* рода (мужчина, женщина, раб). Отсюда мы получаем значение «годности», «дельности», «хорошего назначения», целесообразности вообще (см. *L — S — J, s. v. χρηστὸς: good for its purpose, effective*). Именно этот смысл подчеркивает Дж. Элс (ор. cit., p. 458). Но мы должны пойти и дальше. В «Риторике» Аристотель не выдвигает прямого требования *χρηστὸν*, а, как следует из приведенной выше фразы, оно в качестве рекомендации стоит на втором месте после *ἐπιεικείας*, в то время как в «Поэтике» среди прочих условий требований целесообразности выступает как главное. В последнем сочинении «этос» формализован жестче, чем в первом. Следовательно, как в «Поэтике» для Аристотеля был более важным эстетический аспект предмета анализа, так в «Риторике» — этический.

ватного его отражения, то под образом естественно предполагать самую что ни на есть конкретную систему объективной действительности. Из указанного выше места (Rhet. III, 7, 1408a 25—32) следует, что под словами *ποιῆσαι τὸ ᾄδον* понимается такое самовыражение говорящего, которое полностью соответствует общим представлениям как о группах людей по возрастным, половым, социальным и этническим признакам, так и о качествах, свойственных им. Основным принципом при построении «этоса» оратора, по Аристотелю, служит принцип соответствия, осуществление которого возможно лишь при условии знания. «До некоторой степени на слушателей, — говорит Аристотель, — действует тот прием, которым так часто пользуются составители речей. „Кто этого не знает? Это всем известно“. Слушатель в этом случае соглашается под влиянием стыда, чтобы быть причастным тому, чему причастны все остальные люди» (III, 7, 1408a 33—36). Понятие «этоса» неразрывно связано с восприятием слушателя или читателя. Речь оратора и персонажи, действующие в ней, мыслятся Аристотелем лишь в непосредственном контакте говорящего со слушателем и рассматриваются как единый двусторонний творческий акт. Основой такого сотворчества становится общее знание действительности, понимаемой не в смысле копии или фотографически точного ее отражения, но действительности, которая существует в сознании слушателей или, точнее, в сознании всех людей вообще и которая столь же независима, сколько и немыслима без обычно понимаемой реальности. Почти все ее положения условны, но силу они имеют безусловную. Если использовать формулировку, данную в «Поэтике» (XXV, 1460b 9—11), то оратор при построении «этоса» подражает не тому, что было или есть, и не тому, каким оно должно быть, а тому, о чем говорят или думают, что оно таковым является. При неправильном понимании вещей может ошибиться и оратор и слушатель. Это признак того, что тот и другой не владеет «этосом». Первому в этом случае грозит неудача в деле, ибо он не убедит слушателя. Последний сделает неверное суждение или, что есть то же самое, под давлением слов «всем это известно» согласится с оратором. Отсюда можно видеть, какое значение придавал Аристотель своей теории «этоса» в общей системе доказательств.

В связи с изложенным сама собой встает проблема критерия истинности суждения. Согласно Аристотелю, оценивать речь, основанную на знании, вообще есть дело образованного, сведущего человека (Rhet. I, 1, 1355a 26). И в частных случаях, т. е. когда имеется выбор, Аристотель рекомендует учитывать в первую очередь мнение заинтересованного лица — судьи, посредника, противника (I, 7, 1365a 2—4). Но в принципе эта проблема решается философом самым естественным способом: он оставляет за слушателем полное право истинного и справедливого суждения (Polit. III, 11, 1281a 42—1281b 10; Top. I, 1, 100b 21). По его словам, «люди от природы в достаточной мере способны к нахождению истины и по большей части находят ее» (Rhet. I, 1, 1355a 15). Что же касается убеждения невежественной толпы, перед которой чаще всего и приходится выступать оратору, то Аристотель видит выход из положения в общедоступности изложения. Автор «Риторики» в полной мере осознает опасность злоупотребления и обмана словом, но он считает, что этот вопрос не имеет отношения к риторическому искусству как к теоретически обобщенной системе знания. На практике, замечает Аристотель, и такие общепризнанные блага, как сила, здоровье, богатство, военачальство, если ими пользоваться несправедливо, могут принести много вреда (I, 1, 1355b 2—7). Риторическое искусство, по Аристотелю, призвано не убеждать, но в каждом отдельном случае находить способы убеждения. Философ, полагаясь на ум, чувство и вкус слушателя, исходит из положительных оценок человека. В конечном счете за это говорит и его оптимистическое отношение к действительности: «Истина и справедливость по своей природе сильнее своих противоположностей» (I, 1, 1355a 21).

Нам остается хотя бы вкратце остановиться на вопросе о средствах выражения «этоса». Как следует из слов — οὐ γὰρ ταῦτα οὐδ' ὡσαύτως ἂν ἀγορεύῃς ἂν καὶ πεπαιδευμένος εἴπειεν (Rhet. III, 7, 1408a 31), они распадаются на то, что скажет оратор и как, что соответствует содержательному и стиливому выражению «этоса». Содержательно «этос» осуществляется благодаря такому подбору материала, который «этически» (образно и характерологически) отражал бы дела, мысли, поступки и их мотивы. К стиливым средствам выражения прежде всего относятся употребление изречений, характеристика оратора или действующего лица в речи с помощью чужих слов, соблюдение уместности (πρέπον)⁵⁹. Особые затруднения возникают с толкованием термина «уместность». Из довольно темной фразы — τὸ δὲ πρέπον ἔξει ἢ λέξις, εἴαν ᾗ παθητικὴ τε καὶ ἡθικὴ καὶ τοῖς ὑποκειμένοις πράγμασιν ἀνάλογον (Rhet. III, 7, 1408a 10—11), во-первых, можно вывести, что уместность складывается из понятий «аналогии», «этической» и «патетической» речи, и, во-вторых, что «этос» и «патос» либо противопоставляются, либо сопоставляются как понятия одинакового объема. Кроме того, неясными оказываются отношения между πρέπον и ἦθος. Их близость по значению очевидна. Но важнее было бы увидеть различие. «Этос» — понятие всеобщее, скорее эстетическое, чем риторическое, и относится к содержанию, категория же πρέπον охватывает область языка и стиля. Там, где мы встречаемся с этим термином, дело как раз идет о способе изложения⁶⁰. Естественно допустить, если πρέπον означает говорение, подобающее лицу и предмету, то ἀπρέπες должно иметь противоположный смысл⁶¹.

Для того, чтобы попытаться провести черту между понятиями ἦθος и πρέπον, нужно обратить внимание на следующее высказывание Аристотеля: «По возрасту пользоваться изречениями прилично людям зрелым, и относительно того, в чем человек опытен: употреблять изречения, а также рассказывать мифы неприлично (ἀπρέπες) человеку, не достигшему такого возраста, употребление же изречений по поводу того, в чем человек неопытен, есть признак неразумия и невоспитанности. Это достаточно доказывается тем, что сельские жители особенно изобретательны по части нравоучительных изречений и легко употребляют их» (II, 21, 1395a 2—7). С теми последствиями, которые обусловлены возрастом, мы познакомились в предыдущих главах. Они, можно сказать, имеют объективный характер. Выражение же мыслей о себе и вещах всегда субъективно. Рассказывая мифы, молодой человек не соблюдает требования подобающего, а вместе с тем не построит и «этос». Здесь πρέπον, вне всякого сомнения, как и «этос», есть норма, но только стиливая или языковая. С другой стороны, употребление изречений сельскими жителями — так надо понимать Аристотеля — само по себе неуместно. Но эта неуместность естественна, привычна, так как такое случается по большей части, т. е. это вероятно, а значит, и убедительно. Как видим, нарушение πρέπον, иногда может только способствовать построению «этоса». Это расхождение и дает нам возможность провести грань между понятиями πρέπον и ἦθος. Но вообще говоря, πρέπον служит одним из необходимых условий проявления «этоса», его стиливой формой. Связь здесь чисто диалектическая, а не механическая. Уместность нельзя подразделить на «этос» и «патос» или видеть в ней одной признаки «этоса» или «патоса». Она сама по себе не дает гарантии построения «этоса», просто одно не может существовать без другого.

⁵⁹ О выражении «этоса» подробнее см. Hellwig. Op. cit., S. 260—268.

⁶⁰ Ср. Rhet. III, 2, 1404b 1—17; 1405a 10—14. Именно в этом смысле употребляет слово Платон (Ion, 540B). К понятию πρέπον см. Миллер. Аристотель и античная литература, с. 41 сл.; Pohlenz M. Τὸ πρέπον — In: Kleine Schriften, I. Hildesheim, 1965, S. 100—139.

⁶¹ Правда, иногда можно подозревать и нетерминологическое использование слова.

Относительно *λέξις παθητική* Аристотель говорит, что это язык человека гневающегося, негодующего, сдерживающегося, т. е. являющего аффекты (III, 7, 1408a 16). Ближе не определяется *λέξις ἡθικὴ*. Но и без того ясно, что это должен быть язык человека, являющего «этос». На это довольно прозрачно указывают слова: *ἐὰν οὖν καὶ τὰ ὀνόματα οἰκεία λέγῃ τῇ ἔξει, ποιήσει τὸ ἥθος* (III, 7, 1408a 30). Если ли можно оспорить тот факт, что здесь речь идет о построении «этоса» чисто стиливыми средствами⁶². Пример «этического» стиля приводит сам Аристотель: *ἀλλὰ ἡθικὰ τὰ ἐπόμενα ἐκάστῳ ἥθει, οἷον ὅτι ἅμα λέγων ἐβάδιζεν· δηλοῖ γὰρ θρασύτητα καὶ ἀγροικίαν ἥθους* — «Другое „этическое“ (кроме оговоренного выше „намерения“) связывается с каждым мысленным представлением <о человеке>, как, например, „говоря, он шел вперед“ <эти слова> рисуют образ дерзкого и грубого человека» (III, 16, 1417a 22—24)⁶³. В другом месте Аристотель уже непосредственно сопоставляет два способа выражения: *ἡθικὸν γάρ, „καὶ ἐγὼ δέδωκα, καὶ ταῦτ' εἰδὼς ὡς οὐ δεῖ πιστεῦσιν“ ἐὰν δὲ παθητικῶς, „καὶ οὐ μεταμέλει μοι καίπερ ἡδικημένῳ“ τοῦτω μὲν γὰρ περίεστιν τὸ κέρδος, ἐμοὶ δὲ τὸ δίκαιον*» (III, 17, 1418a 18—21). Трудно усмотреть какое-то существенное различие в оформлении того и другого пассажа. Оба высказывания дают образ нравственно хорошего человека. Но последнее отягощено словами «и я не сожалею, хотя мне и нанесена обида», которые, вероятно, и должны выражать «патос», а именно, как раз в смысле сдерживания чувств. Далее отметим, что «патос» не отменяет «этоса», он лишь специфически его окрашивает. О противопоставлении «этоса» «патосу» говорить вообще не приходится. Они не контрастируются по той причине, что одно понятие связывается с областью образов и образной речи, другое — с эмоциями и языком эмоций. Однако надо помнить, что «патос» у Аристотеля выступает в «Риторике» в двух значениях. С одной стороны, он мыслится как качество, свойственное роду; так, по Аристотелю, аффектам вообще и, в частности, гневу подвержены люди молодого возраста (Rhet. II, 12, 1389a 9; Eth. Nic. I, 1, 1095a 4—8). С другой же, Аристотель видит в «патосе» мощное средство эмоционального воздействия на слушателя. Правомерно предположить, что Аристотель выделяет «патос» в особый вид риторических доказательств (Rhet. I, 1, 1356a 1) в том отношении, в каком он уже не состояние (*ἔξις*), а проявление состояния. Дело в том, что у Аристотеля определенные аффекты соотносятся с определенными состояниями. Так, по поводу аффектов сострадания (*ἐλεεῖν*) и негодования (*νεμεσάζειν*) говорится, что они — принадлежность хорошего характера (*καὶ ἅμφορ τὰ παθὴν ἥθους χρηστοῦ*)⁶⁴, где «этос» понимается как вид и равен понятию «состояние». Кроме того, аффект негодования связывается еще и с честолюбием (*φιλοτιμία*)⁶⁵. Разумеется, что эта последняя функция «патоса» относится не к содержанию, а лишь к области выражения. Поэтому несколько не удивляет, что Аристотель, подробно излагая различного рода аффекты, лишь мимиходом указал на них при рассмотрении *ἡθῆ* и подчеркнул их значение в третьей книге «Риторики», посвященной вопросам стиля. И тем не менее в одном месте мы находим формальное противопоставление двух стилей: «Стиль речи письменной — самый точный, а речи полемической — самый актерский. Есть два вида последнего стиля: один «этический», другой — «патетический» — *ἡ μὲν γὰρ ἡθικὴ ἡ δὲ παθητικὴ*» (III, 12, 1413b 10). Как представляется, это утверждение Аристотеля отражает существующую практику, а не его собственный взгляд на то, каким надлежит быть стилю. По его мнению, стиль объективно не имеет того значения, которое ему придают, так как он не заключает в себе истину. Однако стиль оказывается важным из-за

⁶² Ср. *Dion. Hal.*, De Lys. 8. См. к этому *Hagen. Op. cit.*, S. 9; *Hellwig. Op. cit.*, S. 270; о значении слова *οἰκείος*: : *Else. Op. cit.*, S. 136 f.

⁶³ Перевод наш. См. *Cope, Sandys. Op. cit.*, p. 193.

⁶⁴ Rhet. II, 9, 1386b 7—11.

⁶⁵ Rhet. II, 9, 1387b 10.

испорченности слушателя (III, 1, 1404a 1—11). По поводу стиля аффектов Аристотель пишет: «Слушатель всегда сочувствует оратору, говорящему с чувством, если даже он не говорит ничего основательного; вот таким-то способом многие ораторы с помощью только шума производят сильное впечатление на слушателей» (III, 7, 1408a 23—25). Если с опорой на это свидетельство рассматривать «патетический» стиль как нечто внешнее, не ведущее к знанию, то он, конечно, противоположен стилю «этическому». Здесь уместно вспомнить, что стиль Аристотель тесно связывает с разными способами убеждения и с разным восприятием. Слушатель, по его замечанию, убеждается или в результате переживания, или в результате понимания (*ὑπολαμβάνειν*) оратора человеком определенных качеств, или потому, что дело доказано, что соответствует воздействию «патетического» говорения на душу слушателя, «этической» речи — на образное восприятие и аподиктической — на интеллект (III, 1, 1403b 10—12)⁶⁶. Из этого мы получаем контраст рационального и иррационального в речи. Возникает такое впечатление, что под «патетическим» стилем в своей отдельности Аристотель понимает такой стиль, под которым уже не кроется никакого содержания, или, иначе говоря, такой, который немотивированно и неоправданно изображает страсть. И тут мы должны вновь обратиться к аристотелевскому принципу уместности, который как раз благодаря включению в это понятие элементов «этического» способа говорения и «анalogии» значительно ограничивает сферу действия иррационального.

Очень похоже, что позднейшая теория «этоса» (Дионисий Галикарнаский, Квинтилиан, Псевдо-Лонгин, Гермоген) возникла на основании своеобразной интерпретации третьей книги «Риторики» Аристотеля. У Квинтилиана и Дионисия «этос» — прежде всего категория стиля. И в этом качестве он мыслится лишь в сопоставлении с «патосом». «Патетический» стиль, понимаемый в обобщенном виде как стиль чувств сильных и напряженных, объяснял стиль «этический» из своей противоположности, т. е. как спокойный и естественный, что соответствовало в теории *γένος ὑψηλόν* и *γένος ἱσχνόν*⁶⁷. В связи с этим «патос» и «этос» в применении к лицу, произносящему речь, должны были обозначать либо сильные и быстро преходящие движения души, либо мягкие и устойчивые. У Дионисия Галикарнаского в сочинении о Лисии можно усмотреть еще такие значения «этоса», как характерологический стиль и собственно характер или тип (De Lys. 8). Пожалуй, трудно назвать другого автора, который так близко воспринял бы учение Аристотеля. Но необходимо учитывать, что Дионисий обходится с ним уже как практик. И с этой точки зрения влияние Лисии сказалось на нем не меньше, чем его зависимость от Аристотеля. В свою очередь можно предполагать живучесть этой модифицированной традиции в последующее время. Перед нами не стоит задача детального выявления расхождений между Аристотелем и Диони-

⁶⁶ Существует немалая проблема с разделением «технических» доказательств в «Риторике». В частности, трудно уяснить, куда относить так называемые этические доказательства — к области логики или психологии (объёмом. см. *Spengel L. Über die Rhetorik des Aristoteles.* — *Abhandlungen der Königl. Bayerisch. Akad. der Wiss. Philos.-philol. Kl.*, VI, 1851, S. 478—484. *Marx. Op. cit.*, S. 287—289; *William, Grimaldi. Op. cit.*, p. 51 f.; *Solmsen. Op. cit.*, S. 226).

Значение глагола *υπολαμβάνειν*, связанное с образным мышлением, вероятием и мнением, дает нам возможность поместить «этические» доказательства посередине между логическими и эмоциональными. «Этос», стоящее на втором месте (после аподиктического), — убеждающее средство, призванное воздействовать одновременно на чувство и ум слушателя. Однако надо подчеркнуть, что рационализм Аристотеля не допускает выделения в особый вид речи, основанной на эмоциональных доказательствах (*παθητικός λόγος*). Поэтому подразделение доказательств у Аристотеля оказывается половинчатым. С одной стороны, он как будто признает действенность «патоса» в качестве доказывающего средства, а с другой, — включая его в *ῥητικός λόγος*, отказывает в праве на самостоятельное существование.

⁶⁷ См. *Hagen. Op. cit.*, S. 4; *Zucker. Op. cit.*, S. 38—41.

сией. Укажем лишь на основные пункты. Аристотель нигде не связывает «этос» с непосредственным выражением эмоций, за исключением разве тех случаев, когда «патос» понимается в смысле состояния. Противоположно Дионисию, который различает особые *πάθη μέτρα* (De Lys. 19), Аристотель одинаково числит под аффектами как выражение сильных, так и спокойных чувств. Это особенно хорошо заметно по их парному расположению⁶⁸. И, наконец, именно Дионисий, а не Аристотель, ограничивает изображение говорящего рамками моральных категорий (De Lys. 19), строя свое понимание «этоса» с опорой на персонажи речей Лисия. В изложении Дионисия «этос» имеет характерную тенденцию сужения и конкретизации сложного структурного понятия, предложенного Аристотелем. И первостепенную роль в этом сыграло развитие теоретической мысли, базирующейся на ораторской практике с отбрасыванием или модификацией того, что не находило своего практического применения.

Подведем итог сказанному. Теория «этоса» в «Риторике» Аристотеля представляется единой. Она одинаково охватывает как область художественного творчества и восприятия, так и область человеческого мышления. В самом общем виде понятие «этоса» можно сформулировать как образ-характер человека или политического объединения людей, мысленно или с помощью изобразительных средств соотносенный с конкретной системой объективного мира. «Этос» есть онтологическая концепция сущности человека, отражающая наиболее характерные черты человеческого феномена, определяющей из которых является его движение к своей цели. В качестве конечной цели Аристотель определяет то, что он называет счастьем или блаженством (*εὐδαιμονία*)⁶⁹. Само движение к цели осуществляется благодаря *προαίρεσις* — термин, который обычно передают как «намерение» или «выбор», под чем имеется в виду прежде всего субъективное выражение воли. Между тем у Аристотеля *προαίρεσις* в гораздо большей мере означает объективное и закономерное движение к благу, внутренне присущее всем людям. Оно обусловлено человеческой природой и выражается через деятельность человека, какова она ни есть⁷⁰. Непосредственно движение проявляется в действии движущих причин: *ἀρετή*, *φρόνησις*, *εὐνοία*, которые и составляют основное ядро «этоса». Действуют они по-разному и неодновременно, что обеспечивает достижение цели разными путями. Помимо движущих причин «этос» включает в себя также и материальные причины — *γέννη*, *ἐξέλις*, и *πάθη*, наиболее явно составляющие содержательную сторону понятия. Теперь надо подчеркнуть, что Аристотель не проводит границу между выраженным и невыраженным «этосом», или, по-другому говоря, между объектом изображения и его идеальной моделью с одной стороны, и изображением — с другой. Коль скоро это так, то само собой разумеется, что «этос» в своем выражении как художественно представленный образ ничем не должен отличаться от образа мысленного и представляемого. Между ними должно быть полное соответствие. Об этом соответствии неоднократно говорит Аристотель. Однако практически различать эти два аспекта «этоса» важно. Когда Аристотель настаивает на точном следовании *ἐκάστῳ γένει καὶ ἐξέλι* (III, 7, 1408a 25), то это служит лишь конкретизацией слов *ἐκάστῳ ᾧδε* (III, 16, 1417a 22). И они имеют под собой не что иное, как рекомендацию оратору строить свой образ, строго учитывая общие существующие представления. Такое разграничение оказывается важным еще потому, что в разных местах «Риторики» Аристотель рассматривает «этос» под разными углами зрения — абстрактно,

⁶⁸ См. главы 2—11 второй книги; ср. Eth. Nic. II, 4, 1105b 21.

⁶⁹ Ср. Rhet. I, 1360b 4: «У всякого человека в отдельности и у всех вместе есть, можно сказать, известная цель, стремясь к которой, они одно избирают, другое избегают; эта цель, коротко говоря, есть счастье».

⁷⁰ «Все то, что люди делают сами собой, все это — благо или кажущееся благо» (Rhet. I, 10, 1369b 18).

отвлекаясь от материи и движения и чувственно-эмпирически. Ясно, что вследствие такого рассмотрения в передаче термина «этос» посредством слова «характер» это последнее иногда приобретает несвойственный ему смысл⁷¹. Только поэтому вызывает возражение утверждение, что «этос» — всецело характер, хотя если подразумевать под характером тип, то можно согласиться с таким словоупотреблением. Но, повторяем, это возможно лишь в отношении к художественно выраженному «этосу» на уровне вида. Однако в нашем анализе мы стремились показать не только то, что «этос» есть формализованная, максимально обобщающая, дифференцированная и универсальная конструкция, но и подчеркнуть своеобразное переплетение этики и логики, где логика служит организующим началом для этики, и все это в завершенном и сбалансированном виде являет собой результат аристотелевской эстетики. Кроме того, нашей целью было установить, что на более высоком уровне абстракции «этос» есть еще и умственное представление как цельность в нерасчлененности своих структурных элементов или идея и образ действительности, живущие в сознании оратора и слушателя, которые первому дают возможность адекватно ее выразить, последнему — сравнить и вынести суждение. Если нам удалось это показать, то мы вправе заключить, что аристотелевская концепция «этоса» отражает не только способ, но и эстетический принцип изображения человека в риторическом искусстве.

⁷¹ Гораздо ближе к истине был А. Хельвиг, передавая «этос» словом «выражение» (Ausdruck).

ἦθος IN ARISTOTLE'S RHETORIC

V. V. Val'chenko

The author notes the modern tendency to explain synthetically one of the most important theoretical postulates in Aristotle's *Rhetoric*, to abandon the piecemeal treatment of the concept *ethos* by scholars of the 19th and early 20th centuries in favour of an integral approach (see e. g. the works of H. Hagen and A. Hellwig). In the present author's opinion there is no need to stress, much less to elevate to a point of principle, the distinction between the subjective and objective aspects of Aristotle's concept. He questions the validity of assigning to *ethos* the senses «particular character of an individual» and «good moral character» in general. The word and the concept *ethos* in the *Rhetoric* has a much broader meaning than the general notion «character». The author concludes that the word *ethos* is used by Aristotle not only as a moral (ethical) concept but also, and to a still greater degree, in an intellectual and aesthetic sense. In recommending the observance of *ethos* Aristotle was recommending sufficient conformity with reality, a gnoseological suitability in portraying a person. Aristotle's theory of *ethos* embraces both the sphere of art and aesthetic appreciation and the sphere of human thought.