

УДК 930.24

Понятия добродетели и мирового закона в мировоззрении европейцев: античный период

Полякова Ольга Олеговна

Соискатель кафедры философии,
Челябинский государственный университет,
454021, Челябинск, ул. бр. Кашириных, 129;
e-mail: oleniya@mail.ru

Аннотация

Статья представляет собой исследование истории понятия «добродетель» в греческой и римской культуре в связи с понятием мирового (все-ленского) закона. Автор рассматривает эволюцию греческого понятия *arête* и латинского *virtus* в творчестве античных мыслителей, писателей, историков. В заключение автор обращается к истории понятия в Средние века и в Возрождение.

Для цитирования в научных исследованиях

Полякова О.О. Понятия добродетели и мирового закона в мировоззрении европейцев: античный период // «Белые пятна» российской и мировой истории. – 2014. – № 5. – С. 30-43.

Ключевые слова

Добродетель, мировой закон, античная философия, Платон, Плутарх, мировоззрение, история мысли.

Введение

В основе любой развивающейся материально-идеалистической системы лежит тройственная схема развития: дуальная полевая основа (так, «мифиче-

ская модель времени как дихотомия «начальное время / эмпирическое время» имеет линейный характер» [Тюрикова, 2012, 55]) – и условно перпендикулярная ей осевая, информационно нагруженная составляющая, направленная к прогрессивному развитию. Тройственность поступательного развития интуитивно улавливалась человечеством на различных ступенях познания.

На донаучных ступенях познания прослеживается деление мира в системе Земля-Небо, причем во многих мифах и религиях Земля мыслится в дуальном проявлении, как надземная и подземная части, а Небо рассматривается как недоступная и поэтому божественная субстанция. Между Небом и Землей существовала неразрывная связь, устремленная вверх или по оси вращения Земли. Эта связь интуитивно улавливалась как универсальный вселенский закон.

На научном уровне познания, на заре философии, сложились понятия о реальном и идеалистическом путях развития. Эти пути изначально рассматривались в конфронтации друг с другом, но по сути отражали общий процесс развития познания в триединой схеме – материальное познание в его единстве противоположностей (иногда противоположности не улавливались) в сочетании с метафизической идеей развития. Но во всех философских рассуждениях улавливается структура универсального вселенского закона – направляющий вектор развития и его материализация в природе с полевыми полярными характеристиками.

Античность

В плане сохранности памяти о вселенском законе интересный пример, считает М.Л. Серяков, представляет Древняя Греция [Серяков, 2005, 183-210]. Там, в отличие от Индии и Ирана, не сложилось профессионального жреческого сословия, а зародилось светское философское рациональное мышление. Как и в других странах, изначальный индоевропейский термин **rta*, обозначавший вселенский закон, раздробился на несколько этимологически связанных между собой понятий. В.В. Иванов и В.Н. Топоров считают родственными индийской *rite* слова *αρθμοζ* – «связь, союз, дружба» и *αριθμοζ* – «число, счет». По мнению М.Л. Серякова, к этим же словам следует добавить еще *αρετη*, услов-

но переводимую на русский язык как «добродетель». Единого понятия для обозначения вселенского закона в древнегреческом языке не сохранилось, но ближе всего к нему по значению стоят однокорневые слова *рeтpa* («изречение оракула, договор») и *apeтa* («добродетель»). Что касается *apeтy*, то этот термин, часто встречающийся в древнегреческой литературе и философии, не поддается точному и однозначному переводу на современный язык. Вот что пишет А.Ф. Лосев, говоря об использовании этого слова Платоном: «Чрезвычайно трудно перевести на какой-нибудь современный язык основной для диалога «Протагор» термин *apeтn*. Чаще всего он переводится как «добродетель». Но в сущности, это не столько добродетель, сколько «достоинство», «добротность», «прекрасная организованность», «благородство», «доблесть» и пр. Ни один из этих переводов не передает существа дела, ибо все они односторонни. Доблесть, например указывает на бранные подвиги или гражданские заслуги, в то время как в античной философии термин *apeтn* применяется вообще ко всякой человеческой практике... начиная от физической и кончая чисто духовной; а кроме того, Платон понимает ее как некое внутреннее средоточие духа, которое активно определяет и все отдельные свои проявления вплоть до физически единичного» [Лосев, 1994, 789]. А.И. Зайцев отмечает, что *apeтa* была главной целью гомеровских героев: «В центре системы ценностей гомеровского героя стоит *apeтn* – доблесть, которая должна быть оценена окружающими, в первую очередь, равными ему по общественному положению. Оценка эта обеспечивает герою добрую славу, к которой он больше всего стремится» [Зайцев, 2001, 107].

Весьма показательно, что древнегреческая добродетель не ограничивалась одними лишь человеческими отношениями, но распространялась на все мироздание. Данный подход прослеживается у многих античных философов. Как отмечает Аристотель в «Большой этике», первым о добродетели с теоретической точки зрения начал рассуждать Пифагор. Вот как более поздние источники передают его рассуждения: «Добродетель (*apeтn*) есть гармония, и точно так же (гармонией являются) здоровье, всякое благо и бог, поэтому вся Вселенная создана по законам (музыкальной) гармонии» [Фрагменты..., 1989, 487]. Всю концепцию мировой гармонии Пифагор основал на числовой гармонии.

Гераклит об *арете* писал так: «Целомудрие – величайшая добродетель, мудрость же в том, чтобы говорить истину и действовать согласно природе, осознавая: «Здравый рассудок – у всех общий». Кто намерен говорить с умом, те должны крепко опираться на общее для всех, как граждане полиса – на закон, и даже гораздо крепче. Ибо все человеческие законы зависят от одного, божественного: он простирает свою власть так далеко, как только пожелает, и всему довлеет, и (все) превосходит» [там же, 197-198]. По-видимому, у Гераклита целомудрие (высшая добродетель) является идеалистической формой проявления вселенского закона, от которого зависят все частные законы, а мудрость связана с реальными поступками людей (материалистическим выражением вселенского закона).

Характеризуя предшествующий Сократу период развития древнегреческой философии в интересующем нас аспекте, А.Л. Доброхотов отмечает: «В досократике положение о тождестве знания и добродетели было уже раскрыто всесторонне и основательно: знание есть высшее достоинство (*аретэ*) для человека; оно – его отличительная особенность и даже предназначение; добро есть знание, поскольку благо состоит в присоединении к космическому разуму, для чего необходим соответствующий уровень индивидуального знания. И добро, и знание неразрывно связаны с бытием. Плохой человек не может познать истину, потому что он не обладает соответствующим модусом существования. Знающий – не может быть злым, потому что он стал частицей мироустроительной силы. Но Сократ, выдвигая учение о тождестве добра и знания, находился вне круга космологических интуиций первых философов, он отверг космологию, как догму. Следовательно, он не мог опереться на традицию. Его обоснование тезиса носит принципиально иной характер» [Доброхотов, 1986, 23]. Так, например, Платон вкладывает в уста Сократа следующее утверждение: «А коль скоро мы с тобой на протяжении всей нашей беседы хорошо искали и говорили, то получается, что нет добродетели ни от природы, ни от учения, и если она кому достается, то лишь по божественному уделу, помимо разума» [Платон, 1999, 612].

Разумеется, изначально *арета* мыслилась неразрывно связанной с божественной сферой, и отрицание этого начинается лишь с Аристотеля. У Платона

проглядывают и более архаичные представления, и в одном месте он трактует *арету*-добродетель как вечное течение: «Добродетель» означает, прежде всего, легкое передвижение, а затем и вечно свободное течение, полет доброй души, так что, видимо, «добродетель» получила имя от вечного, неудержимого и беспрепятственного течения и полета» [там же, 651]. Данное заявление великого греческого философа перекликается с выводами современных исследователей о происхождении индийского слова *рита* от глагола «приводить в движение», «двигаться», что подтверждает родство рассматриваемых терминов.

Несмотря на отголоски первоначальных представлений, мнение о божественном происхождении добродетели в целом было свойственно античности, и у Плутарха мы читаем: «Преступно и даже низко отбирать у добродетели ее божественное происхождение...» [Плутарх, 1987, 83].

Понятие добродетели Платон также связывает с разумом на протяжении всего своего творчества. Как известно, первоначально философ находился под сильнейшим влиянием Сократа, и в диалоге «Менон» он вкладывает в его уста следующее рассуждение по этому предмету: «Так вот, если добродетель – это нечто обитающее в душе и если, к тому же, она не может не быть полезной, значит, она и есть разум, ведь все, что касается души, само по себе не полезно и не вредно, но становится вредным или полезным благодаря разуму или по безрассудству. В согласии с этим рассуждением добродетель, коль скоро она полезна, и есть не что иное, как разум» [Платон, 1999, 599]. Это достаточно поверхностное рассуждение, отражающее гипертрофированный акцент Сократа на разумность, впоследствии сменяется у Платона другими, однако мнение о тесной связи *ареты* с разумом, потом уже в пифагорейской окраске, сохраняется у него вплоть до последнего произведения: «Дело в том, что душа живого существа, лишённого разума, вряд ли сможет овладеть всей добродетелью в совокупности. Ведь существу, не знакомому с тем, что такое «два», «три», «нечет» или «чет», совершенно неведомо число как таковое, а потому такое существо вряд ли сможет дать себе отчет в том, что приобретено только путем ощущений и памяти. Правда, это ничуть не препятствует тому, что бы иметь другие добродетели – мужество и рассудительность; но тот, кто не умеет считать, никогда не станет мудрым. А у кого нет мудрости, этой самой значительной части до-

бродетели, тот не может стать вполне благим» [Платон, 2001, 443]. Весьма показательно, что здесь перед нами вновь возникает связь между счетом, числом, знание которого дает мудрость и познание вселенского закона.

Человек – существо не только биологическое, но и космическое. Платон помнит и полагает, что высшей, осуществимой на Земле степенью *ареты* невозможно овладеть без постижения законов небесной гармонии. Вот что он пишет о том, кто изучает движение богов – небесных тел: «Человек блаженный сперва поражен этим порядком, затем начинает его любить и стремиться усвоить его, насколько это возможно для смертной природы, полагая, что таким образом он всего лучше и благополучнее проведет свою жизнь и по смерти придет в места, подобающие его добродетели. Такой человек на самом деле примет истинное посвящение, овладеет единой разумностью, коль скоро и сам он един, и все остальное время станет созерцать прекраснейшие (явления), какие только доступны зрению» [там же, 452]. Таким образом, *арета* у Платона имеет поистине вселенский, а не узкочеловеческий характер, а в самом человеке простирается от чисто биологической сферы до высшего космического уровня его существа.

Далеко не всем древнегреческим философам удалось сохранить особенности мировосприятия своего народа. И учитель Платона, и его знаменитый ученик, полагаясь на собственный интеллект, чрезмерно рационализировали понятие добродетели. Как и Сократ, Аристотель отождествил *арету* с главным принципом собственной философии, что способствовало потере изначального смысла. Если для Сократа это был чистый разум, то для Аристотеля – золотая середина, но «середина между двумя пороками, один из которых состоит в избытке, а другой – в недостатке» [Аристотель, 1983, 92]. По существу, Аристотель низводит добродетель до материалистической составляющей вселенского закона, полностью устранив устремления к божественному идеалу, разделяя и противопоставляя эти две составляющие универсального закона, которые в древних представлениях о добродетели были неразделимы. «Так что, если, как говорится, при избытке добродетели из людей становятся богами, то, очевидно, такой склад (души) противоположен зверскому, и, как зверю не свойственны ни порочность, ни добродетель, так не свойственны они и богу, но (у него)

есть нечто, ценимое выше добродетели» [там же: 191]. Возвращаясь в другом месте к этой теме, он отмечает, что противоположная зверству добродетель является безымянной: «Безымянна же эта добродетель потому, что у бога нет своей добродетели: бог выше всякой добродетели, и не добродетелью определяется его достоинство, потому что, в таком случае, добродетель будет выше бога» [там же, 34]. «Итак, мы рассмотрели, в чем состоит добродетель. Она, по-видимому, есть некая середина между противоположными страстями... Вообще легко наблюдать на любом движении чувств, что удаленное от середины легко, а середина, за которую нас хвалят, трудна. Из-за этого добродетель редка» [там же, 308]. В этом определении добродетель фактически сведена Аристотелем к проблемам чувственного мира, т.е. к материальной составляющей вселенского закона.

В латинском языке М.Л. Серяков находит несколько родственных терминов, доказывающих, что некогда и предкам римлян не чуждо было понятие вселенского закона [Серяков, 2005, 210-235]. С его индоевропейским названием тесно связано понятие *virtus*. На русский язык этот термин переводится как «личная доблесть, мужество, храбрость», однако, на его первоначальное значение недвусмысленно указывает то, что *veritas* у римлян означало «истина, правда». Недаром уже Плутарх однозначно приравнивает интересующее нас латинское понятие к греческой *arete* и даже объясняет, почему произошло смещение смысловых акцентов: «В общем, в тогдашнем Риме из подвигов всего выше ценились подвиги на войне, в походе. Это видно из того, что понятия «добродетель» и «храбрость» выражаются по латыни одним и тем же словом и что отдельное слово для обозначения понятия о храбрости сделалось общим именем для обозначения добродетели» [Плутарх, 1987, 389]. Великий античный историк совершенно справедливо указал на роль общественных условий в произошедшей трансформации, однако данные других индоевропейских народов указывают на то, что не частное понятие храбрости было перенесено на добродетель, а, наоборот, названию вселенского закона было придано значение храбрости или воинской доблести.

Следует упомянуть и имеющееся во многих языках слово «вертикаль», происходящее от латинского *verticalis* – «отвесный», указывающий на устрем-

ленность снизу вверх. Поскольку ведийская *rta* этимологически была тесно связана с понятием движения, то при изучении латинского *virtus* следует отметить, что в том же языке существовало понятие *vertex*, которое обозначало центр вращения неба, образованное от глагола *verto* – «поворачиваю» (ср. с русским «вертеть», происходящим от того же индоевропейского корня). К этому же кругу понятий примыкает и слово «вертикаль». Сравнивая латинские и индоевропейские слова, можно сделать вывод, что изначально в понятие всеенского закона входило понимание вращательного характера его движения по отношению к центру неба. Под влиянием бесконечных войн, которые вел Рим, этот термин приобрел специфическую окраску и стал применяться к индивидуальной личности. Показателем этого стала традиция возведения храмов личной доблести, начало которой в III в. до н.э. положил Клавдий Марцелл. В.И. Утченко отмечает: «...благо *res publica*, как то было некогда и служило, кстати сказать, общим и единым стержнем всех *virtutes*» [Утченко, 1972, 22].

Понятие доблести является одним из центральных у Гая Саллюстия Криспа, одного из первых древнеримских историков, который не просто описывал происходившие события, но и задумывался о причинах, их обусловивших, т.е. становился на позицию исследователя. «Я много читал, много слышал о славных подвигах римского народа, совершенных им во время мира и на войне, на море и на суше, и мне захотелось выяснить, что более всего способствовало этому. Я знал, что малочисленные римские отряды нередко бились с большими легионами врагов; я установил, что римляне малыми силами вели войны с могущественными царями; что они, при этом, переносили жестокие удары Фортуны; что красноречием римляне уступали грекам, а военной славой – галлам. И мне после долгих размышлений стало ясно, что все это было достигнуто выдающейся доблестью немногих граждан и именно благодаря ей бедность побеждала богатство, малочисленность – множество» [Гай Саллюстий Крисп, 1981, 34]. В самом начале своего сочинения о заговоре Катилины Саллюстий решительно ставит доблесть на вершину всей своей пирамиды ценностей, давая этому рационалистическое обоснование: «Вся наша сила ведь в духе и теле: дух большей частью повелитель, тело – раб, первый у нас – общий с богами, второе – с животными. Поэтому мне кажется более разумным искать славы с

помощью ума, а не тела и, так как сама жизнь, которой мы радуемся, коротка, оставлять по себе как можно более долгую память. Потому что слава, которую дают богатство и красота, скоротечна и непрочна, доблесть же – достояние блистательное и вечное» [там же, 5].

В этом коротком описании сил, управляемых человеческой природой, сконцентрировано представление о структуре универсального вселенского закона, в которой дух является осевой составляющей информационного вектора развития, а тело – его материальной, природной составляющей.

Доблесть у Саллюстия – это начало, неразрывно связанное не только с блистательностью и вечностью, но и бессмертием, т.е. качествами, присутствующими в первую очередь богам, а не людям. В своем первом письме к Юлию Цезарю Саллюстий, хоть прямо и не упоминает слово «доблесть», перечисляет следующие условия, при соблюдении которых любой смертный может соприкоснуться с миром божественного и бессмертного: «Ведь каждый может возвыситься и, хотя он и смертен, приобщиться к божественному лишь в том случае, если, отказавшись от радостей, доставляемых деньгами, и от плотских наслаждений, станет заботиться о душе, если он не будет, угождая и удовлетворяя чужие желания, приобретать дурное влияние, но станет испытывать себя в труде, терпении, добрых делах и храбрых поступках» [там же, 140].

По существу, Саллюстий предлагает тот же путь пришествия к Богу, который предлагается во всех мировых религиях, интуитивно воспринимаемый человечеством в виде архетипической коллективной бессознательной информации. Отказ от материальных ценностей, насколько это возможно в реальной жизни, приближает человека к божественному идеалу. Соединение материального и идеального находится в душе, и душа отвечает за мысли и поступки живого существа. Разум человека помогает понять идеальную составляющую осевого информационного вектора развития, насколько это возможно в результате пройденного процесса познания, и решить, насколько материальные ценности способствуют или не способствуют общему прогрессивному развитию как одной личности, так и человечества в целом. Душа, с одной стороны, тревожится материальными естественными устремлениями тела, с другой стороны, воспринимает информационные потоки идеального космического порядка.

Телесные функции живого организма стремятся получить реализацию по максимуму, но срабатывает материалистический закон единства противоположностей, который вслед за материальным удовлетворением несет материальное разрушение. В полях материальных плотных энергий плюс всегда сопровождается минусом, так же как в электрических и магнитных полях. Поэтому, чем меньше уплотнены материальные энергии, т.е. не отягощены жадной страстей и накопления богатства, тем меньше разрушений испытывает душа в своей материально-энергетической составляющей и тем легче ей возвыситься, т.е. воспринять легкие энергии своей информационно-энергетической составляющей. Совсем оторваться от тяжелых материальных энергий живому организму невозможно, хотя йоги умеют достигать такого состояния, входя в длительный сон, внешне похожий на смерть. В буддизме и джайнизме такое состояние называется *нирваной* – достижение абсолюта и полное освобождение от уз *сансары*. В индуизме и брахманизме *нирваной* называется соединение с высшим божеством Брахмой.

Древнеримский философ Цицерон подчеркивал природное происхождение доблести в человеческом существе: «Утверждаю одно: природа наделила человека столь великим стремлением поступать доблестно и столь великой склонностью служить общему благу, что сила эта одерживала верх над всеми приманками наслаждений и досуга» [Цицерон, 1966, 7-8]. Другими словами, сила вселенского закона неизбежно проявляется в прогрессивной человеческой природе.

Вместо заключения. Средневековье и Возрождение

Интересно проследить развитие римского понятия вселенского закона *virtus* во времени. Августин, сохранивший в своем творчестве часть античного наследия, но вместе с тем и активно развивавший христианскую догматику, согласно разработанной им концепции ставит добродетель – *virtus* – на четвертое место из семи ступеней восхождения души к Богу. По мнению Августина, *virtus* человека служит условием самосознания души, отделяющей себя от телесно-чувственного, и тем самым готовит душу к созерцанию божественной

истины. Тем не менее, в эпоху Средневековья этот термин не пользуется популярностью.

Положение начинает меняться в эпоху Возрождения, когда понятие *virtus* оказалось напрямую связано как с проблемой богопознания, так и с проблемой самопознания. Так, например, Николай Кузанский, выдающийся философ XV в., осмысливал Бога, в первую очередь как художника, творца. Исходя из этой установки, и саму жизнь он понимает, прежде всего, как деятельность и категорически отрицает «чистое» созерцание. Соответственно, на первый план выдвигается проблема *virtu* человека. «Учение Николая Кузанского об индивидууме как силе, творчески реализующей свою сущность, не что иное, как философское выражение господствующей в сознании уже раннего Возрождения идеи *virtu*. Раскрывая философски эту идею, Николай Кузанский подготовил почву для самых грандиозных умственных дерзаний Ренессанса. То, что саморазвитие личности, ее исследование своей «*virtu*» приводит ее к пределу, означает, что для личности открываются бесконечные перспективы. Потенциально индивидуум есть все. Микрокосм, по-своему, отражает в себе весь макрокосм... Путь к богопознанию ведет через деятельность, через творческое осуществление личностью своей «*virtu*» и своей «идеи» [Бицилли, 1996, 39-40]. Становится понятным, почему именно в эпоху Возрождения от интересующего нас термина происходят такие слова, как «виртуозность», «виртуоз», т.е. человек-художник, творчески реализующий свое *virtu*.

Библиография

1. Аристотель. Сочинения. – Т. 4. – М.: Мысль, 1983. – 830 с.
2. Бицилли П.М. Место Ренессанса в истории культуры. – СПб.: Мифрил, 1996. – 256 с.
3. Гай Саллюстий Крисп. Сочинения. – М.: Наука, 1981. – 221 с.
4. Доброхотов А.Л. Категория бытия в классической западноевропейской традиции. – М.: МГУ, 1986. – 245 с.
5. Зайцев А.И. Культурный переворот в Древней Греции VIII-V вв. до н.э. – СПб.: СПбГУ, 2001. – 318 с.

6. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Кн. 2. – М.: Искусство, 1994. – 608 с.
7. Платон. Апология Сократа; Критон; Ион; Протагор. – М.: Мысль, 1999. – 864 с.
8. Платон. Законы. – М.: Мысль, 2001. – 832 с.
9. Плутарх. Избранные жизнеописания. – Т. 1. – М.: Правда, 1987. – 592 с.
10. Серяков М.Л. Вселенский закон. Незримая ось мироздания. – М.: Яуза, 2005. – 352 с.
11. Тюрикова Ю.М. Концепция и образы времени в европейской картине мира с античности до наших дней // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. – 2012. – № 2-3. – С. 54-74.
12. Утченко В.И. Две шкалы римской системы ценностей // Вопросы древней истории. – 1972. – №4. – С. 19-33.
13. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. – М.: Наука, 1989. – 576 с.
14. Цицерон. Диалоги. – М.: Наука, 1966. – 224 с.

Notions of virtue and universal law in Europeans' world outlook: the antiquity

Ol'ga O. Polyakova

Competitor in the department of philosophy,
Chelyabinsk State University,
454021, 129 Br. Kashirinykh str., Chelyabinsk, Russia;
e-mail: oleniya@mail.ru

Abstract

The article presents a study of history of concept "*virtue*" in Greek and Roman culture in connection with the concept of global (universal) law. The author examines the evolution of Greek *αρετη* and Latin *virtus* in the works of ancient

thinkers, writers and historians. Ancient Greek virtue is not limited to human relationships, it extends to the whole of creation. Pythagoras founded the concept of world harmony on the numerical harmony. Heraclitus's chastity (highest virtue) is an idealistic form of manifestation of the universal law, on which depend all private laws, and wisdom is related to the real actions of people (materialistic expression of universal law). Virtue in Plato is truly universal and not of human nature, but in the man it stretches from the purely biological sphere to the highest cosmic level of his being. Aristotle reduces virtue to materialistic component of universal law, eliminating the aspirations to the divine ideal. The concept of virtue (valor) is one of the central in Sallust, one of the first Roman historians. Cicero emphasized the natural origin of valor in the human being. Finally, the author refers to the history of the concept in the Middle Ages and the Renaissance.

For citation

Polyakova, O.O. (2014) Ponyatiya dobrodeteli i mirovogo zakona v mirovozzrenii evropeitsev: antichnyi period [Notions of virtue and universal law in Europeans' world outlook: the antiquity]. *"Belye pyatna" rossiiskoi i mirovoi istorii* ["White Spots" of the Russian and World History], 5, pp. 30-43 (In Russian).

Keywords

Virtue, universal law, ancient philosophy, Plato, Plutarch, outlook, history of thought.

References

1. Aristotle (1983). *Sochineniya* [Works]. Vol. 4. M.: Mysl'.
2. Bitsilli P.M. (1996) *Mesto Renessansa v istorii kul'tury* [Renaissance in the history of culture]. Saint-Petersburg: Mifril.
3. Cicero (1966) *Dialogi* [Dialogues]. Moscow: Nauka.
4. Dobrokhotov, A.L. (1986) *Kategoriya bytiya v klassicheskoi zapadnoevropeiskoi traditsii* [Category of being in the classical Western European tradition]. Moscow: MGU.
5. *Fragmenty rannikh grecheskikh filosofov* [Fragments of the early Greek philosophers] (1989). Part 1. Moscow: Nauka.

6. Losev, A.F. (1994) *Istoriya antichnoi estetiki. Itogi tysyacheletnego razvitiya* [*History of ancient aesthetics. Results of millennial development*]. Book 2. Moscow: Iskusstvo.
7. Plato (1999) *Apologiya Sokrata; Kriton; Ion; Protagor* [*Apology; Crito; Ion; Protagoras*]. Moscow: Mysl'.
8. Plato (2001) *Zakony* [*Laws*]. Moscow: Mysl'.
9. Plutarch (1987) *Izbrannye zhizneopisaniya* [*Selected lives*]. Vol. 1. Moscow: Pravda.
10. Sallust. (1981) *Sochineniya* [*Works*]. Moscow: Nauka.
11. Seryakov, M.L. (2005) *Vselenskiy zakon. Nezhimaya os' mirozdaniya* [*Universal law. Invisible axis of the universe*]. Moscow: Yauza.
12. Tyurikova, Yu.M. (2012) Kontseptsiya i obrazy vremeni v evropeiskoi kartine mira s antichnosti do nashikh dnei [The concept of time and images in the European world view, from antiquity to the present day]. *Kontekst i refleksiya: filozofiya o mire i cheloveke* [*Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being*], 2-3, pp. 54-74.
13. Utchenko, V.I. (1972) Dve shkaly rimskoi sistemy tsennostei [Two scales of the Roman system of values]. *Voprosy drevnei istorii* [*Questions of ancient history*], 4. pp. 19-33.
14. Zaitsev A.I. (2001) *Kul'turnyi perevorot v Drevnei Gretsii VIII-V vv. do n.e.* [*Cultural revolution in Ancient Greece of VIII-V centuries BC*] Saint-Petersburg: SPbGU.