

АРИСТОТЕЛЬ И ПЛУТАРХ: ДВА ТИПА ЭТИЧЕСКОЙ РЕФЛЕКСИИ

Н. В. Голик

Хрестоматийные представления об Аристотеле и Плутархе вряд ли позволили бы поместить их имена рядом. Но каким бы странным ни казалось сочетание этих имен, полагаю, что именно Плутарх возродил и воплотил в своем творчестве вершинные достижения античной классики вообще и Аристотеля в частности. Это касается прежде всего вопроса об *этическом*.

Понятие «этический» Аристотель образует от слова «этос», которое имело в греческом языке несколько значений: 1) обычное местопребывание, жилище людей, стойло, хлев, логово (в этих значениях слово этос встречается уже у Гомера); 2) нрав, обычай, характер, образ мыслей. Эмпедокл говорит об этосе первоэлементов, Пифагор — об этосе как устойчивом нравственном характере; этос у Гераклита — это природа или характер всех явлений, включая и человека. Дошедшее до нас и ставшее «крылатым» изречение Гераклита «характер человека (этос) есть его судьба (даймон)» отражает в языковой формуле античное представление о характере и поведении человека, складывающихся на пересечении природного, материального, и божественного, идеального. Вместе с тем неоднократно отмечалось, что смещение значения слова «этос» от местопребывания к характеру, то есть устойчивой природе человека — многозначительно: здесь можно усмотреть зависимость характера человека и животных, их субъектной сущности, от совместного проживания, обще-жития» [1, с. 4].

Аристотель в сочинениях этического «корпуса», таких как «Никомахова этика» и «Большая этика», также употребляет слово «этос», но в его написании изменена одна, первая, буква: слово начинается не с *седьмой* буквы греческого алфавита — «эта» (Η), а с *пятой* — «эпсилон» (Ε), и обозначает уже — привычку [2, 1103 a 15]. В русском языке слово «этос» одно, и смысл греческого «этос» = «привычка», таким образом, скрыт, «утаивается».

Привычка — это то, что формируется как обычай, который застают уже готовым, сложившимся, и чтобы и «впустить» его в себя и сделать «своим», интериоризировать, — требуется усилие. Привычка — именно то, что следует принять и выучить, а потом «забыть». Проникая в мышцы, память, эмоции, она превращается в автоматизм: реакций, действий, ответа, мысли. Привычка — всегда усилие, но чем раньше оно сделано, тем более незаметным оно оказывается, ибо видимым остается лишь результат многократно повторенного действия. И результат этот кажется таким легким, вроде совсем не требующим труда: просто — привычка. Эту двойственность (усилие при овладении и легкость после, при использовании) отчетливо понимал Аристотель и, выделяя в этическое специальный класс добродетелей, неоднократно возвращался в своих размышлениях к тому, что именно привычка совершенствует нас и приучает к добродетели, укореняя этическое. По текстам Аристотеля можно проследить, как формирующееся личностное античное сознание начинает отражаться в языке и закрепляется в опыте моральной рефлексии.

Человек, впервые открывший греческо-русский словарь, сразу сталкивается с непривычной нам особенностью греческого языка: каждой букве соответствует цифра. Определенное сочетание букв давало то или другое имя или соответствующее ему число и, наоборот; по числу — тоже можно было определить, о ком идет речь. Недаром в Библии сказано: «Кто имеет ум, тот сочти число зверя, ибо это число человеческое».

Как справедливо отмечают современные исследователи, «мы это склонны забывать, и уже совсем трудно у нас укладывается в голове, что любое слово, особенно короткое, виделось древнему читателю и как ряд букв, и как ряд цифр, которые можно было, допустим,

сразу сложить; так что стоило приглядеться к любому слову, и оно само собой при очень малом усилии показывало аспект числа» [3, с. 17–18]. Следует добавить, что, видимо, вместе с потерей способности видеть букву как число, а число как букву, мы лишились полноты смысла многих из них, вернее смыслов, инкорпорированных в каждой букве-цифре как целостности. Числа в букве теперь молчат, и не исключено, что вместе с ними мы потеряли в языке нечто очень важное.

Во времена Аристотеля «Е» как пятая буква алфавита, на которую начинается слово этос в значении привычка, было одновременно и числом 5. Она заслуживает специального рассмотрения, ибо именно эта буква в виде отдельного и самостоятельного знака располагалась на фронто́не храма в Дельфах — одного из святилищ Аполлона, где находился знаменитый оракул и проводились Пифийские игры. Вместе с прославленной надписью (ее обычно переводят как «Познай самого себя») буква Е составляла тот специфический для античной культуры текст, исследование которого способно сказать очень многое о чертах внеязыковой действительности и, следовательно, о самих носителях культуры, для которых этот текст был привычным. Этот текст был, как сказали бы мы теперь, — несомненно знаковым для человека того времени и отражал концептуализацию мира, характерную для античной культуры [4]. В этом смысле и одна буква — как знак культурного концепта — не менее значима, чем законченная фраза, и формирует образ мышления и поведения (нравы) носителей языка.

Тысячи людей созерцали букву «Е» в храме Аполлона, обсуждая вопрос о ее смысле и значении. Весь спектр мнений и точек зрения, накопившихся ко II веку н. э., содержится в трактате Плутарха «Об „Е“ в Дельфах», написанном в последние годы его жизни, когда он исполнял обязанности верховного жреца в храме Аполлона.

По мнению Плутарха, начертание буквы Е на дельфийском фронто́не, «совершенно не случайно и не по какому-то жребию — единственная из букв занимает почетное место рядом с богом и как священное пожертвование служит предметом религиозного созерцания. Нет, первые мудрецы, размышляющие о боге, поместили ее на столь почетное место потому, что или заметили в ней какой-то особый и замечательный смысл, или сами пользовались ею как символом чего-то достойного внимания» [5, с. 72].

Прежде всего, «Е» — это символ присутствия божества и одновременно формула обращения к богу. Плутарх обращает внимание на неизменность речевых конструкций вопросов оракулу, в которых обязательно присутствие буквы «Е». Обращения к оракулу (а через него — к Богу) всегда строятся с неперемным присутствием частицы «ли»: будет ли победа? будет ли удачным плавание? жениться ли? Причем это вопрошание неотделимо от молитвы. И поскольку каждый из молящихся восклицает обязательное: «О, если бы...», полагают, что эта буква выражала одновременно и очень сильное желание, и надежду на исполнение. Бог здесь выступает в качестве прорицателя. Аргументация Плутарха как дельфийского жреца напоминает логику онтологического доказательства бытия божьего Ансельма Кентерберийского: если есть мысль о боге, следовательно, бог есть.

Буква «Е» — знак божественного разума. Приведем полностью ход его рассуждений: «Так как философия — это поиск истины, а обнаружение истины — это доказательство ее, основа же — связь явления, то естественно, что средство, скрепляющее и выражающее эту связь, мудрецы посвятили богу, который особенно любил истину. Ведь это бог-прорицатель, а искусство прорицания относительно будущего основывается на знании настоящего и прошедшего: ничто ведь не возникает без причины и не предсказывается вопреки логике. Но так как все настоящее следует за прошедшим, а будущее следует за настоящим, и на пути своего движения от начала до конца они сцеплены, то бог, по своей природе обладая свойством сопоставлять друг с другом причины и связывать воедино, знает и вещает: «И то, что есть, и то, что будет, и то, что было». И правильно Гомер упоминает сначала настоящее, а затем будущее и прошедшее. Ведь рассуждение, исходя из бытия, строится по причинно-следственной связи, как, например: «если есть вот это, *значит*, было то-то» и, наоборот,

«если есть вот это, значит, будет то-то»... Искусство логики... заключается в познании причинной связи, а чувство дает добавление разуму. Поэтому я не могу удержаться от сравнения разума с треножником истины, так как он устанавливает причинную связь между остановкой и движением, а затем, прибавив к этому факты, ведет доказательство к выводу» [там же, с. 78–79].

Читателя XXI века вряд ли заинтересуют рассуждения Плутарха о союзе «если» как важнейшем средстве логического вывода: импликация так привычна сейчас в нашем языке, и никакой исключительной роли — в ряду других, нам известных, — мы ей уже не отводим. Но для мыслителя II века, когда разработка логического аппарата еще только начиналась, осознание глубоких возможностей «если... то...» было проявлением исключительных способностей, признаком божественной мудрости. Именно так Плутарх и воспринимает Аристотеля. За Аристотелем он следует и в формулировке сути философии, напоминающей знаменитое «*Amicus Plato, sed magis amica est Veritas*»¹, и в признании факта — как бытийного начала — рассуждения и доказательства. И наконец, чувство предстает у Плутарха как элемент, необходимый для работы разума, без которого нет искусства логики. А это положение заставляет нас вспомнить «формулу» связи познания с аффективностью, которая впервые устанавливается именно в «*Метафизике*» Аристотеля: «Высшие предметы желания и мысли тождественны друг другу» [6, 1072 а 26].

Специальный раздел в своем трактате Плутарх посвящает природе числа пять, уникальность которого определила особое место буквы «Е» в греческой культуре. Число пять, по Плутарху, является господствующим над остальными числами настолько, что даже глагол «считать» обозначал «исчислять пятерками». Древние математики полагали, что пять — первое число, образованное из первичных чисел: два — начала четного ряда и три — начала нечетного. Пифагорейцы называли его числом супружеским, полагая, что четное соответствует женскому полу, а нечетное — мужскому, число пять рождается из соединения первого мужского (три) и первого женского (два).

Во-вторых, сам характер нечетного числа придавал ему статус производящего и свободного. В отличие от четных чисел, которые при разделении пополам делятся полностью, словно вмещающая какое-то законченное начало и пространство, в нечетном числе при разделении пополам всегда остается остаток деления. Качественное отличие нечетного от четного проявляется и в операциях сложения. Нечетное при соединении с четным неизменно «преобладает и никогда не подчиняется ему», ибо при любом соединении их обязательно возникает только нечетное число. Кроме того, каждое из них, соединяясь с самим собой, дает различный результат: «никакое четное число при сложении с четным же не составит нечетного числа и не выйдет за пределы своего свойства быть четным, являясь, по своей слабости и несовершенству, не способным к рождению иного, нечетного числа. А нечетные числа при сложении с нечетными рожают, благодаря своей производительности, множество четных чисел» [5, с. 81].

Более того, если при умножении на самих себя, все числа, как правило, оканчиваются на другие числа, «то 5 и 6 — единственные, которые воспроизводят и сохраняют себя». При этом только 5 при умножении на любое число оканчивается либо на 5, либо на 10. Именно по этой причине число пять называют числом природным, поскольку «при умножении на самое себя оно оканчивается снова на самое себя. Подобно природе, которая, получив пшеницу в зерне и впитав ее, производит в недрах многие формы и виды, через которые ведет процесс образования до его завершения, затем показывает всем пшеницу, возвращая ей, в конце концов, первоначальный вид» [там же].

Для античного сознания столь явно выделенная закономерность, возникающая в различных сочетаниях числа пять с самим собой, его неспособность породить ничего иного (лишь пять или десять) были признаком совершенства и воплощением начала, ор-

¹ *Amicus Plato, sed magis amica est Veritas* — лат. [амикус Плато, сэд магис амика эст вэритас] — «Платон — друг, но истина еще больший друг», истина дороже всего (слова, приписываемые Аристотелю).

ганизирующего весь мир. Плутарх продолжает: «Ведь это начало, замещающее собой весь космос, из космоса снова возвращается в самое себя, так же как, согласно Гераклиту, все вещи меняются на огонь, и огонь меняется на все вещи, подобно тому, как товары обмениваются на золото и золото на товары». Иначе говоря, число 5 выступало символом божества, поскольку, подобно огню, оно является то в чистом виде, то «выделяет из себя число десять, означающее вселенную» [там же].

Число пять, по Плутарху, структурирует душу, проникающую в тело и делающую его совершенным. Первая и самая низшая ступень этого движения — способность питания, вторая — способность чувствовать, третья — желать, четвертая — гневаться. Пятая ступень — это пик, это вершина, это — способность разума. Если душа не добирается до этой ступени, останавливаясь на какой-либо из предшествующих, тело остается неодушевленным, то есть, как пишет Плутарх, «говоря попросту, является сиротой и неполноценным, и ни к чему не пригодным, так как у него отсутствует душа». Таким образом, именно благодаря числу пять тело обретает совершенство, придавая совершенство природе, и число пять, следовательно, «имеет настолько большее значение, чем число четыре, насколько живое отличается по достоинству от неодушевленного».

Для Аристотеля душа «распадалась» на такие части, как растительная и питательная, разумная и неразумная, подчиненная суждению и нет. Плутарх сохраняет в неизменности начальную и финальную ступени «движения» души: растительную и разумную. Важно подчеркнуть, что душа у Плутарха, как и в концепции Аристотеля, предстает «вместилищем» нравственного, без нее невозможен полноценный человек. Более того, Аристотель говорит не просто о душе и ее состояниях, но об особом складе души (*hexis*), поскольку немаловажно, понимать ли под высшим благом обладание добродетелью или применение ее, склад души или деятельность. И прибавляет, что необходима *деятельность*, поскольку обладание *складом души* еще не является гарантией благого дела, подобно тому, как на олимпийских играх венки и награды получают не самые сильные и красивые, а те, кто участвует в состязаниях.

Рассуждая о природе блага, Плутарх обращается к диалогу Платона «Филеб», где речь идет не просто о «благе», а исключительно о благе человеческой жизни. Поэтому проблема аффекта, «страстей человеческих» оказывается в центре дискуссии, итогом которой стал следующий вывод: «способность к удовольствиям должна занимать пятое место... Первое же место ей ни в коем случае не принадлежит, хотя бы это утверждали все быки, лошади и прочие животные на том основании, что сами они гоняются за удовольствиями. Веря им, как гадатели верят птицам, большинство считает удовольствия лучшим, что есть в жизни, и готово скорее руководствоваться скотскими похотями, чем страстью к вещаниям философской Музы» [7, 67 b]. К этому же приходит в своих рассуждениях и Аристотель: «Видимо, не безосновательно благо и счастье представляют себе, исходя из собственного образа жизни. Соответственно большинство, то есть люди весьма грубые, разумеют под благом и счастьем удовольствие, и потому для них желанна жизнь, полная наслаждений» [2, 1095 b 15]. В «Никомаховой этике» читаем: «И вот если „благо“ имеет столько же значений, сколько „бытие“, то ясно, что благо не может быть чем-то всеобъемлюще общим и единым. Ведь тогда оно определялось бы не во всех категориях, а только в одной. В категории сути блага — бог и ум, качества — добродетель, количества — мера, отношения — полезное, времени — своевременность, пространства — удобное положение и так далее. Поэтому одной категории блага быть не может» [2, 1096 b 20].

В концепции Аристотеля благо — это цель (*telos*, «то, ради чего»), к которой все стремится: и всякое искусство, и всякое учение, поступок (*praxis*) и сознательный выбор. Аристотель подчеркивает, что каждая человеческая деятельность имеет свою цель, но все они связаны между собой благодаря тому, что менее общие цели подчинены более общим: «Если же у того, что мы делаем, существует некая цель, желанная нам сама по себе, причем остальные цели желанны ради нее, и не все цели мы избираем ради иной цели (ибо так мы

уйдем в бесконечность, а значит наше стремление бессмысленно и тщетно), то ясно, что цель эта есть собственно благо, то есть наивысшее благо» [там же, 1094 а 20].

Такого завершения требует сама природа человеческой деятельности, ибо без цели не может состояться никакая деятельность. И поскольку все цели связаны единой «цепью», то, следовательно, всю систему деятельности, сложно образованной по принципу соподчинения, нужно рассматривать как единую, которая и предполагает одну цель или цель целей. Обрыв «цепи» необходим, без него деятельность лишается пускового механизма целесообразности и обречена на бессмысленность. Такая цель и будет целью в собственном смысле слова или высшей целью. Она не должна зависеть от эмпирических условий, от возможных средств осуществления, она самодостаточна и потому не может быть низведена до уровня средств.

Благо есть не только то, к чему все стремится, но и то, к чему *должно* стремиться, иначе все вернется в первоначальный хаос. Следовательно, знание и познание блага оказывает влияние на образ жизни: «И словно стрелки, видя мишень перед собой, разве не вернее достигнем мы должного?» Аристотель полагает, что благо — это «ведомство» важнейшей науки, которая управляет: науки о государстве, то есть, политики. А поскольку другими науками она пользуется как средствами и, кроме того, законодательно определяет, какие поступки следует совершать или от каких воздерживаться, ее цель включает, видимо, цели других наук, а, следовательно, эта цель и будет высшим благом для людей.

И если для одного человека благом является то же самое, что и для государства, более важным и более ценным представляется все-таки благо государства, достижение его и сохранение: «Желанно, разумеется, и благо одного человека, но прекраснее и божественней благо народа и государства» [там же, 1094 б 10]. По Аристотелю, существуют три основных образа жизни: скотский, государственный и созерцательный. «И вот большинство, сознательно избирая скотский образ жизни, полностью обнаруживает свою низменность, однако находит свое оправдание в том, что страсти многих могущественных людей похожи на страсти Сарданапалла» [там же, 1095 б 15]. По убеждению Аристотеля, жизнь стяжателя подневольна, ибо богатство, хотя и полезно, то есть существует ради чего-нибудь другого, но, конечно, не может быть искомым благом.

Задача политики состоит в создании законов, которые препятствовали бы проникновению зла и способствовали реализации главной цели человеческой жизни — стремлению к счастью, ибо «счастье... — это наилучшее из человеческих благ». Оно, конечно, может быть даром богов, но как случайность. В то же время счастье — это нечто общее для многих, ведь «благодаря своего рода обучению и усердию оно может принадлежать всем, кто не увечен для добродетели».

Обучить этому может только этика — практическая философия. Именно в ней сконцентрирована суть приобщения к философии как любви к мудрости и обретения «самого важного знания» — идеи *блага* как высшего рода, предшествующего всему, дающего «всему быть тем, что оно есть. От добра, высшего рода, ждет себе смысла всякое другое рождение, вплоть до простого живого воспроизведения. Без высшего рода, блага, никакое рождение, биологическое или художественное, еще не благо само по себе, всякому новорожденному еще долгий путь к добру мимо зла, которому способно служить все чисто техническое. В платоновских родах вовсе не всякое „творчество“ хорошо. Или безусловное благо — или ничего не нужно» [8].

Подчеркивая телеологический модус блага, предустановленную его неизбежность, Аристотель сохраняет платоновское понимание блага, которое ведет за собой, подобно сиянию солнца, озаряющего истину бытия и тем самым определяющего место всему. Ускользающее и неуловимое, оно требует от человека постоянного предельного усилия, непоколебимой уверенности, преодоления любых препятствий на пути постижения блага.

В свете сказанного становятся понятными заключительные слова Плутарха: «Я думаю, что буква „Е“ не обозначает ни число, ни порядок космоса, ни союз или какую-либо недос-

тающую частицу речи, но она является независимым от других частей речи обращением к Богу, доводящим до сознания человека при произнесении ее силу Бога. Ведь Бог обращается здесь к каждому из нас как бы с радушным приветствием: „Познай самого себя“, что имеет смысл не меньший, чем „Здравствуй“. А мы, со своей стороны, в ответ Богу говорим: „Ты еси“, обращаясь к нему с единственно правдивым и истинным приветствием, подходящим только ему одному, утверждая, что он существует» [5, с. 90].

Дельфийское требование «Познай самого себя» в античном сознании имело смысл морального императива. Об этом свидетельствует платоновский диалог «Алкивиад-1», где жизненных установки напрямую вплетены в проповедь. Как точно замечено: «Этот текст имеет этический характер в самом изначальном и основном смысле этического, производном от слова „этос“ как фундаментальной установки на свое пребывание в мире. ...В известной степени, происходящее в этом диалоге — *самое важное событие*: обращение к мудрости. Либо мы понимаем, что философия — это обращение к себе (вспомним Марка Аврелия), либо она остается более или мене внятной игрой слов и абстрактных понятий» [10, с. 36–37]. Следовательно, дельфийское «Е» предстает перед нами как символ единения, стремления к высшему Благу, цели всех целей, по выражению Аристотеля, и возвышения человека над своей агрессивностью — энергией насилия.

Трактат Плутарха — это итог размышлений всей его жизни. «Ведь одна ласточка не делает весны и один теплый день тоже; точно так же ни за один день, ни за краткое время не становятся люди блаженными и счастливыми», как написано у Аристотеля. Плутарх, место которого в мировой культуре определено созданием параллельных или, привычнее сказать, «сравнительных» жизнеописаний великих людей, вряд ли смог бы отыскать для собственной жизни ей параллельную, воплотившую в максимальной полноте учение Аристотеля о *благости*. Жизнь и ее философский образ выступали у Плутарха самостоятельными, но неразрывно связанными ценностями. Мы сталкиваемся здесь с особым типом моралистики, свойственной большинству античных философов, предполагающей обязательное осуществление «лабораторного» эксперимента, которым становится собственная жизнь, и «включенности» в философские размышления *своего* личного опыта в соответствующих литературных формах.

Какими бы глубокими, сложными и последовательными ни были логические построения, они должны быть подкреплены опытом личных усилий. Пример Плутарха подтверждает трудно поддающийся наблюдению факт: «собственная жизнь», благая или нет, обладает эффектом «материализации», способностью воплощаться в интонации и в живую ткань произведения, образуя его уникальность и неповторимую ауру. Этическое выступает и у Аристотеля, и у Плутарха как опыт «жизнестроения», конструирования, «дизайна» своей собственной жизни. Благодаря этому в европейской культуре существует феномен «Опытов» М. Монтеня и «Пути жизни» Л. Толстого.

Античная философия формулирует проблему мира, в котором человек живет, как проблему «неистинного» мира. Одним из ее аспектов является проблема собственного отношения к сложившимся в обществе нравам, оценкам и взглядам. Она получает у Плутарха конкретное воплощение в его собственном, кажущемся анахроническим, образе жизни. Плутарх, к примеру, пренебрегал заработками, привычными для софистов, и никогда не пользоваться услугами ростовщиков. В его время это могли позволить себе очень немногие жители греческих городов. Правда, он был человеком обеспеченным. Но ведь редкий человек способен встать из-за стола предоставляемых ему яств «сребролюбия» [12], ибо голод не утолить никогда.

Не привлекал Плутарха и статус чиновника в системе императорской власти, являющийся для большинства пределом земных мечтаний. Красноречивее всех — пример Лукиана из Самосаты, занявшего важный пост судейского чиновника в пожилом возрасте, вопреки собственной едкой критике и разоблачениям унижений философов богатыми людьми. Плутарха не соблазняли и возможности финансового обогащения приобщенных и прибли-

женных к верхушке плутократии, о размахе которого повествуют многочисленные документы его эпохи. В его трактатах чувствуется сильная антипатия к самому институту греческой плутократии. Дистанция, которая вообще была характерна для Плутарха и служила ему «мерой всех вещей», сказалась и здесь. Он сторонился «коридоров власти» и «сотрудников», их наполняющих, отнюдь не из-за трусливости и осторожности, как об этом часто пишут. Дистанция позволяла ему оставаться самим собой, сохранять верность себе, жить своей собственной жизнью, а не по правилам и законам мира власть имущих. Ведь оставаться вне — и значит сохранять независимость.

Все это позволило Плутарху сохранить положение благополучной умеренности. Старозаветный полисный идеал «золотой середины» был воплощен в его личном социальном опыте, который не знал ни стремления к роскоши, ни алчного желания обогатиться, и убергал его от авантюры, ввергающих в состояние крайней бедности. Видимо, Плутарху была органически присуща та разновидность мужества, которая делает невозможным для человека соблазн обогащения: не брать, когда дают.

Если внимательно вчитаться в тексты Плутарха, и в трактаты, и в столь знаменитые его биографии, а потом обратиться к трудам Аристотеля, прежде всего к этической их части, то с интересом обнаруживаешь, как много в их взглядах родственного, причем многие идеи Аристотеля просто представлены Плутархом в «развернутом» виде. Это общее относится и к онтологическим вопросам, и к проблемам чисто житейским, которые оба они считали важными. Это «Наставление супругам», «О болтливости», «О любопытстве» — у Плутарха. А Аристотель в своей «Политике» и «Поэтике», да и в «Никомаховой этике», обсуждает, как вести себя беременным, как следует готовиться к деторождению супружеской паре, что недостойно состоящих в супружестве, как нехорошо сквернословить и почему это нехорошо (несовершеннолетние не должны это слышать по причине незрелости своего ума и слабости восприятия) и т. д. Все это, кстати, как нельзя более современно.

Аристотель и Плутарх представляют два типа этической рефлексии, концептуальную (абстрактно-логическую) и нарративную (повествовательную), устанавливая их необходимое единство. Факт одновременного существования в культуре двух типов этического самосознания свидетельствует: нарратив может то, что не под силу концептуальному дискурсу. То есть последний часто остается «интеллектуальной игрой», не затрагивая сферы эмоций, зачастую определяющих нравственную чувствительность, нравственную отзывчивость, нравственную память и нравственное воображение. Без них этическое перестает быть сущностью, пронизывающей и «просвечивающей» каждую частицу множественности человеческого бытия.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гусейнов А. А. Великие моралисты. М.: Республика, 1995.
2. Аристотель. Никомахова этика. М.: Мысль, 1983, т. 4.
3. Бибихин В. В. Узнай себя. СПб.: Наука, 1998.
4. Вежбицкая А. Понимание культур через посредство ключевых слов. М.: Языки славянской культуры, 2001.
5. Плутарх. Об «Е» в Дельфах // Исида и Осирис. Киев: УЦИММ-ПРЕСС, 1996.
6. Аристотель. Метафизика. М.: Мысль, 1983, т. 1.
7. Платон. Филеб / Соч. в 3 томах. М.: Мысль, 1971, т. 3.
8. Бибихин В. В. Язык философии. М.: Прогресс, 1993.
9. Платон. Государство. М.: Мысль, 1971.
10. Светлов Р. В. Ямвлих Халкидский // Ямвлих Халкидский. Метафизика. Комментарии на диалоги Платона. СПб.: Алетейя, 2000.
11. Адо П. Что такое античная философия. М.: Изд-во гуманитарной лит-ры, 1999.
12. Плутарх. О сребролюбии // Плутарх. Сочинения. М., 1983.
13. Макинтайр А. После добродетели. М.: Академический проект, 2000.