



УДК 008

Н. В. Перунова

Перунова Наталья Владимировна, кандидат философских наук, главный специалист учебно-методического управления Краснодарского государственного института культуры (г. Краснодар, ул. им. 40-летия Победы, 33), avaris@yandex.ru

ИСТОКИ ДОБРОДЕТЕЛИ В ЭТНИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЕ КАК ДЕТЕРМИНАНТЫ ЦЕННОСТНОГО ВЫБОРА ЧЕЛОВЕКА: НА МАТЕРИАЛЕ АНТИЧНОЙ И БЛИЖНЕВОСТОЧНЫХ КУЛЬТУР

Статья посвящена сравнительному анализу на материале античной и ближневосточной культур понятия добродетели, взаимосвязи морального закона и социальной справедливости, поиска формы наилучшего государственного устройства. Мы предлагаем проблеме социальной справедливости поместить в поле осознания роли изначального ценностного выбора и его последствий в конституировании социального целого.

Ключевые слова: этика добродетели, ценностный выбор, социальная справедливость, анатомия морального поступка.

N.V. Perunova

Perunova Natalya Vladimirovna, candidate of philosophical sciences, the chief specialist of educational and methodical management of the Krasnodar state institute of culture (33, im. 40-letiya Pobedy St., Krasnodar), avaris@yandex.ru

HEADWATERS OF VIRTUE IN ETHNIC CULTURE AS DETERMINANTS OF MORAL CHOICE OF HUMAN: ON THE MATERIAL OF ANCIENT AND MIDDLE EASTERN CULTURES

The article is devoted to the comparative analysis on the material of the Ancient and Middle Eastern cultures of concepts of virtue, of relationship of the moral law and social right, of search for the best form of government. We propose to put the problem of social right in the field of reflection of the role of the original moral choice and its consequences in the constitution of social whole.

Keywords: ethics of virtue, moral choice, social right, anatomy of the moral act.

Сегодня Россия находится в состоянии выбора характера общественных отношений, ценностных доминант, образующих социальное целое. Если обобщить, то это борьба двух тенденций: единый для всех моральный закон, пронизывающий социальное целое, либо подчинение социального целого выгоде отдельных бизнес- и политических элит. В этом ключе аристотелевское учение об этике тем более актуально в наши дни, ибо оно обосновывает взаимосвязь морального закона и социальной справедливости, а именно разделение всеми членами общества единых духовных ценностей ведет к взаимопониманию, позволяет сдерживать и контролировать свои личные интересы, ведет к относительно равному распределению прав и благ, что есть социальная справедливость, по Аристотелю – наилучший тип государственного устройства.

Но полностью воспроизвести данную Аристотелем модель внедрения морального закона в жизнь общества невозможно, ибо исторические и культурные условия существования древнегреческого полиса и российского государства различны. Более того, Аристотель создавал этическое учение в том числе и для того, чтобы найти способ преодоления кризиса древнегреческой

политической культуры. Неразрешимость преодоления кризиса заключалась и в силу понимания добродетели, которое требовало корректировки, включения в ценностное суждение ранее игнорируемых вещей, в том числе и со стороны антагонистичных древнегреческой культуре культур Ближнего Востока и Малой Азии, что могло дать импульс возрождения греческой культуры. Недаром военные походы ученика Аристотеля Александра Македонского положили основание иной системе политической организации – Римской империи. Аристотель, наблюдая кризис культуры, и следуя мысленно своему ученику, создает аналитическую базу анализа действующих сил, направляющих жизнь социума.

Сравнительный анализ понятия добродетели античной, ближневосточной и малоазийской культур позволит внести корректировки в понимание взаимосвязи морального закона и социальной справедливости и способствовать акцентуализации в общественном сознании роли и значения для социальной жизни единого морального закона. Такой культурно-исторический ракурс выбран нами по причине того, что Россия равно является наследницей и византийской культуры, и преемницей европейской культуры, также как и Византия соединила в себе наследие античности и древних культур Ближнего Востока и Малой Азии. Также мы обратились к хеттской культуре, что позволило показать малоазийские истоки византийской духовной традиции.

Основой для сравнительного анализа является этическое учение Аристотеля, как результирующий итог социально-этической мысли античности, вскрывающий анатомию морального поступка. В фокусе морального поступка находится добродетель, как этический концепт, направляющий духовно-нравственную составляющую жизни человека и общества, регулирующий социально-политические и экономические отношения в обществе. Аристотелевская методология анализа добродетели позволила выявить концептуальные смыслы понимания добродетели в культурах Ближнего Востока и Малой Азии. С другой стороны, для сравнительного анализа понятий добродетели мы опираемся и на нашу концепцию ценностно-архетипического

комплекса, позволяющую выявлять ценностные детерминанты этнической культуры, [11]. Суть концепции состоит в том, что человек совершает ценностный выбор свободно. Но также его выбор детерминирован ценностной системой координат культуры, как сложившееся в данной культуре понимание добра и зла, в которое встраивается ценностное суждение человека. Соответственно, истоками добродетели выступает аксиологическая система координат этнической культуры, она задает человеку возможные варианты ценностного выбора.

Добродетель в греческой культуре, как ее описывает Аристотель, носит рациональный характер. Она регулирует соблюдение гражданами единого закона обще-жития, воспитывая в человеке разумное сдерживание от эгоистических влечений. Достижение добродетели становится возможным через размышление о поступке и его последствиях перед тем, как его совершить. Быть добродетельным означает ежеминутно совершать выбор между тем, чтобы бездумно следовать своим желаниям и страстям и тем, чтобы их разумно ограничивать: «добродетель, так же как и порочность, зависит от нас. И в чем мы властны совершать поступки, в том – и не совершать поступков, и в чем [от нас зависит] «нет», в том – и «да». Следовательно, если от нас зависит совершать поступок, когда он прекрасен, то от нас же – не совершать его, когда он постыден; и если не совершать поступок, когда он прекрасен, зависит от нас, то от нас же – совершать, когда он постыден. А если в нашей власти совершать, точно так же как и не совершать, прекрасные и постыдные поступки [и если поступать так или иначе], значит, как мы видели, быть добродетельными или порочными, то от нас зависит, быть нам добрыми или дурными», [4, С.105].

Добродетель собирает в себе единое понимание блага гражданами, которое затем транслируется обратно в общество в виде морального закона, соблюдение которого является основой дружбы и согласия, соблюдения прав и благ граждан. Добродетель отражает ценностный выбор, совершенный обществом, который опредмечивается в типе государственного устройства,

существующего, покуда выбор до конца не раскроет свой потенциал. Добродетель – как олицетворение наилучшего для всех ценностного выбора, является основой наилучшего типа государственного устройства, как пишет А.В. Прокофьев, это «восприятие гражданами своего политического союза как общего проекта», [12, С.45].

Наилучший ценностный выбор по Аристотелю есть следование рассудительности как высшей добродетели, что ведет за собой наилучший тип государственного устройства и социальную справедливость. Рассудительность есть «правильность с точки зрения выгоды, так же как с точки зрения цели, средств и срока», [4, С.183]. «А безусловно способный к разумным решениям (eubylos) тот, кто благодаря расчету (kata ton logismon) умеет добиться высшего из осуществимых в поступках блага для человека», [4, С.180]. Разумная рассудительность граждан дает основу их единомыслия: «[чтобы быть друзьями], нужно иметь расположение друг к другу и желать друг другу благ вообще, причем так, чтобы это не оставалось в тайне», [4, С.221]. Единомыслие в разумной рассудительности скрепляет дружбу граждан, которая скрепляет государство. «Государственным благом является справедливость, т.е. то, что служит общей пользе», [5, С.93].

Решение проблемы социальной справедливости через взаимосвязь ценностного выбора, добродетели, типа государственного устройства и характера социальных отношений было бы неполным без определения роли и места в его решении верховной власти. По Аристотелю, «государственное устройство означает то же, что и порядок государственного управления, последнее же олицетворяется верховной властью в государстве», [5, С. 84]. Соответственно, характер верховной власти, будучи предельным отражением типа государственного устройства, является олицетворением глубинного ценностного выбора, совершенного обществом. Стало быть, как общество в самой сути определяет характер социальных отношений и верховной власти, так и власть транслирует общий ценностный выбор в виде образцов поведения. Но, помимо взаимной обусловленности, обе эти социальные силы обладают

свободой ценностного выбора. Наилучшее государственное устройство возможно, если верховная власть рассудительна, стремится не только к своей пользе, но и к пользе своих подданных: «только те государственные устройства, которые имеют в виду общую пользу, являются, согласно со строгой справедливостью, правильными», [5, С.84].

Быть или не быть добродетельным принадлежит воле человека и общества. Человека нельзя заставить совершить ценностный выбор, он всегда совершается свободно. Но изначальный выбор определяет последующие выборы и поступки человека, формирует его картину мира. Так Аристотель ставит перед нами проблему свободы ценностного выбора: если изначальный выбор по своему стремлению далек от середины морального выбора, то, как ни принуждай себя человек, рано или поздно он найдет способ избежать ее.

Б.Н. Кашников, анализируя концепцию справедливости Аристотеля, отмечает: «Аристотель понимал, что справедливость покоится на некоторых вненормативных основаниях. Вненормативные основания справедливости можно определить как те объективные обстоятельства, при наличии которых только и может иметь место норма справедливости. Справедливость имеет место там, где присутствуют отношения между людьми, объективно требующие меры и пропорции. Это случается всякий раз, когда люди, стремящиеся к своему благу, вступают в кооперативные отношения друг с другом», [8, С. 97]. Так сказать, это взаимопроверка, возможная в небольших сообществах, где граждане могут отследить все действия своих соседей: «общая справедливость это добродетель всех граждан без исключения, независимо от их должностного положения», [8, С. 93]. Но вопрос об изначальном ценностном выборе и его последствиях остается открытым, тем более, когда соблюдение общего блага становится невыгодным отдельным классам и группам граждан.

Следуя аристотелевскому анализу морального поступка, приходим к следующим выводам:

1. Этический договор существует, но каждый сам выбирает, насколько ему должно следовать, подчиняя личные интересы общим.

2. Этический договор, культурно-историческое понимание блага представляет собой некое аксиологическое поле, в котором уже заложены пределы возможного выбора.

3. Изначальный ценностный выбор детерминирует цепочку последующих выборов и поступков, определяя тип государственного устройства и характер социальных отношений.

Со своей стороны, добавляем, что изменение характера социальных отношений, приведшего к нарушению прав и благ граждан, не возможно без корректировки изначального ценностного выбора. Если эти границы с течением времени не преодолимы, следует социальный кризис. Так произошло с греческой культурой, когда в итоге этический договор не смогли соблюдать ни общество, ни верховная власть.

А.И. Доватур отмечает: «Аристотель жил и писал в то время, когда Греция переживала тяжелый социально-экономический кризис, симптомами которого были резкое расслоение граждан с концентрацией богатства (включая и земельную собственность) на одном социальном полюсе и разорением на другом, развитие наемничества, возрастание количества рабов и усиление классового антагонизма», [7, С. 6]. Также и Е.Н. Трубецкой отмечал, что Аристотель, стремясь обратить процесс угасания культуры вспять, обобщил политическую мудрость эллинов в виде основополагающих принципов справедливого государственного устройства, но взгляд его был направлен в прошлое, поскольку эллинская культура была обречена, [13, С. 27].

Как считает А.И. Доватур, военная экспансия эллинов на Ближний Восток должна была спасти Элладу, дав обнищавшим гражданам возможность вернуть свой социальный статус и повысить материальное положение, [7, С.79-80]. Мир во времена Аристотеля стремительно менялся, и прежний порядок мироустройства уже не мог ему соответствовать в полной мере. Отсюда, можно видеть в походах Александра Македонского не только

экономические причины, но и поиск иных форм и оснований мироустройства. Аристотель, мысленно следуя своему великому ученику, не мог не отражать в своих текстах осмысления происходящего. Можно предположить, что Аристотель открывает мир Ближнего Востока, в том числе и как пространство решения проблемы наилучшего государства. «Греки еще со времен Платона тосковали по восточной мудрости, по ее «учению, поседелому от времени»; теперь они могли повстречаться с ней лицом к лицу», - пишет С.С. Аверинцев, [1, С. 70].

Примером поиска Аристотелем формы наилучшего государства служит отмеченное А.И. Доватуром расхождение понимания наилучшего государственного устройства в «Никомаховой этике» и «Политике». В «Никомаховой этике» Аристотель таковым считает монархию: «Существуют три вида (eide) государственного устройства в равное число извращений (parekbaseis), представляющих собою как бы растение (phthorai) первых. Эти виды государственного устройства — царская власть, аристократия и третий, основанный на разрядах (apo timematon); именно этому виду, кажется, подходит название «тимократия», однако большинство привыкло называть его [просто] «государственное устройство» (politeia). Лучшее из них — царская власть, худшее — тимократия», [4, С. 234]. Тогда как в «Политике», по мнению А.И. Доватура, наилучшим государственным устройством Аристотель считает аристократию, монархию же рассматривает как устройство, ушедшее в прошлое, [7, С. 65]. Но в образе Александра Македонского эти противоречия снимаются: он царь над государствами с аристократической формой устройства. Учитель мысленно следует своему ученику Александру Македонскому, который опирался на военных и давал им право стать гражданами новых полисов: «основывая новые города, Александр населял их воинами греческого и македонского происхождения. Городам он давал организацию полисов», [7, С. 75]. Поэтому к четырем видам царской власти Аристотель неожиданно добавляет в «Политике» пятый: «Пятым видом царской власти будет тот, когда один человек является неограниченным

владыкой над всем, точно также как управляет общими делами то или иное племя или государство», «эта всеобъемлющая царская власть есть в сущности домоправительство над одним или несколькими государствами и племенами», [5, С. 101]. Этот вид царской власти сосуществует с памятным с древних времен образом царя: «в прежние времена люди управлялись царями именно вследствие того, что трудно было найти людей, отличающихся высокими нравственными качествами, тем более что тогда вообще государства были малонаселенными», [5, С. 103]. Царю как выдающемуся своими добродетелями мужу, следует повиноваться и «признавать его полновластным владыкой без каких-либо ограничений», [5, С. 108]. Как полагает А.И. Доватур, такие качества царя как совершенная добродетель, гарантия справедливости близки к признанию его божественной природы, [7, С. 85]. Следовательно, в личности Александра непротиворечиво сочетались аристократия и монархия: на аристократию царь опирается, даруя ей новые владения, но всей совокупностью народов должен управлять один человек, наделенный божественными качествами. Так можно предположить, что Аристотель фиксирует это изменение в типе государства – рождающейся империи Александра Македонского и изменении образа владыки – его божественные черты, тождественные добродетели.

Александр Македонский осуществил встречу античной и ближневосточной культур, положив основания их диалогу и продукту этого диалога – Византийской империи. «Византия осуществила себя как частичное снятие и той, и другой границы; это был взаимопереход Греции и Азии, осложненный взаимопроникновением классического преемства и новизны», - пишет С.С. Аверинцев, [2, С. 254]. Александр Македонский, плоть от плоти античной культуры, впитав в себя в ходе военных походов дух культур Ближнего Востока и Малой Азии, велел признать свою божественную природу. Заметим, что античная культура была чужда присутствия сверхъестественных сил в понимании власти и устройении государства. Значит, Александру понадобились иные основания власти, которых не было в знакомом ему

устроении полиса, и которые отвечали на потребности нового, созданного им мира.

С.С. Аверинцев, исследуя истоки Византийской империи, пишет, что ее установление «означало торжество такой системы отношений между властью и человеком, которая оказалась непривычной для греко-римского мира, но была давно отработана в ближневосточных деспотиях». И далее: «Античный мир стремился оттеснить теократические тенденции на периферию общественной жизни и обезвредить их. Город-государство в целом и его государственные формы считались богохранимыми (в Афинах был даже культ Афины Демократии), но существование особой категории людей, имеющих право действовать непосредственно от имени богов, отрицалось», [2, С. 63-64]. Тогда как на Ближнем Востоке на протяжении всей его истории, из тысячелетия в тысячелетие развивалась и утверждалась идея «богоизбранности» царя, идея священного миродержавства, [2, С. 64].

Очевидно, что приняв на себя ряд черт властителя, не свойственных Античности, но родственных Ближнему Востоку, Александр решал определенные задачи. Дополнив образ властителя, он сделал попытку решить проблемы нового создаваемого им мира. Божественность Александра есть знак и начало перехода к другой системе координат, отличной от античного мира, и тесным образом связана с изменением аксиологического поля молодой империи. Божественность правителя Ближнего Востока означает иные законы устройства мира, происходящие не от человека, а от трансцендентных человеческому бытию божественных сил, что ведет за собой и иное осмысление природы человека, ориентиров его духовной и социальной жизни.

Точкой предела аксиологического поля древнегреческой культуры являлось рабство. Рабство было не только экономической основой полиса, оно несло на себе ценностную нагрузку. С одной стороны, граждане принадлежат к одному этносу, одной культуре. Граждане имеют политические права и ограждены от физического труда, также как и от вторжения в свое личное пространство. «Одни и те же люди будут в молодости носить оружие и

заниматься военным делом, а в старости ведать государственными делами и творить суд», [7, С. 61]. Будучи одним этносом, имея схожие занятия и интересы, получив единообразное воспитание, эти люди имели все шансы договориться, существовать в дружбе, кооперации и согласии. С другой стороны, это согласие опиралось на рабство. Рабы обязаны обеспечивать граждан, не имея политических прав. Проводя аналогии с фактами истории общественных отношений, рабство есть не иначе как существование одного народа за счет экономической эксплуатации других народов, лишения этих народов политических прав, возможности самоопределения. Но это, как показывает история, обоюдный процесс. Рабство покоренных и униженных начинает олицетворять слабого и страдающего человека, немощь духа и тела, создавая иллюзию у господ исключительности своей силы и совершенства.

Положение, когда страдающая и слабая сторона человеческой природы была вынесена за скобки, не содержало решения реального ценностного выбора в критических ситуациях. Рационально выстроенное общество, избегающее глубинных проявлений чувственной стороны природы человека, отрицающее ее слабые стороны, не могло дать ответ на вопрос об истинных мотивах поведения человека, об основаниях истинного диалога членов общества. Поле ценностного выбора как бы не затрагивает ту область природы человека, откуда может исходить наибольшее зло и наибольшее добро, ту, в которой человек беззащитен и слаб. Ибо тот ценностный выбор действительно является добродетелью, если он совершается во всей полноте человеческой природы и во всем осознании его последствий.

Аристотель взывает к добродетели гражданина, как спасательному кругу, который может спасти человека в океане бушующих страстей разрушающегося общества. Со всей тщательностью великий систематизатор выстраивает обоснованный и аргументированный ряд условий осуществления справедливого государственного устройства. Но фундаментальное условие является замкнутой в себе аксиомой. Рабство стало пределом аксиологического

поля, как исключенная из поля выбора страдающая и слабая сторона природы человека.

С.С. Аверинцев пишет, что полис обладал «свойством самозамкнутого, самодовлеющего, «сферически» завершенного в себе и равного себе мира», [2, С. 90]. «Установка на созерцательность и «свободную» бесцельность, презрение к утилитарной цели нетрудно связать с общественно-экономической атмосферой античного мира»; рабский труд и «благородный досуг» предполагали друг друга», [1, С. 57]. Совершенство полиса зиждилось на его отвлеченности от психофизического бытия, бытия как страдания. Поэтому особенностью греческой культуры был рационально-эстетически сконструированный образ человека и государства, исключающий целые пласты человеческой природы, с целью построения совершенного человека и полиса.

С.С. Аверинцев отмечает, что античная концепция атомарного индивидуума - «характера» основана на дистанции между человеком и миром, отрешенном, бескорыстном, внеситуативном созерцании окружающего его мира, [1, С. 59-60]. Отрешенность от психофизического бытия позволяет как бы не видеть страдание телесное и душевное, исходящее из слабости человека. Сильный человек лишен иллюзий и потому не ждет от внешнего мира расположения и сочувствия, его душа закрыта миру, у него остается только достоинство приятия своей судьбы, что является для него высшей моральной ценностью. Мир античного язычества, пишет С.С. Аверинцев, это мир «смеющихся богов и убивающих себя мудрецов», мир «героической непреклонности и философской невозмутимости, бескорыстной игры и бесцельного подвига», «где высшее благо – ничего не бояться и ни на что не надеяться», [2, С. 77].

Парадокс греческой культуры заключается в том, что отрицая слабую сторону человеческой природы, грек при этом должен осознавать себя целостной личностью, оставаясь при этом вне воздействия на него психофизического мира. Поэтому мы предполагаем, что для сохранения целостности образа человека в греческой культуре было предпринято

разделение на тех, кто жил в страдании, принимал на себя все тяготы психофизического существования, и тех, кто был фактически огражден от тягот физического существования. Вместе же они составляли искусственную целостность человека. Это разделение касалось рабов и граждан. Стало быть, рабы были не только экономическим основанием полиса, но и, что не менее важно, аксиологическим основанием полиса, олицетворяя в себе слабого и страдающего человека. За счёт рабов эллин мог быть самоценным существом. Так экономически и культурно греки преодолевают хаос и упорядочивают земное бытие. Подобна идеально выстроенному полису личность его гражданина, неся с достоинством свое охраняемое законом тело, огражденное также и от земных забот трудом рабов, остается самодостаточной, самозамкнутой величиной, не нуждающейся ни в богах, ни в человеческой поддержке.

Рабство считалось добром, а сделать человека рабом не являлось злом. Рабство сосредоточило в себе образ слабого и страдающего тела, немощи духа, что позволяло эллину исключить слабую сторону человеческой природы из самого себя, дабы создать образ совершенного человека и полиса как общежития совершенных граждан. Аксиологическое поле древнегреческой культуры как бы не затрагивает ту область природы человека, откуда может исходить наибольшее зло и наибольшее добро, ту, в которой человек беззащитен и слаб. Эллин совершает ценностный выбор в достаточно искусственном пространстве – он уже заранее обеспечен тем, что не будет страдать, будет огражден от проявления слабости. Соответственно, добродетель греческого общества, разделенного на свободных и рабов, есть избирательная добродетель. Как показало время, избирательная добродетель не может быть основой социальной справедливости – общество, чье благосостояние построено на угнетении других, постепенно теряет свое единство. Общество, которое существует за счет других, более не может противостоять внутренним и внешним врагам.

Таким образом, понятие добродетели в античной культуре – это сознательное сдерживание самого себя от впадения в ту или иную крайность,

сознательное охлаждение своей души, если она излишне горяча, или согревание души, если она холодна. Это рационально выстроенная действительность, направляющая поступки человека, ограждающая его от страстей. Добродетель – это ценностный выбор в пользу общего блага, блага равноправных граждан, но выбор, совершаемый в искусственно ограниченном поле, исключающем слабые стороны человеческой природы, и потому не затрагивающий полностью всю сущность человека. Поэтому, когда рушится само основание рационально выстроенного мира, человек теряет и внешние детерминанты своего ценностного выбора. Уязвленное тело раба – знак смертной и слабой стороны человеческой природы, толкающей человека в объятия страстей, более не может игнорироваться эллином, оно встает перед ним во всем масштабе страдания, телесно-душевно-духовного недуга. Новые вызовы времени подвели античный мир к поиску иных оснований порядка мироустройства.

Может быть, поэтому взгляд древних греков был направлен на Ближний Восток и Малую Азию, в поисках альтернативы своей давшей трещины ценностной системе. Культура Ближнего Востока многолика, но в этом разнообразии путей развития культур издревле выделялся путь, идущий от древних хеттов, населявших земли Древней Анатолии с 16 – 12 вв. до н.э. В 12 вв. хетты бесследно исчезли, вновь о них человечество узнало только в 20 в., но сегодня наука располагает достаточным арсеналом знаний, чтобы проследить то огромное влияние, которое оказала культура исчезнувших хеттов на культуры Ближнего Востока, Византии, Европы.

Для нашей темы исследования важным является вопрос о понимании государства, взаимоотношений власти и общества, понятия добродетели, сложившихся в русле хеттской культурной традиции, которую в свою очередь приняла и сохранила Византия. Достаточно подробно государство хеттов, духовная сфера жизни хеттов были исследованы такими крупными учеными как В.Г. Ардзинба, Г. Вильхельм, О.Р. Герни, Г.Г. Гютербок, И.М. Дьяконов, Вяч. Вс. Иванов, В.Н. Топоров и др. Была выдвинута гипотеза о том, что именно хетты создали первую индоевропейскую империю. Однако

исследований, посвященных анализу влияния хеттов на последующие культуры, явно не достаточно. Между тем это влияние очевидно. Так, нами была написана статья о происхождении образа двуглавого орла, как символа империи, впервые сгенерированного хеттами, и вместе с образом орла последующими культурами была воспринята и сама идея устройства империи, [10]. Для данного исследования нам кажется необходимым обратиться к наследию хеттов с целью анализа источника альтернативной греческой культуре ценностной системы.

Как отмечают многие исследователи, царь Хаттусили I стал создателем и идеологом империи хеттов. Основные идеи порядка, утвержденного Хаттусилисом I, отражены в его Завещании. Следуя тексту завещания, мы видим противодействие двух сил в обществе – собрание страны в единую империю, и разделение страны на города-государства царскими родственниками: «И брат во вражде убивал брата, а друг убивал друга», [9, С. 75]. Как пишет О.Р. Герни, в течение древнего царства происходило постепенное сосредоточение власти в руках верховного правителя, через преодоление конфликта «между знатью, желавшей сохранить свои давние права, и царем, который стремился установить порядок династического наследования престола», [6].

В центре нового порядка общественного устройства, утвержденного Хаттусили I, находится добродетель. Если предшественники Хаттусили I руководствовались идеей сохранения власти, опираясь на силу, то Хаттусили I вводит этические смыслы в понимание эффективности власти, подчеркивая прямую зависимость между ценностными устремлениями власти и общества и целостностью и силою государства. В этом смысле Хаттусили еще до Аристотеля обозначил прямую взаимосвязь этики и политики. Но в отличие от Аристотеля, Хаттусили мыслит добродетель как выбор в пользу общественного блага, совершаемый во всей полноте человеческой природы, а именно в осознании всей ее слабости. Именно это осознание приводит царя к тому, что он ищет источник опоры вне себя и находит его в Боге. Через Бога человек

может восстановить свою целостность и совершить справедливый ценностный выбор.

Такая идеологическая установка царя хеттов надолго опередила свое время и народы, окружающие хеттов. Например, в Древнем Египте фараон считался земным воплощением Бога, тогда как царь хеттов становился божеством-покровителем отдельного города только после смерти, [3, С. 25] при жизни являясь вассалом верховного божества. Соответственно своему положению царь хеттов обязан слышать и исполнять не свою волю, а волю Бога. За неисполнение таковой гнев божества может привести царство в упадок. Отсюда все последующие цари хеттов обращались к божеству как нравственному судье своих поступков и поступков подданных, понимая всю глубину моральной ответственности перед Богом. Бог хеттов становился для них личным Богом, с которым у них были интимные, доверительные отношения. Тесная связь царя и верховного божества обозначалась у хеттов фразой «богиня за руку держит». Эта фраза в древнехеттский период встречается в «Летописи Хаттусили I»: «Богиня Солнца города Аринны за руку держит, перед ним устремляется». В новохеттский период она употребляется гораздо чаще, видимо, став уже не личным откровением отдельного царя, а признаком царской власти вообще. В «Гимнах Солнцу» среднехеттского периода говорится: «Верного раба возьми ты в руку!», [9, С. 107]. В Новохеттское царство Мурсилис в молитве во время чумы говорит: «и во сне меня коснулась рука бога». Хаттусилис III в автобиографии пишет: «И Иштар, госпожа моя, взяла меня за руку, и она мне являла свое божественное чудо», «Богиня, госпожа моя, всегда держала меня за руку. Я был тем человеком, кому была явлена власть богини, и перед лицом богов в божественном чуде я шел», [9, С. 195]. Иштар возвела его на трон и даровала удачу во всех делах. В среднехеттский период в «Молитве Кантуцилиса» царь обращается к Солнечному Божеству: «Как родила меня мать, ты меня, боже, растил, Дал мне веревку, чтоб я сбиться с пути не посмел», «стал я слугою души – сердца слугой твоего». «Ты как отец мне, как мать! Кроме тебя, божество, Матери нет и отца, нет никого у меня!», [9, С. 112-113].

Царская власть у хеттов должна иметь божье благословение, которое заключается в диалоге Бога и царя: царь слышит Бога и следует его воле, неся перед Богом ответственность и за себя, и за свой народ. Такие отношения человека и Бога не характерны для древних царств, в полной мере личные, интимные отношения с Богом, а также интуиция того, что Бог есть трансцендентная основа справедливого порядка в обществе и внутри самого себя, в полной мере раскроются с приходом христианства, и поэтому духовная история хеттов является предвестником христианского государства.

Бог как трансцендентная основа порядка внешнего и внутреннего постулируется у хеттов на том, что Бог является объективным судьей морального поведения человека. Образец добродетели у хеттов – это сдерживание страстей, ограничение желаний, послушание отцу и Богу: «Ты же, Мурсилис, сын мой, ты душу мою переймешь! Храни слова отца своего! Если слова отца ты будешь хранить, ты будешь есть только хлеб и пить только воду. Когда же достигнешь зрелого возраста, тогда ешь два и три раза в день и насыщайся вдоволь! Когда же возраст старости придет к тебе, тогда пей вволю! И словом отца тогда только ты можешь пренебречь». «Вы – мои первые подданные! И мои, царя, слова вы храните! Хлеб ешьте и воду пейте! И город Хаттусас будет возвышаться, и моя страна будет в мире и спокойствии. Если же слова царя вы хранить не будете, то в будущем вам не жить – вы погибнете!», [9, С. 75]. Послушание воле отца, царя и Бога есть единственный путь, который ведет к добродетели, ибо только послушание и сдерживание своих желаний может оградить человека от множества соблазнов, а также соблазнов верховной власти, - такова мудрость царя хеттов и духовный прорыв, им совершенный. Это тот духовный материал, на котором возрастая библейские народы, на чем будет основана христианская государственность Византии. То, что пишет С.С. Аверинцев о Византии, целиком и полностью применимо к ее предшественникам – хеттам: социально - «трансцендентная» власть необходимо связана и нуждается в аскетизме, пишет С.С. Аверинцев, [2, С. 28]. «Христианская аскетика в конечном счете исходит из противоположности

«послушания» и «своеволия», [2, С. 29]. Это есть факт преемственности культурной духовной традиции в понимании добродетели, основания морального поступка, что позволяет нам говорить о собственном аксиологическом пути ближневосточной культуры как целостного, метаисторического явления, и уже с этих позиций способного вступать в диалог или спор как с античной культурой, так и с современной российской и европейской культурами.

Рассуждая с этих позиций, мы видим, что понимание добродетели хеттами близко пониманию добродетели Аристотелем в разумном ограничении себя от страстей и желаний, в следовании общему благу, разность же понимания состоит в том, что культура хеттов ориентирована на трансцендентный источник порядка и морали, тем самым она по принципу диалогична. Именно в этом отношении эти культуры антагонистичны, именно это пытались искать греки на Ближнем Востоке, тем самым стараясь преодолеть собственную монологичность, закрытость и от внешнего мира, и от себя истинного. Сама по себе способность к диалогу дает возможность быть открытым другому человеку, принять природу человека целиком и уже из этого целостного сознания совершать ценностный выбор.

Подобное состояние духовной жизни находит в ближневосточной культуре библейского и византийского периодов С.С. Аверинцев, связываяприятие целостной природы человека, а отсюда и психофизического бытия с телесной уязвимостью человека, его неограниченным и неизбежным страданием. С.С. Аверинцев отмечает: «выявленное в Библии восприятие человека ничуть не менее телесно, чем античное, но только для него тело – не осанка, а боль, не жест, а трепет, не объемная пластика мускулов, а уязвляемые «потаенности недр,...». «Это образ страждущего тела, терзаемого тела, в котором, однако, живет такая «кровная», «чревная», «сердечная» теплота интимности, которая чужда статуарно выставляющему себя напоказ телу афинского атлета», [2, С. 67]. Человек страдающий, и не замыкающийся от мира в своем страдании, гораздо больше способен понять и принять другого

человека, гораздо больше открыт к приятию Бога как мерила морального поступка. Отсюда, народ Византии находит в Боге трансцендентные основания порядка внешнего и внутреннего. Царь становится носителем этой идеи порядка: «Ромейский император хотел быть вовсе не «природным», а уж скорее сверхприродным государем, который всем обязан таинству своего сана, и сан его мыслится как реальность вполне трансцендентная по отношению к его «природе» и его роду – что в свою очередь связано со склонностью воплощенной в нем государственности осознавать и определять себя самое как трансцендентную по отношению к обществу», [2, С. 23].

Добродетель на Ближнем Востоке – это парадигма поступка, стремящегося к Богу, в Боге являющего идеал поступка. Эта добродетель стремится изменить само существо человека, вывести его за рамки монолога его Я, через постоянный диалог с Богом – вечным и неумолимым свидетелем и критиком его поступка. Такой человек полностью открыт миру и потому уязвим. Человек приходит к Богу и становится добродетельным через покаяние и преодоление своей слабости. В противоположность греку, который эту слабость скрывал, сохранял дистанцию между собой и миром, неприкосновенность границ личного пространства. Общение с личным богом заполняет пустоту духовной сферы общества, беззащитную перед телесными страданиями. От телесного страдания на земле нет спасения никому, независимо от социального статуса. Поэтому ближневосточный человек тянется к Богу как той сфере, где телесное страдание будет снято. В Боге он обретает свободу и неуязвимую целостность. Так в русле культурной традиции Ближнего Востока были подготовлены основания трансцендентного порядка социальной справедливости: основания добродетели и социальной справедливости умозрительны, приходят извне, их источник – Бог.

Имея опыт обращения к другому существу в лице Бога, человек становится способен к диалогу вообще. Это уже не договор об общем благе равноправных граждан полиса, это сущностный диалог, когда человек ищет «источник жизни» «вне себя, в другом, будь этот другой Бог или человек; «я»

должно нуждаться в «ты»», [1, С. 50]. Ближневосточная цивилизация сформировала свое понимание добродетели как преодоления страстей, она не исключает слабую и уязвленную сторону природы человека. Добродетель есть послушание воле Бога, аскетизм, понимание того, что через послушание личность целостно раскроется, обретет бытие. «К этому личному Богу космос может иметь только личное отношение – а именно отношение *покорности*», [2, С. 90]. В такой ценностной парадигме добродетель и добродетельность не делимы с личной ответственностью за свои поступки пред лицом объективного судьбы, что, на наш взгляд, есть истинные основания социальной справедливости.

Таким образом, на протяжении тысячелетий в мире формировались две линии понимания добродетели, одну из которых осознала и воплотила античная культура, другую – культуры Ближнего Востока. Аристотель в полной мере дал концентрированный итог этических размышлений Античности, а именно этику добродетели, которая заложила вехи понимания того, каково должно быть устройство справедливого государства, какова анатомия морального поступка, его движущие силы, что с новой силой актуализовалось в наши дни. Но этика добродетели Аристотеля находилась в аксиологическом поле древнегреческой культуры, ограниченном исключением образа страдающего слабого человека. Существенным дополнением могло бы послужить аксиологическое поле, сложившееся в русле ближневосточных культур. Личное отношение покорности Богу и внутренняя аскеза были альтернативой рациональной середине между удовольствием и страданием социально равных людей. Ближневосточная цивилизация сформировала иные основания социальной справедливости, где члены общества также объединены пониманием добродетели и общего блага, но добродетель прорастает в человеке не в искусственных условиях прекрасной жизни, созданной трудом бесправных рабов, а в условиях реального ценностного выбора, в сознании всей полноты человеческой природы и силы ее слабости. Закономерно, что основанием диалога такого общества мог быть только личный Бог, как объективное и

абсолютное добро, не уязвленное слабостью человеческого духа, перед законом которого равны все. Поэтому социальная справедливость достижима либо в обществе, где каждый его член послушен Божьему закону и живет по совести, либо после смерти в Царстве Божиим. Такой ценностный выбор делает человека потенциально готовым к диалогу и приятию ближнего, к служению общему делу, даже если общественные отношения далеки от социальной справедливости.

Список используемой литературы:

1. Аверинцев, С.С. Образ античности. СПб., 2004.
2. Аверинцев, С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. СПб., 2004.
3. Ардзинба, В.Г. Ритуалы и мифы древней Анатолии [Текст]. М., 1982. 253 с.
4. Аристотель Никомахова этика/ Пер. Н.В. Брагинской. М.-Харьков, 1999.
5. Аристотель Политика/ Пер. с греч. С.А. Жебелева. М., 2015.
6. Герни, О.Р. Хетты [Текст] // <http://historic.ru/>
7. Доватур, А.И. Политика и политики Аристотеля. М.-Л., 1965.
8. Кашников, Б.Н. Концепция общей справедливости Аристотеля: Опыт реконструкции // Этическая мысль. Вып.2. М., 2001.
9. Луна, упавшая с неба. Древняя литература Малой Азии [Текст] / пер., вступ. ст., коммент. Вяч. Вс Иванов. – М., 1977. – 317 с.
10. Перунова, Н.В. Имперская символика двуглавого орла хеттов // Культура и время перемен. Краснодар, 2016. №1(12) // Электронный ресурс: <http://timekguki.esrae.ru/2>
11. Перунова, Н.В. Ценностно-архетипический комплекс: структура и типология. – М., 2013. – 150 с.
12. Прокофьев, А.В. Человеческая природа и социальная справедливость в современном этическом аристотелианстве // Этическая мысль. Вып.2. М., 2001.
13. Трубецкой, Е.Н. Политические идеалы Платона и Аристотеля в их всемирно-историческом значении // Платон. Государство. М., 2015.