



УДК 130.2

## РЕЛИГИОЗНАЯ ЭТИКА КАК НОРМАТИВНАЯ ТРАНСРЕГУЛЯЦИЯ

**В.Н. НАЗАРОВ**

*Тульский государственный  
педагогический  
университет  
им.Л.Н. Толстого*

*e-mail: Ved\_2\_phil@bsu.edu.ru*

В статье рассматривается феномен религиозной этики как особый тип нормативной регуляции, основанный не на стыде, жалости, справедливости, равенстве и др. традиционных ценностях, выражающих интересы межчеловеческого общения, а на неравенстве (уничтожении и превосходстве) и несправедливости (повиновении и свободном подчинении человеческой воли требованиям высшего начала). В статье доказывается, что предметом религиозной этики является совокупность норм и правил, регулирующих отношения человека со сверхчеловеческим (сверхъестественным) миром в целом и субъектами этого мира, к каковым можно отнести души умерших предков, духов, демонов, героев, богов и другие сверхчеловеческие (а также и иночеловеческие, инфернально-мифологические) сущности. На основании иерархического ряда сверхчеловеческих сущностей, наиболее полно представленном в трактате Ямвлиха «О египетских мистериях», в статье предлагается оригинальная типология религиозной этики.

Ключевые слова: нормативная трансрегуляция, иерархия божественных сущностей, типы религиозной этики, этика веры в духов, этика *imitatio Dei*, богочеловеческая этика.

Исходным пунктом намечаемой нами концепции религиозной этики является ее определение как нормативной трансрегуляции (и транскомуникации). Что вкладывается в это определение? Известно, что В.С.Соловьев в «Оправдании добра» разделил всю сферу регуляции поведения человека на три типа: 1) отношение человека к тому, что ниже его (мир чувственной и материальной природы, где главным регулятором поведения является стыд); 2) к тому, что равно ему (мир человеческих и социальных отношений, где главным регулятивным началом является жалость и сострадание); и 3) к тому, что выше его (божественный, сверхъестественный, сверхчеловеческий мир, отношения с которым регулируются на основе чувства благоговения).

Первые два типа регуляции можно отнести к светской (внерелигиозной, секулярной) этике, основными формами которой принято считать индивидуальную этику добродетелей, социальную этику и прикладную этику. Третий тип принципиально отличается от двух первых. Его можно с полным основанием отнести к религиозной этике. В чем же его коренное отличие? Согласно В.С.Соловьеву, данный тип регуляции в противоположность традиционной этической парадигме не основан на равенстве, не сводим к справедливости и не выводит из жалости. Он строится на превосходстве божественного (сверхчеловеческого) начала, определяется зависимостью от него, связан с необходимостью повиновения и послушания ему и, в конечном счете, основан на свободном подчинении своей воли требованиям высшего начала, поклонения и уподобления ему. Такого рода регуляцию можно назвать трансрегуляцией в силу того, что она ориентирована на божественную, сверхчеловеческую, трансцендентную реальность. Исходя из этого, предметом религиозной этики можно считать совокупность норм и правил, регулирующих отношения человека со сверхъестественным миром в целом, а также субъектами этого мира, к каковым можно отнести души умерших предков, духов, демонов, героев, богов и другие сверхчеловеческие (а также и иночеловеческие, инфернально-мифологические) сущности.

Предмет религиозной этики во многом определяет ее содержание и структуру. Понимание религиозной этики как нормативной трансрегуляции предполагает установление иерархии сверхчеловеческих сущностей, поскольку характер или тип поведения че-



ловека в отношении того, что выше его, зависит от иерархической ступени или ряда, занимаемого той или иной сущностью.

Наиболее полное и универсальное учение об иерархии божественных сущностей, позволяющее рассматривать религии человечества в единой иерархической проекции, мы находим в неоплатонизме, в частности в трактате Ямвлиха «О египетских мистериях». Ямвлих выделяет следующие уровни или ряды сущностей (в порядке их возвышения)<sup>14</sup>:

- духи;
- герои;
- демоны (добрые и злые);
- телесные (видимые) боги;
- бестелесные (умопостигаемые, невидимые) боги;
- единый бог<sup>14</sup>.

Исходя из этой классификации можно выделить следующие типы религиозной этики: 1) этику веры в духов; 2) этику общения с видимыми богами (включая героическую этику); 3) этику взаимоотношений с невидимыми богами; 4) этику поклонения и почитания единого (невидимого и одновременно видимого) бога. Кратко охарактеризуем эти типы.

1. Термин «этика веры в духов» был введен Максом Вебером применительно к «магической этике». «Там, где вера в духов рационализирована и стала верой в богов, - писал Вебер, - где, следовательно, не оказывают магического воздействия на духов, а почитают богов посредством культа и обращаются к ним с мольбой, магическая этика веры в духов переходит в представление, что нарушителя угодных богу норм ждет этическое недовольство бога, особо их охраняющего»<sup>15</sup>.

К данному типу этики следует отнести, прежде всего: а) этику шаманизма как универсальный религиозный элемент общения человека с миром духов; б) этику так называемых «примитивных религий» и архаических культов, а также этику таких религий, как бон (этика осознания реальности устрашающих духов), синто (этика поклонения камми), даосизм (этика алхимии духов) и др.

2. Второй тип религиозной этики коренится в религиях древних культур, особенностью которых является постоянное присутствие богов в пространстве человеческого этоса, перманентная теофания. К этому типу можно отнести древнемесопотамскую этику богооставленности, древнеегипетскую этику царства мертвых (загробного воздаяния) и древнегреческую (а также древнеримскую) этику *imitatio Dei* (подражания богу). Характерной особенностью данного типа этики является ее неразрывная связь с имитационными и искупительными ритуалами. Кроме того, богочеловеческое взаимодействие порождает особый тип сверхчеловеческих существ – полубогов-полулюдей: героев, руководствующихся трансрегулятивными нормами героической этики.

3. Этика поклонения невидимым богам вырастает на почве индуизма, ядром которого является ведическая этика восхваления и воспевания подвигов и достоинств невидимых богов древних Ариев (Индра, Агни, Варуна и др.). К данному типу относится также и дуалистическая этика зороастризма, включающая в себя принцип регуляции отношений человека со злыми демонами (богами).

4. Четвертый тип – этика почитания единого бога - определяется характером богочеловеческого взаимодействия, степенью взаимопроникновения божественной (сверхчеловеческой) и человеческой природ (воль). В зависимости от этого можно говорить о двух типах этики богопочитания: этики имманентного присутствия бога (буддизм, христианство) и этики трансцендентного богоприсутствия (иудаизм, ислам). Первый тип в большей степени выражает момент сострадания и любви; второй - послушания и повиновения.

<sup>14</sup> В данном случае мы опускаем ряд сущностей (таких как, ангелы, архангелы, архонты и т.п.), так как они не влияют на типологическую особенность той или иной религии. См.: Ямвлих. О египетских мистериях. М., 1995. - С. 278-281.

<sup>15</sup> Вебер М. Социология религии (Типы религиозных сообществ)// Работы М.Вебера по социологии, религии и культуре. Выпуск 2. М., 1991. - С. 53.

В этой связи становится очевидным, что основным содержанием религиозной этики являются нормы, устанавливающие непосредственные отношения между человеком и богом (богами, духами и т.п.). Традиционно этот элемент религии принято относить к обрядам и ритуалам и рассматривать с точки зрения теологии и философии культа<sup>16</sup>. Однако, здесь имеет место также особый тип регуляции поведения человека в отношении того, что не равно ему, что не может быть мотивировано справедливостью или равенством; одним словом, в отношении к тому, что выше его. В данном случае мы имеем дело с метаэтической функцией ритуала, в котором, говоря словами С.Кьеркегора, происходит «телеологическое устранение этического». Именно датскому философу удалось убедительно показать отличие «религиозно-этического» от «морально-этического». Суть этого отличия сводится к тому, что в основе «морально-этического» лежит отношение человека ко всеобщему (общечеловеческим нормам морали), тогда как в основе «религиозно-этического» лежит его отношение к абсолютному. Это хорошо видно на примере жертвоприношения Авраама.

«И Господь испытывал Авраама и сказал ему: возьми сына твоего, единственного твоего, которого ты любишь, Исаака; и пойди в землю Мориа, и там принеси его во всеожжение на одной из гор, о которой Я скажу тебе» (Бытие, 22, 1-2).

Казалось бы, рассуждает Кьеркегор, отношение Авраама к Исааку с «морально-этической» точки зрения состоит в том, что отец должен любить сына (что, кстати, и подчеркивается, в обращении Господа к Аврааму). Это его высший долг, совпадающий с высшей любовью. «Отношение Авраама к Исааку этически выражается очень просто: отец должен любить сына больше, чем самого себя»<sup>17</sup>. Однако в случае с Авраамом данное «морально-этическое» правило не срабатывает. Оно оказывается сведенным к чему-то относительному, в противоположность абсолютному отношению к Богу. Благодаря своему действию Авраам «перешагивает через все этическое», и обретает за его пределами более высокую цель, во имя которой он и устраняет этическое. «Хотел бы я знать, - вопрошает Кьеркегор, - каким образом можно привести действие Авраама в отношении ко всеобщему; можно ли найти какое-либо другое соприкосновение между тем, что делает Авраам, и всеобщим, помимо того что Авраам переступил через это всеобщее? Поступок Авраама - это не что-то спасающее народ или идею государства; Авраам делает это не для того, чтобы умиротворить разгневанных богов. Если бы речь вообще могла идти о Божьем гневе, гнев этот был бы обращен именно против Авраама, но все действие Авраама никак не связано со всеобщим, это его собственное, частное предприятие»<sup>18</sup>.

Ситуацию с Авраамом Кьеркегор характеризует как «парадокс веры». Этическая суть этого парадокса состоит в следующем: единичный индивид выше, чем всеобщее; единичный индивид определяет свое отношение ко всеобщему через свое отношение к абсолютному, а не свое отношение к абсолютному через свое отношение ко всеобщему. Отсюда, однако же, не следует, будто этическое должно быть устранено; просто оно получает теперь совершенно новое парадоксальное выражение, новую моральную санкцию, так что, например, любовь к Богу может побудить человека веры придать своей любви к ближнему выражение, совершенно противоположное тому, чего с этической точки зрения требует от него долг<sup>19</sup>.

Тем не менее, речь здесь не идет об инверсии морально-этических ценностей, когда во имя абсолютной любви к Богу необходимо отказываться от любви к ближнему, приносить его в жертву (как это на практике было истолковано многими ревнителями религиозной идеи). Абсолютный долг, подчеркивает Кьеркегор, может привести к совершению того, что противоречит общечеловеческой морали и что запрещает этика, но он не может искоренить в верующем сердце любовь к ближнему. Это как раз и доказывает Авраам. Когда он собирает принести в жертву Исаака, он с этической точки зрения как бы ненавидит его. Но если бы он действительно его ненавидел, Бог не потребовал бы от него этой

<sup>16</sup> См., например, Флоренский П.А., священник. Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антропологии). М., 2004.

<sup>17</sup> Кьеркегор С. Страх и трепет. М., 1993. - С. 56.

<sup>18</sup> Указ. соч. - С. 57-58.

<sup>19</sup> См.: Указ. соч. - С. 67.



жертвы. Авраам должен был любить Исаака всей душой. Когда же Бог потребовал его в жертву, Авраам должен был полюбить сына еще больше, ибо лишь в этом случае его жертва имела бы истинный смысл.

Религиозная этика не устраняет мораль; она преодолевает ее всеобщую (общечеловеческую) нормативность, ставя индивида в непосредственное отношение к абсолютному, т.е. тому, что не равно ему и выше его (индивида)<sup>20</sup>.

Религиозная этика как бы искушает мораль. Очевидно, что Бог требует от Авраама не жертвы; он испытывает его веру, «искушает» его. Что значит, «искушать», задается вопросом Кьеркегор. «Обычно мы называем искушением то, что удерживает человека от исполнения своего долга; однако здесь само этическое является искушением, поскольку оно может удержать человека от исполнения воли Божьей. А что же тогда здесь долг? Долг – это как раз и есть выражение для обозначения воли Божьей»<sup>21</sup>.

Ядром религиозной этики является ритуал жертвоприношения. Это – базовая трансрегулятивная норма, подобная норме справедливости (правосудия) в социальной этике, заповеди любви к ближнему в этике индивидуальных добродетелей и золотому правилу нравственности в этике межличностных отношений. Жертвоприношение – это не просто культовый акт; это этический акт богочеловеческого общения. Если благоговение является выражением нравственного сознания и нравственного чувства в отношении человека к тому, что выше его, то жертвоприношение является выражением нравственного действия. Одним словом, жертвоприношение есть поступок человека по отношению к тому, кто выше его.

Трансрегулятивную сущность религиозной этики можно проиллюстрировать на примере христианской этики. Христианская этика во многом является идеальным типом религиозной этики, поскольку в ней соотношение божественного и человеческого начал дано в одном лице – Богочеловека Иисуса Христа. Данный тип религиозной этики можно назвать Богочеловеческой этикой в целом.

Богочеловеческая этика предстает как этика двух воль – Божественной и человеческой – взаимодействующих в диалогическом пространстве единого самосознания. Парадокс в том, что видимое единство «моночеловеческой» этики ведет к противоречиям и антиномичности в следовании нравственным требованиям, тогда как «амбивалентная», двуприродная этика Богочеловечества отличается цельностью и непреклонностью в соблюдении нравственных норм. Это достигается благодаря взаимосогласованности двух векторов Богочеловеческого воления: кенотического самоумаления (свободного отречения) Божественной воли и свободного подчинения (Сыновнего послушания) человеческой воли с последующим согласованием Богочеловеческого воления в целом. Схематически это может быть выражено следующим образом:

Божественная воля - Человеческая воля = свободное отречение;

Человеческая воля - Божественная воля = свободное подчинение;

Божественная воля + Человеческая воля = согласие.

Данная структура Богочеловеческой этики является оптимальной формой реализации нравственных норм. Все остальные способы регуляции, основанные на межчеловеческом взаимодействии, вынуждены довольствоваться частичной «одноволевой» стороной реализации нравственных требований. «Одноволевая» человеческая (светская) этика в конечном итоге всегда оказывается этикой половинчатой, абстрактной, моралистически-утопической. Ей не достает свободы воли и силы воли, т.е. Божественной проекции воления.

Необходимо сразу же определить главное качественное отличие этого типа этики: она строится на принципе «двойства воль», соединения двух природ и двух воль в единой

<sup>20</sup> Заметим, что данное положение весьма напоминает идею переоценки моральных ценностей в этике Ф.Ницше, тем более, что речь здесь также идет об отношении человека к сверхчеловеческому. Бунт Ницше против религиозной морали и этики христианства – это попытка преодоления морально-этического (всеобщего) во имя религиозно-этического (абсолютного). Этика Ницше глубоко религиозна в подлинном смысле этого слова. Она основана не на равенстве, справедливости или жалости, а на преклонении перед тем, что выше человека, на любви к Сверхчеловеку.

<sup>21</sup> Кьеркегор С. Страх и трепет. М., 1993. - С. 58.

ипостаси, лице Богочеловека Иисуса Христа. Парадокс в том, что человек как одноприродное, одновольевое существо в нравственном отношении обнаруживает себя раздвоенным, двойственным, что находит свое выражение в известных формулах: «Благое вижу, хвалю - но к дурному влекусь» (Овидий); «Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю». (Рим., 7,19). Богочеловек же, обладающий двойственной природой и двумя волями, оказывается нравственно цельным, единым.

Разгадка этого парадокса кроется в тождестве ипостаси (личного самосознания) и природы в Боге и непостижимости человеческой природы как основы амбивалентности моночеловеческой этики. Божественная природа «прозрачна» для ипостаси, т.е. духовного самосознания. В жизни Божества не может быть места никакому подсознанию или сверхсознанию, нет ничего чуждого его природе, ничего неосознанного. Напротив, человеческая природа в основном пребывает вне фокуса личного самосознания, вне «я» и потому покрыта мраком подсознательного и бессознательного. Следствием этого является «игра страстей», ибо страсть, согласно меткому определению Спинозы, есть «смутная идея», т.е. неосознанное требование человеческой природы. Несовпадение природы и ипостаси в человеке, их несоразмерность друг другу и определяет характер человеческой этики, главной чертой которой является ее эгоистическо-альтруистическая амбивалентность.

Ипостижимость Божественной природы, т.е. абсолютная личная осознанность всего внеположенного, определяет тот факт, что в едином личном Божественном самосознании соединяются все модусы личного начала: «я», «ты», «он», «мы», «вы»; между тем как в личности с непостижимой природой все модусы, кроме «я», оказываются внеположенными, т.е. пребывают в других личностях<sup>22</sup>. Актуальное самополагание модусов личного начала внутри себя и есть любовь, полностью побеждающая личное обособление. Таким образом, Богочеловеческий принцип этики делает единственно возможным начало самоотвергающей личной любви как основания всех этических добродетелей.

Богочеловеческая этика проливает совершенно новый свет на нравственные заповеди, данные Христом в Нагорной проповеди. Центральные из этих заповедей – о любви к врагам и непротивлению злему - вызывающие непрекращающиеся этико-богословские споры об их фактическом содержании, границах функционирования и возможностях личностной реализации, получают свое полное объяснение именно в рамках двуприродной, единоипостасной этики, при условии трех взаимосвязанных факторов, выражающих динамику взаимодействия Божественной и человеческой воли: 1) Божественного уничтожения (кенозиса) или вольного самоограничения через любовь; 2) Свободного человеческого подчинения («Сыновнего послушания»); и 3) Богочеловеческого согласия.

**Вывод:** Богочеловеческая структура нравственного сознания

Исходным системообразующим элементом религиозного нравственного сознания Богочеловеческого типа должен стать кенотический мотив свободного отречения высшей воли, опознаваемый человеком в качестве «голоса совести». Сам по себе этот голос есть смутное и опосредованное отражение внутреннего подвига самоумаления высшего «Я». Так же, как «голос совести» вызывает соответствующий ему должный поступок, так и самоумаление высшего «Я» получает неизбежный отклик свободного подчинения той или иной стороны человеческой природы высшей доминантной воле: подчинение плоти, подчинение ума, подчинение духа. Это свободное подчинение опознается несовершенным (необоженым) человеком как следование принципам долга, чести и т.д. Отрываясь от своей кенотической и волютивно-гармонизирующей основы, свободное подчинение вырождается здесь в формальное следование тем или иным нравственным требованиям, что совершенно неизбежно в рамках «одновольевой», «моночеловеческой», светской этики, создающей иллюзию формально-императивной природы нравственности в целом.

Однако в Богочеловеческой этике момент свободного подчинения органически вытекает из кенотического отречения и необходимо переходит на уровень волевого согласия, свободно гармонизирующего Божественную и человеческую воли, высшее «Я» и природное «я» в человеке. Это согласие опознается как нравственная, благая деятельность на

<sup>22</sup> См.: Прот. Сергей Булгаков. Агнец Божий. О Богочеловечестве. Часть 1. – М.: Общедоступный православный университет, 2000. – С.211.



основе любви к Богу. Человек действует не просто от лица высшей Божественной воли, подчиняя ей свою собственную волю; содержание Божественной воли целиком наполняет здесь волю личную, становясь тем самым личным мотивом. Естественно, само это согласие обретается в борении, но когда искушение преодолено, и победа над силами зла одержана, человек полностью движим Божественным волением, реальным выражением которого и является любовь к ближнему.

### Список литературы

1. Вебер М. Социология религии (Типы религиозных сообществ)// Работы М.Вебера по социологии, религии и культуре. Выпуск 2. М., 1991.
2. Кьеркегор С. Страх и трепет. М., 1993.
3. Прот. Сергей Булгаков. Агнец Божий. О Богочеловечестве. Часть 1. – М.: Общеизвестный православный университет, 2000.
4. Флоренский П.А., священник. Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антропологии). М., 2004.
5. Ямвлих. О египетских мистериях. М., 1995.

## RELIGIOUS ETHICS AS A NORMATIVE TRANSREGULATION

**V.N. NAZAROV**

*The Tula state  
pedagogical  
university n.a. I. Tolstoy*

*e-mail: Ved\_2\_phil@bsu.edu.ru*

The article discusses the phenomenon of religious ethics as a special type of normative regulation, based not on shame, pity, justice, equality, and other traditional values, expressing the interests of inter-human communication, and on the inequality (humiliation and superiority) and injustice (obedience and subordination of the free human will requirements of the higher principle). It is proved that the subject of religious ethics is a set of rules and regulations governing the relationship of man with superhuman (supernatural) world in general and the subjects of this world, can be attributed to what are the souls of dead ancestors, spirits, demons, heroes, gods and other superhuman (and also infernal and mythological) entity. Based on the hierarchical series of superhuman beings, the most complete picture of Jamblichus in his treatise "On the Egyptian Mysteries," the article suggests an original typology of religious ethics.

Key words: transregulation, the hierarchy of divine beings, types of religious ethics, the ethics of belief in spirits, ethics imitatio Dei, the divine-human ethics.