

*В. Ю. Даренский\**

## ПАРАДОКС «АНТРОПНОГО ПРИНЦИПА» В ЭТИКЕ

В статье предложено понятие «антропного принципа» в этике, которое целесообразно использовать для обозначения «априорных» условий обеспечения человеческого бытия. «Антропным принципом» в этике можно назвать такую презумпцию, согласно которой любая система этических правил является ценной и жизнеспособной постольку, поскольку она способна обеспечить выживание социума, живущего в соответствии с этими правилами. Также рассмотрена этическая категория «ближнего» как коррелята этического отношения к другому.

**Ключевые слова:** этика, В. Г. Иванов, «антропный принцип», ближний.

*Darensky V. Yu.*

### *THE PARADOX OF THE «ANTHROPIC PRINCIPLE» IN ETHICS*

The article proposes the concept of «anthropic principle» in ethics, which is advisable to use to denote «a priori» conditions for ensuring human existence. The «anthropic principle» in ethics can be called such a presumption, according to which any system of ethical rules is valuable and viable insofar as it is able to ensure the survival of a society living in accordance with these rules. The ethical category of «neighbor» is also considered as a correlate of ethical attitude to another.

**Keywords:** ethics, V. G. Ivanov, «anthropic principle», neighbor.

Как известно, в «антропным принципом» в физике и космологии называется тот факт, что основные физические константы Вселенной таковы, что делают возможным появление в ней жизни и человека. Если бы они отличались даже совсем немного, то возникновение жизни во Вселенной было бы невозможным. Это имплицитно предполагает некую телеологию — т. е. изначальную «задуманность» мира с целью появления человека. Тем самым, физическая реальность этически не нейтральна — а именно, Природа является благом постольку, поскольку обеспечивает бытие человека.

---

\* Даренский Виталий Юрьевич, доктор философских наук, профессор кафедры философии, Луганский государственный педагогический университет; darenskiy1972@rambler.ru

Вместе с тем, понятие «антропного принципа» было бы целесообразно использовать и в этике, поскольку здесь тоже стоит вопрос об обеспечении человеческого бытия некими «априорными» условиями. Соответственно, *«антропным принципом» в этике можно назвать такую презумпцию, согласно которой любая система этических правил является ценной и жизнеспособной постольку, поскольку она способна обеспечить выживание социума, живущего в соответствии с этими правилами.* Этические системы, не обеспечивающие даже простое выживание социума, исчезают вместе с ним и, тем самым, доказывают свою несостоятельность. Этот принцип был заложен уже в самом генезисе этики на уровне первобытного общества — и там он был дан как нечто само собой разумеющееся. Как отмечал В. Г. Иванов в «Истории этики Древнего мира»: «Первобытная мораль выражает интерес целого... высшей нравственной максимой родового общества является следующее суждение: «То, что полезно роду, — нравственно, то, что вредит роду, — безнравственно» [5, с. 7].

Позднее этика усложняется и выходит за рамки этой элементарной функции — при этом именно то, что не сводится к простому выживанию, как раз и становится самым ценным и этически значимым: таковы все сверхпрагматические ценности и цели человеческой деятельности, всегда имеющие бескорыстный характер и направленные на благо конкретной личности, а не безличного рода. Тем не менее, эта изначальная цель этики — выживание рода (народа) — все равно остается как ее неизменное *a priori*. Это порождает логический парадокс. Можно ли прийти к монизму в этике на основе единого синтетического принципа? Можно в том случае, если «род» мыслится не только как биологическое и социальное целое, но и как духовное явление, «симфоническая личность» (Л. Карсавин), «выживание» которого не сводится только в жизни биологической, но имеет отношение к воздаянию в Вечности. В таком случае «жертвенная» этика, которая может привести к физической гибели и отдельной личности, и рода (народа), обеспечивает его вечное нравственное достоинство и соответствует «антропному принципу» в его более высоком, метафизическом понимании. Тем самым, «первобытный» принцип общего выживания как конечной цели этики можно рассматривать как своего рода «естественный» прообраз этики эсхатологической, для которой высшей целью является оправдание человека и народа в Вечности, перед судом Божиим.

Если же вернуться к историческому процессу развития и усложнения этики на пути от языческой первобытности к этике христианства, а также её дальнейшей секуляризации в форме гуманизма, то указанный парадокс в нем не исчезает, а приобретает свои усложненные формы. Он может быть также сформулирован следующим образом. С одной стороны, все время возрастает этическая самооценочность отдельной личности, а с другой — ценность личности всё равно «измеряется» тем добром, которое она приносит другим, то есть некому социальному целому. Здесь имеет место неустранимое логическое противоречие, которое всегда является движущим моментом нравственной рефлексии человека. В рамках библейской этики самооценочность личности имеет высшее метафизическое основание — человек здесь сотворен по образу и подобию Божию; и хотя подобие он утратил в результате Первородного греха,

но образ Божий в человеке неустрашим и определяет его высшую онтологическую ценность, никак не зависящую от поведения человека. Но, с другой стороны, именно этот образ Божий в человеке и является основанием высших нравственных требований к нему, и поэтому творимое им зло не только вменяется в грех, но и приводит к метафизической гибели личности.

В светских вариантах этики, возникающих вследствие секуляризации христианского сознания, фактически воспроизводятся та же коллизии, но без обращения к библейским заповедям и понятию бессмертия души. Например, в рамках Кантовского императива, который повелевает поступать так, чтобы поступок мог стать всеобщим образцом, тоже предполагается высшее, почти «божественное» достоинство человека. Но сам этот императив уже лишен своего метафизического обоснования и поэтому становится непонятным и необязательным. Поэтому дальше уже неизбежно происходит падение в нищенское самообожествление личного произвола. Ответом на этот путь становится этика коллективизма и солидаризма. Однако очевидно, что все эти трансформации светской этики также в конечном счете производны от исходной антиномии между самоценностью и ценностью другого человека.

Изначально все эти коллизии уже были заложены в библейском понятии другого человека как «ближнего». Как это ни странно, но понятие «ближнего» до сих пор серьезно не разрабатывалось как особая этическая категория. Прежде всего, потому, что это понятие обычно считают просто тождественным понятию «всякий человек». Действительно, в христианской этике каждый человек для нас должен становиться ближним и к нему нужно относиться, по заповеди, «как к самому себе». Но здесь вся проблема в слове «нужно», поскольку в реальности это почти невозможно. К ближнему как к самому себе могут относиться только святые, а для обычного человека это практически невозможно. Тем самым, уже не в модусе долженствования, а в модусе реальности, понятие «ближний» *de facto* оказывается тождественным понятию «никто». Однако этот парадокс вовсе не удивителен, а произведен от того парадокса, о котором сказано выше. Парадокс «ближнего» состоит в том, что это понятие синтезирует в себе и ценность «я» и ценность другого; и самоценность и человека, и ценность его служения другим. Но на практике эти ценности часто взаимоисключают друг друга.

В силу этой внутренней парадоксальности понятие «ближнего» может толковаться по-разному. Как известно, оно берет свое начало в заповеди «любить ближнего твоего, как самого себя» (Лев. 19: 18). Значение слова «ближний», однако, оставалось спорным уже в рамках иудейской традиции. Часто указывают, что «ближними» в это время считались только другие израильтяне и прозелиты (бывшие язычники, обращенные в иудаизм). Согласно Галахе, заповедь (мицва) «любить ближнего» распространяется только на ближнего-еврея. Но Галаха, как отмечает П. Полонский, — это «далеко не вся еврейская морально-этическая традиция. Это только часть традиции, которая говорит о законах, т. е. о моральном минимуме, но отнюдь не обсуждает этические максимы, цели и идеалы. Эти аспекты иудаизма обсуждаются в других его разделах — агаде, философии, каббале, хасидизме. И в них мы находим совсем другой подход к этой заповеди. Например, великий каббалист рабби

Хаим Виталь, ученик Аризаля, пишет в книге «Шаарей Кдуша», что «нельзя достичь духа святости (руах ха-кодеш), не любя все человечество, все народы» [6, с. 136]. Это фактически означает, как пишет П. Полонский, что «поэтому любовь к человечеству должна быть градуированной, а не однородной. Не случайно заповедь сформулирована не «возлюби всех людей», а именно «возлюби ближнего» — т. е. тех, кто ближе, следует любить больше, в первую очередь» [6, с. 142].

Последнее замечание принципиально также важно для нашей темы, поскольку в нем фактически воспроизводится, хотя и в иной форме, то же самое еще первобытное разделение на «своих» и «чужих». Отличие же от той изначальной племенной и языческой первобытности состоит в том, что теперь «ближние» уже не заданы изначальным и безальтернативно как племя и род, но могут в значительной степени выбираться человеком свободно. То есть в «снятом» виде здесь сохраняется принцип «свои — чужие», но уже не обязательно как родо-племенной (хотя и последний также сохраняется до нашего времени, путь и не в такой силе, как раньше). Это отличие хорошо сформулировал современный автор прот. Игорь Прекуп: «Ближний — не тот (не только тот), кого мы считаем себе близким по крови или месту проживания, работы, по интересам или по взаимной симпатии, но тот, кто судьбами Божиими оказался для нас в поле досягаемости. Ближний — тот, о состоянии которого мы знаем или, при желании, можем узнать и выразить свое отношение, приняв участие в его судьбе» [3]. Тем самым, вполне очевидно, что *отношение к «ближнему» генетически преемственно по отношению к первобытной этике жизни ради рода, но только теперь «род» здесь имеет духовный смысл — как весь род человеческий, — но представлен он всегда конкретным человеком, который оказался с нами рядом и нуждается в помощи в данный момент.*

Именно такой смысл содержится в знаменитой Евангельской притче о том, кто такой «ближний». Напомним этот сюжет из Евангелия от Луки: «И вот, один законник встал и, искушая Его, сказал: Учитель! что мне делать, чтобы наследовать жизнь вечную? Он же сказал ему: в законе что написано? как читаешь? Он сказал в ответ: возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всею крепостию твоею, и всем разумением твоим, и ближнего твоего, как самого себя. Иисус сказал ему: правильно ты отвечал; так поступай, и будешь жить. Но он, желая оправдать себя, сказал Иисусу: а кто мой ближний? На это сказал Иисус: некоторый человек шел из Иерусалима в Иерихон и попался разбойникам, которые сняли с него одежду, изранили его и ушли, оставив его едва живым. По случаю один священник шел тою дорогою и, увидев его, прошел мимо. Также и левит, быв на том месте, подошел, посмотрел и прошел мимо. Самарянин же некто, проезжая, нашел на него и, увидев его, сжалился и, подойдя, перевязал ему раны, возливая масло и вино; и, посадив его на своего осла, привез его в гостиницу и позаботился о нем; а на другой день, отъезжая, вынул два динария, дал содержателю гостиницы и сказал ему: позаботься о нем; и если издержишь что более, я, когда возвращусь, отдам тебе. Кто из этих троих, думаешь ты, был ближний попавшемуся разбойникам? Он сказал: оказавший ему милость. Тогда Иисус сказал ему: иди, и ты поступай так же» (Лк. 10: 25–37).

По мнению исследователей, эти слова в первую очередь означают необходимость считать «ближним» всякого человека, который попал в беду или нуждается в помощи. Архимандрит Иоанн Крестьянкин называет данную притчу «назиданием о милосердном самарянине, у которого закон любви был написан в сердце, для которого ближним оказался не ближний по духу, не ближний по крови, но тот, кто случайно встретился на его жизненном пути, кто именно в ту минуту нуждался в его помощи и любви» [1, с. 138]. С другой стороны, весьма показательны и то, что в наше время у людей с эгоцентрическим мышлением часто возникает такое понимание: «ближний» — это тот, кто делает мне добро, все остальные «ближними» не являются. Тем самым, Его человека хочет, чтобы к нему относились как к ближнему, но само не хочет точно так же относиться к другим. Это показывает в чистом виде состояние человека, поработанного Первородным грехом. Но с другой стороны, такое извращенное понимание притчи показывает и тот факт, что человек даже и в таком состоянии понимает, что такое «ближний» и нуждается в нем.

Важен и исторический контекст этой притчи, которые усиливают её смысл. Судя по раввинистическим произведениям, у ветхозаветных иудеев к «ближним» не относились самаряне и язычники [2]. Таким образом, они не считались достойными любви, а самаряне вообще вызывали у иудеев особое презрение как враждебный народ. В дохристианский период евреями было перебито много самарян, поскольку два народа враждовали между собой (см. Ин 4: 9). Законник, слушавший притчу, должен был ожидать, что священник и левит помогут жертве, и он явно был поражен тем, что ненавистный самарянин проявил сострадание и исполнил величайшую заповедь. Христос подробно описал, до какой степени велико было милосердие самарянина — ведь этот человек, которого иудеи считали недостойным имени «ближнего», повел себя в отношении жертвы именно как «ближний». Очевидно, это сделано именно для того, чтобы прояснить самый глубокий смысл заповеди: во-первых, то, что она относится ко всем людям, а не только к «своим»; а во-вторых, её духовный смысл. Это духовный смысл состоит в первую очередь в том, что «ближним» для нас становится тот, кто в наибольшей степени в данный момент нуждается в нашей помощи. Это вообще не связано ни с какой социальной общностью (род, племя и т. п.), но связано только с самой нуждой как таковой. Поэтому данная притча прямо перекликается с другими словами Христа о будущем небесном суде: «Тогда скажет Царь тем, которые по правую сторону Его: придите, благословенные Отца Моего, наследуйте Царство, уготованное вам от создания мира: ибо алкал Я, и вы дали Мне есть; жаждал, и вы напоили Меня; был странником, и вы приняли Меня; был наг, и вы одели Меня; был болен, и вы посетили Меня; в темнице был, и вы пришли ко Мне. Тогда праведники скажут Ему в ответ: Господи! когда мы видели Тебя алчущим, и накормили? или жаждущим, и напоили? когда мы видели Тебя странником, и приняли? или нагим, и одели? когда мы видели Тебя больным, или в темнице, и пришли к Тебе? И Царь скажет им в ответ: истинно говорю вам: так как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне» (Мф. 25: 34–40).

Тем самым, всякое добро, сделанное человеку, оказывается сделанным самому Богу. Как это возможно? Если, согласно христианскому учению, Бог

воплотился в человеке для того чтобы искупить его Первородный грех своим страданием и смертью на кресте, то это абсолютное Добро, совершенное Богом, относится к каждому человеку без исключения. Соответственно, и всякое добро, сделанное человеком человеку — это бытийное подражание самому Богу, хотя и несоизмеримое с абсолютным Добром, но причастное ему. В момент творения добра человеку этот человек становится «ближним», т. е. понятие «ближнего» перформативно, оно задано нашей свободной волей. Если первобытное жертвоприношение собой ради племени предписано и уклонение от этой жертвы является позором и обычно карается смертью (а значит, и уклоняться практически бессмысленно), то здесь Христос призывает только к *свободной* жертве как подражанию Его страданию и смерти на кресте.

Таково вообще христианское понимание свободы, выраженное затем в словах апостола: «К свободе призваны вы, братия, только бы свобода ваша не была поводом к угождению плоти, но любовью служите друг другу» (Гал. 5:13). То есть, свободным является далеко не всякое действие, которое человек совершает по собственному желанию, но только такое, которое объективно приносит добро ближнему. Если же действие приносит зло, то оно проявляет порабощенность человека греху. Тем самым, христианский критерий свободы и «несвободы» — вообще не в личной воле человека, а только в результатах её проявления: а именно, зло является проявлением порабощенности греху, а добро — проявлением свободы от греха во Христе.

Тем самым, здесь этика, в конечном счете, становится тождественной аскетике: добро не является чем-то «естественным» для человека, но всегда — особым усилием свободы. В своем же «естественном» состоянии, т. е. без всякого усилия человек склонен ко злу в силу своей природы, поврежденной Первородным грехом. На уровне эмпирической психологии это проявляется, в частности, в том, что «мы хотим созидать окружающий мир, исходя из своих мнений и принципов, заранее подразумевая свою во всем правоту, с которой непременно должны соглашаться другие. Пытаясь созидать добро, мы хотим, чтобы его все принимали, а когда кто-либо выступает против нас или нашего дела, нам хочется устранить зложелателя. Но, отвечая на чужое непонимание личным неприятием, мы уничтожаем добро» [4, с. 20]. Именно таково «естественное» психологическое состояние человека, которое само по себе делает невозможным отношение к другому человеку как к «ближнему». Тем самым, «ближний» для нас возникает только уже в результате усилия нравственной свободы и хотя бы минимальной степени самопожертвования. В свою очередь, это означает, что тот «первобытный» принцип этики как жертвования собой ради жизни рода на самом деле был не только историческим началом этики, но и её онтологическим основанием, лишь выраженным в «дикий» форме.

«Ближний» возникает только тогда, когда этика из суммы абстрактных «правил» и принципов становится реальной жизненной аскетикой — усилием по преображению самой «природы» человека. В аскетике как таковой — в поучениях христианских подвижников — это выступает в своей самой явной форме. Например, одно из поучений преп. Пимена Великого гласит: «Если кто услышит озорчивое слово и, будучи в состоянии отвечать таким же словом, преодолеет себя и не скажет или, если кто, будучи обманут, перенесет

это и не станет мстить обманщику, тот полагает душу свою за ближнего» [7]. В свою очередь, в светской этике, например, в уже упомянутом императиве И. Канта, также речь идет о необходимости усилия над собой, необходимым для того чтобы получился нравственный поступок. То, о чем здесь говорит преп. Пимен, очень четко соответствует обобщенной форме императива И. Канта: ведь, например, «если кто, будучи обманут, перенесет это и не станет мстить обманщику» — это одно из радикальных проявлений всеобщей максимы (образца) поведения.

В «естественном» состоянии человек всё «мерит своею мерой» и выстраивает мир по своим правилам, поэтому отношение к другому как к «ближнему» в этом состоянии невозможно. Однако это «естественное» состояние почти не встречается в чистом виде, поскольку социальное формирование человека формирует у него привычку к эмпатии (это обычно трактуется как «естественная склонность к добру»). Впрочем, эта привычка дана не в равной степени и не всем, поэтому встречается много людей, которые её практически лишены. Но в «норме» она должна быть у каждого человека. Социально формирующаяся эмпатия и является той «отправной точкой», которая понуждает людей относиться к другим как к ближним, с чувством сопереживания и способностью к самопожертвованию — даже и без каких-либо этических рефлексий по этому поводу. Это та «точка», в которой встречаются естественные склонности человека и сознательно избранная этика, которая становится частью мировоззрения. Но с другой стороны, способность к эмпатии и сопереживанию сама по себе этически нейтральна и поэтому в определенных случаях может склонять человека не к добру, а ко злу, если предметом эмпатии становятся нравственно деструктивные люди. (Этим объясняется, например, так называемый «стокгольмский синдром»).

В свою очередь, оценка различных этических систем на основании того «антропного принципа», который был сформулирован выше, представляет собой не только рассмотрение их исторического итога, но и их актуального состояния. А именно, в рамках любой этической системы можно определить степень отношения к другому как к «ближнему», которая и является своего рода «интегральным показателем» её жизнеспособности. Пока способность относиться к другому как к «ближнему» достаточно хорошо воспитывается в обществе и достаточно широко распространена в нем, такое общество вполне жизнеспособно. Когда же эта способность иссякает и не воспроизводится — такое общество обречено. При этом речь идет о реальной жизненной этике, которая наблюдается эмпирически, а не о тех абстрактных «принципах», которые люди могут исповедовать на словах, но не воплощать их в жизни. Такое расхождение также свидетельствует о нравственной деградации и общей нежизнеспособности социума. В этом контексте стоило бы развивать особую сферу исследований, которую можно назвать «социологией морали» — эмпирическое и статистическое изучение реальной нравственной жизни социума и её оценка с точки зрения как этики, так и социальной прогнозтики.

Актуальность предложенного здесь «антропного принципа» в оценке и понимании различных этических систем особенно очевидна в наше время. Физическое вымирание народов России и Европы является следствием разру-

шения института семьи, а последнее — следствием разрушения тех этических принципов, на которых она была построена. И как показывает история, исчезновение всех народов и цивилизаций, которые существовали в прошлом, происходило по той же самой причине. Тем самым, «антропный принцип» этики в истории «работает» очень четко. Для этики как особой сферы философской рефлексии этот факт означает необходимость фиксации некоего «этического минимума», обеспечивающего физическое выживание социума. Падение ниже этого «минимума» делает уже необратимой гибель народа и цивилизации. Например, усиленно навязываемая ныне на Западе так называемая «культура отмены» (ставшая, по сути, отменой самой культуры) является сознательным разрушением этого минимума, поскольку в число «отменяемых» институтов цивилизации попадают уже естественный пол и семья — а это уже «автоматически» ведет к вымиранию социума. Поэтому, как это ни парадоксально, тот принцип «первобытной» этики, который был приведен выше в формулировке В. Г. Иванова, в наше время оказывается уже «слишком трудным» для «современного» человека, что показывает всю глубину его нравственной деградации даже по сравнению с первобытными «дикарями». Остается надеяться, чтобы он это хотя бы осознал.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Архимандрит Иоанн (Крестьянкин). 2013. Слово на притчу о милосердном самарянине // Архимандрит Иоанн (Крестьянкин). Слово из вечности: пути спасения человека в современном мире. Симферополь: «Родное слово». С. 135–140.
2. Ближний. 2009 // Большой Библейский Словарь: Эл. ресурс: URL: <https://bible.by/lexicon/btd/word/731/> (дата обращения: 1.09.2022)
3. Ближний. 2012 // Эл. ресурс: URL: <https://azbyka.ru/blizhnij> (дата обращения: 1.09.2022)
4. Духанин Валерий, свящ. 2015. Возлюби ближнего твоего: Тайны общения. М.: Издательство Московской Патриархии. 240 с.
5. Иванов В.Г. 1980. История этики Древнего мира. Л.: ЛГУ. 225 с.
6. Полонский П. 2010. Израиль и человечество. Новый этап развития. Часть 1. Иерусалим: Маханаим. 256 с.
7. Святые отцы о любви к ближнему, 2015 // Эл. ресурс: URL: <https://spassobor.ru/svyatyie-ottsy-i-lyubvi-k-blizhnemu/> (дата обращения: 1.09.2022)