

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования
«Омский государственный педагогический университет»

На правах рукописи

ЖИЛИНА Ульяна Владимировна

ДИАЛЕКТИКА СМИРЕНИЯ И ПРОТЕСТА

Специальность 09.00.13 – философская антропология, философия культуры
(философские науки)

Диссертация
на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Научный руководитель:
Денисов Сергей Федорович
доктор философских наук,
профессор

Омск – 2017

Оглавление

Введение.....	3
Глава 1. Философско-антропологическая специфика смирения и протеста	12
§ 1. Историко-философское обоснование выбора ключевых терминов исследования	12
§ 2. Смирение и его формы.....	20
§ 3. Протест, его сущностные характеристики и формы.....	40
Глава 2. Диалектический синтез смирения и протеста	65
§ 1. Рабское смирение и деструктивный протест	65
§ 2. Аскетическое смирение и конструктивный протест.....	92
Заключение	120
Библиографический список.....	123

Введение

Актуальность темы исследования. Человек, появляясь в мире, сталкивается с непосредственным влиянием внешней среды, как природной, так и социальной. В целях самосохранения каждый индивид и вид в целом вынуждены приспосабливаться к окружающей среде, либо, в случае угрозы жизненным потребностям и интересам, бороться и сопротивляться.

Однако человек – свободное существо, чья жизнь и поведение не предопределяются полностью какими бы то ни было природными или общественными обстоятельствами. Он сохраняет возможность выбора между тем, чтобы смириться с существующими условиями, либо опротестовать их, выходя за пределы исключительно естественных потребностей в сохранении жизни и поддержании удовлетворительных материальных условий. Проявляя свободу в выборе между смирением и протестом, человек, тем самым, вырывается за пределы естественной необходимости, что свидетельствует о его возможности преодоления границ, обусловленных удовлетворением первичных потребностей.

Смиряясь или протестуя, отдельный человек и целые сообщества людей создают и оформляют свою жизнь и культуру в соответствии с собственными интересами и потребностями. Смирение и протест, таким образом, являются способами выхода за границы необходимости в область свободы и средствами выражения ценностей и смыслов во всех областях бытия человека: от повседневной жизни до событий мирового исторического и культурного масштаба, а также проблем нравственного и духовного совершенствования.

Однако, несмотря на то, что смирение и протест противоположны друг другу, один и тот же поступок может быть и актом смирения, и актом протеста одновременно. В связи с этим возникает необходимость поиска диалектической взаимосвязи между смирением и протестом, а также проблема философско-антропологической оценки того или иного поступка, тех или иных событий, их конструктивности и деструктивности, их влияния на жизнь человека, общества и культуру. Особенно острым, на наш взгляд, этот вопрос является в современном

мире, где жизнь и поведение людей все меньше определяются природными и социальными обстоятельствами, а сам человек все больше предоставлен самому себе, и потому, сталкиваясь со своей свободой, ощущает богатое разнообразие ее возможностей и в то же время – всю тяжесть личного выбора и ответственности за него. Философско-антропологическое исследование диалектической взаимосвязи смирения и протеста необходимо для понимания сущности человека, этической, культурной и аксиологической областей его жизни. В свете мировых культурных, экономических и политических событий: угрозы терроризма, протестных волн, революций, войн, ограничений, вводимых государствами для своих граждан и других стран, становится необходимым философское осмысление проблемы выбора между смирением и протестом в той или иной ситуации, возможностей или опасностей этого выбора.

Степень разработанности проблемы. Смирение и протест – важнейшие темы для размышления на протяжении развития философии, начиная с античности до наших дней. Одними из первых источников, фиксирующих представления о смирении и протесте, являются работы Аристотеля, Аврелия М., Диогена Лаэртского, Платона, Сенеки, Секста Эмпирика, Эпиктета, Ямвлиха. Особое внимание античные мыслители уделяли проблемам интеллектуальной и этической аскетики, способам овладения собой и борьбе со страстями и зависимостями. Однако в произведениях древних философов нет четкой дифференциации форм смирения и протеста.

В Библии и в трудах христианских мыслителей: Аврелия Августина, Аквинского Фомы, Бердяева Н. А., Брянчанинова И, Булгакова С. Н., Жирара Рене (в частности, из философских работ Р. Жирара мы заимствуем метафору «козел отпущения», выражающую процесс превращения человека в средство, принесение его в жертву и собственно название самой жертвы), Кузанского Николая, Роттердамского Эразма, Соловьева В. С., Тертуллиана, Трубецкого Е. Н., неоднократно подчеркивается необходимость смирения с волей Бога, постоянной борьбы с грехом и дьяволом и самопожертвования. Смирение, согласно христианским представлениям, представляет собой знание воли Бога,

следование Его заповедям, признание собственного духовного несовершенства, постоянной работы над собой. В то же время, смирение с волей Бога необходимо является протестом против греховности и дьявола. И наоборот: подчинение человека греху, порабощение страстями в христианской традиции представляется нарушением божественных заповедей. Указанные авторы неоднократно обращались к проблематике смирения и протеста, но в своих работах они не показали их диалектического синтеза.

Реальным революционным событиям и террористическим актам и объяснению их причин посвящены работы их непосредственных участников: Бакунина М. А., Брешко-Брешковской Е., Ивановской П. С., Измайлович А. А., Качинского Т., Нечаева С. Г., Поповой В., Савинкова Б., Спиридоновой М., Ткачева П. Н. Эти труды освещают мотивацию революционеров и террористов, показывают их представления о целях и средствах совершаемых ими поступков. Несмотря на многократные призывы к революционной борьбе, обоснование необходимости насилия и протеста против властей, в данных работах отражено смирение с неким безличным началом (революцией, свободой, равенством), оправдывающим любые протестные действия и связанное с ними насилие. При этом авторы упускают из рассмотрения необходимость смирения с ценностью каждой человеческой жизни, считая себя в праве решать судьбу других людей.

Арендт Х, Гарр Т. и Сорокин П. основными причинами бунтов и революций преимущественно считали ущемление естественных потребностей больших групп людей, однако, упускали из виду иные, небιологические причины протестных движений.

О деструктивных формах смирения и протеста писали, Аш С., Бодрийяр Ж, Ванейгем Р., Ганди М., Дебор Г., Зимбардо Ф., Милгрэм С., Фромм Э., Хайек Ф., Шарп Дж., Швейцер А., Шериф М., Ясперс К. Подчеркивая опасность конформизма, подчинения человека коллективному давлению, эти авторы в то же время указывали на неприемлемость деструктивной насильственной борьбы против неудовлетворительных условий окружающей среды. Однако далеко не все

указанные авторы обращали внимание на взаимодействие между смирением и протестом.

Сочетанию практик аскетического смирения и конструктивного протеста в философии посвятили работы Адо П., Бадью А., Гегель Г. В. Ф., Декарт Р., Делез Ж., Кант И, Конш М., Монтень М., Энафф М. Философия, по их мнению, должна сочетать в себе критические функции как по отношению к себе, так и к другим наукам, а также интеллектуальную и этическую аскетику, призванную упорядочивать мысли и поступки человека. Несмотря на то, что данные авторы в той или иной степени обращались к смирению и протесту в философии, в их работах связь между ними не прослеживается.

О смирении и протесте в научном познании писали: Айяла Ф. Дж., Брикмон Ж., Гингерих О., Денисов С. Ф., Кун Т., Лакатос И., Майерс Д. Г., Поппер К. Р., Рассел Р. Д., Сокал А., Уоттс Ф., Фейерабенд П., Фуко М., Хайдеггер М., Харпер Ч. Л., Чаадаев П. Я. Новаторство науки, невозможность подчинения ее методов и результатов каким-либо авторитетам, в том числе, и признанным научным, разумный скептицизм и критицизм, научная революционность, показанные этими авторами, представляют протестную роль науки, ее направленность против стереотипов и предрассудков. В то же время, научное познание требует от ученого как строгой интеллектуальной дисциплины, признания ограниченности человеческого познания, так и личной нравственной смелости и самоотверженности. Между тем, в данных работах диалектика смирения и протеста не была обозначена как существенная черта научного познания.

Проблеме смирения и протеста в творчестве посвящены размышления Балля Г., Батая Ж., Брэдбери Р., Дали С., Пушкина А.С., Пфемферта Ф., Рюста А., Тарковского А. А., Тцара Т. Осмысляя собственное творчество и творчество как явление человеческой жизни, эти авторы приходят к общему выводу об одновременно протестной и аскетической природе творчества и роли творца. Будучи проводником новых образов и мыслей, творец совершает подвиг аскетического смирения и самопожертвования. Однако в работах данных авторов

присутствует лишь осмысление личного творческого опыта, без выхода на уровень философского теоретизирования.

Несмотря на постоянный интерес к вопросу смирения и протеста, присутствие этой проблемы в каждой области человеческой жизни, до сих пор не были определены их формы, отсутствовали критерии определения деструктивности и конструктивности проявлений смирения и протеста, не была вскрыта диалектическая взаимосвязь этих противоположностей.

Проблема исследования. Смирение и протест, присутствуя в жизни каждого человека на всех уровнях бытия, от решения повседневных бытовых задач до проблем личного духовного совершенствования и событий глобального политического масштаба, являются универсальными константами человеческого поведения. Выбор одного из этих двух способов поведения в каждой конкретной ситуации определяет образ и судьбу человека, общества, мира, создавая ценности и смыслы. При этом возникает ряд вопросов, на которые необходимо дать ответ: чем являются смирение и протест? Каковы их формы? Какое влияние они оказывают на человека, общество и культуру? Как они взаимодействуют друг с другом?

Объект исследования: смирение и протест как универсальные константы человеческого поведения.

Предмет исследования: диалектическая взаимосвязь смирения и протеста в различных формах их проявления.

Цель диссертационного исследования: обосновать диалектическое единство смирения и протеста.

Задачи:

1. Определить понятийный аппарат диссертационного исследования.
2. Выявить философско-антропологические аспекты смирения и протеста.
3. Определить формы конструктивного и деструктивного проявления смирения и протеста.
4. Показать диалектическое единство рабского смирения и деструктивного протеста.

5. Обосновать диалектическое единство аскетического смирения и конструктивного протеста.

Методологическая основа исследования. Диссертационное исследование было осуществлено с опорой на диалектический метод. Особое внимание уделено диалектическому принципу единства и борьбы противоположностей, а также закону отрицания отрицания, выявленным Г. В. Ф. Гегелем. Благодаря диалектическому методу в ходе исследования удалось выявить единство противоположностей смирения и протеста и обосновать их диалектический синтез.

Использование герменевтического метода помогло при поиске и определении историко-философского обоснования ключевых терминов и понятий исследования.

С помощью системного подхода удалось выявить взаимосвязь и взаимозависимость смирения и протеста в человеческом поведении и культуре.

Общелогические методы (анализ, синтез, классификация и обобщение) позволили определить формы смирения и протеста.

Новизна исследования.

1. Предложены понятия смирение и протест для описания и объяснения сознательного подчинения и противостояния человека как его внутренним влечениям, так и условиям внешней среды.

2. Выделены формы смирения и протеста: конструктивное (аскетическое) смирение, деструктивное (рабское) смирение, конструктивный протест и деструктивный протест.

3. Обоснован диалектический синтез смирения и протеста, для обозначения которого была предложена метафора жертвоприношения. Жертвоприношение является синтезом смирения и протеста, поскольку в нем соединяются смирение с необходимостью жертвоприношения, с тем началом, ради которого приносится жертва, и одновременно с этим, – попытка преодоления конечности человеческого бытия, протест против внешних и внутренних ограничений, препятствующих исполнению личной свободы. Жертвоприношение в данном

случае понимается как насильственное уничтожение, либо отказ от какого-либо объекта в пользу того, что считается более ценным и значимым.

4. Показано, каким образом способ жертвоприношения, выбор его средства и цели определяет форму смирения и протеста. В случае, когда человек приносит в жертву себя или другого человека, превращая себя или другого лишь в средство, можно утверждать, что происходит деструктивное смирение и деструктивный протест. Если же человек совершает самопожертвование и при этом относится к себе как к цели, он осуществляет себя, обретает подлинность, и тогда происходит конструктивное смирение и конструктивный протест.

Положения, выносимые на защиту:

1. Смирение – это сознательное подчинение человека обстоятельствам, воле другого человека или группы людей, некоей системе ценностей самого человека или общества. Выделены две формы смирения: деструктивное (рабское) смирение и конструктивное (аскетическое) смирение. Рабская форма смирения характеризуется принесением человека себя в жертву, превращению себя в средство. Существенными признаками аскетического смирения является восприятие человеком себя как цели. При аскетическом смирении человек также жертвует собой, однако целью такой жертвы является личное самосовершенствование, обретение себя, спасение.

2. Протест – это сознательное противостояние человека обстоятельствам, воле другого человека или группы людей, некоей системе ценностей самого человека или общества. В ходе исследования было выделено две формы протеста: деструктивный протест и конструктивный протест. Для деструктивного протеста свойственно превращение другого человека в средство достижения своих целей, принесение его в жертву. Целью конструктивного протеста, напротив, является борьба человека с собственным несовершенством, зависимостями и страстями. При этом, как и в случае с аскетическим смирением, человек совершает самопожертвование, целью которого является он сам.

3. Деструктивное смирение вступает в диалектический синтез с деструктивным протестом на основе принесения в жертву человека, его

интересов, ценностей, прав и свобод некому безличному началу: группе людей, государству, какой-либо абстрактной идее. Человек в таком случае становится «козлом отпущения», превращается в средство и отчуждается от самого себя.

4. Конструктивная форма смирения вступает в диалектический синтез с конструктивной формой протеста посредством жертвоприношения, в котором один и тот же человек одновременно является жертвователем, жертвой и целью жертвоприношения. Такое самопожертвование является добровольным, свободным поступком на пути становления человека и обретения им себя.

Теоретическая и практическая значимость результатов исследования.

Проведенное диссертационное исследование может быть полезным для понимания диалектической взаимосвязи смирения и протеста в человеческом поведении, определения их форм в соответствии с выбранным способом жертвоприношения, их значения для жизни каждого человека, культуры и общества. Результаты исследования могут быть применены в таких философских дисциплинах, как «Философская антропология», «Философия культуры», «Этика», «Философия религии», «Социальная философия».

Апробация работы. Результаты диссертационного исследования нашли отражение в опубликованных статьях и тезисах докладов, а также были представлены на конференциях: XV Международная научно-практическая конференция Гуманитарного университета (Екатеринбург, 2012 г.); Всероссийская научная конференция «Реальность. Человек. Культура: философия конфликта. IV Ореховские чтения» (Омск, 2012 г.); Всероссийская научная конференция «Реальность. Человек. Культура: конфликтное поле современной культуры. V Ореховские чтения» (Омск, 2013 г.); Первые международные научно-философские чтения памяти профессора А. Я. Райбекаса (Красноярск, 2013 г.); Всероссийская научная конференция «Реальность. Человек. Культура: трансформация бытия человека в обществе потребления. VI Ореховские чтения» (Омск, 2014 г.); Всероссийская научная конференция «Реальность. Человек. Культура: философия и философствование в современной культуре. VII Ореховские чтения» (Омск, 2015 г.).

Структура диссертационного исследования определяется его основными целями и задачами. Диссертация состоит из введения, двух глав, включающих пять параграфов, заключения и библиографического списка, содержащего 179 наименований. Общий объем работы – 138 страниц.

Глава 1. Философско-антропологическая специфика смирения и протеста

§ 1. Историко-философское обоснование выбора ключевых терминов исследования

Проблема подчинения и сопротивления человека интересовала мыслителей от древности до наших дней. Можно сказать, что эта проблема является универсальной, так как человек вынужден решать ее каждый день на протяжении своей жизни. От результатов выбора между подчинением и сопротивлением по сути зависит человеческая жизнь. Но, несмотря на значимость этой проблемы для философии, до сих пор не сложился единый категориальный аппарат и не были предложены термины, выражающие на языке понятий проблему выбора человека между этими универсальными константами человеческого поведения. Философы пошли по иному пути, они использовали множество синонимичных терминов, выражая ими свои представления и вкладывая в них различные смыслы.

Так, например, Платон использует термины «подчинение»¹ и «рабство»² в одном случае в значении послушания, зависимости одного человека (или группы людей) от другого человека (другой группы людей), в другом случае – в значении зависимости одной части души человека от другой. При этом Платон не делает содержательных различий между терминами «подчинение» и «рабство».

Аристотель, подчеркивая, что «многое не имеет имени»³, не придумывает специальных названий противоположностям подчинения и противостояния, описывая их следующим образом: «...кто излишне отважен – смельчак (*thrasys*), и кто излишне страшится и недостаточно отважен – трус (*deilos*)»⁴.

Стоики – Сенека и Эпиктет – для описания подчинения человека окружающим условиям и внутренним страстям говорят о рабстве. Подобно Платону, они используют этот термин как в значении социального подчинения,

¹ Платон. Государство // Платон. Избранное. М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2007. С. 350.

² Там же, с. 348.

³ Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Собрание сочинений в 4-х томах. Т. 4. С. 88.

⁴ Там же, с. 88.

так и в значении подчинения одной части души другой. При этом, слово «рабство» в работах этих философов само по себе не имеет положительной или отрицательной характеристики. Когда речь идет о подчинении худшего лучшему, оба стойка одобряют такое рабство и считают его полезным⁵. В случае, если лучшее находится в рабстве у худшего, философы осуждают это.

Очевидно, что названные выше античные мыслители, занимавшиеся вопросом подчинения человека внешним обстоятельствам или внутренним склонностям души, а также борьбой с ними, интересовались не разработкой категориального аппарата и тонкостями словесных различий, а вскрывали и описывали суть отношений человека к окружающему миру и к самому себе. Философы античности, прежде всего, понимали необходимость выработки средств защиты человека от давления общества, ограждения его личной жизни и освобождения души от страстей. В этой связи можно утверждать, что обращение античной философии к проблеме подчинения и противостояния внутренним и внешним силам преследовало цель овладения человеком самим собой, своим поведением, чувствами и разумом.

Вопрос послушания и непослушания, смирения и противостояния, имеет большое значение и в христианстве, наследующем традиции Ветхого Завета. Однако в данном случае на кону стоит уже нечто большее, нежели овладение человеком самим собой. Здесь речь идет о спасении души и обретении ею вечности. Вопрос о смирении и протесте приобретает онтологический характер, так как с его решения начинается земная история человечества после грехопадения, совершенного Адамом и Евой вследствие их непослушания Богу. Вся библейская история, поступки представленных в ней пророков и святых, а в конечном счете, и самого Бога, сводятся к выбору между тем, чтобы смириться с волей Бога, людей, грехом и т. д. или противостоять им.

В Библии неоднократно указывается на то, что человек духовно и телесно слаб и несамодостаточен: он подвержен болезням, старости, смерти, он

⁵ Сенека. Нравственные письма к Луцилию. Кемерово: Кемеровское книжное издательство, 1986. С. 16.

ошибается, боится, заблуждается, грешит. И как результат, он не обладает полной свободой и независимостью. Так или иначе, хочет он того или нет, но он обречен подчиняться: «Неужели вы не знаете, что, кому вы отдаете себя в рабы для послушания, того вы и рабы, кому повинуетесь, или рабы греха к смерти, или послушания к праведности?»⁶. При этом, человек, обладая свободной волей, может сопротивляться как Богу, Его законам и заповедям, так и людям, страстям, грехам и даже сатане. Послушание и непослушание – два возможных выбора человека, ведущие к спасению или гибели его души. Отказаться от такого выбора человек не может, так как сам отказ – это тоже выбор.

Следует обратить внимание на то, что библейский текст, равно как и тексты античных философов, содержит широкую синонимию, обозначающую подчинение и противостояние человека. Для описания поведения человека, в котором он подчиняется, используются следующие слова: рабство⁷, послушание⁸, кротость⁹, смирение¹⁰, служение¹¹, повиновение¹². Быть в рабстве можно как у Бога, так и у греха. Рабство в Библии понимается, прежде всего, как нравственное состояние, а не социальная зависимость. Раб Божий – ничей раб, только в рабстве у Бога можно обрести свободу. Для обозначения противостояния, протеста в синодальном переводе Библии используются слова: борьба¹³, восстание¹⁴ (восставать могут и люди, и сам Бог), непослушание¹⁵, мятеж¹⁶, неповиновение¹⁷.

Несмотря на то, что проблема подчинения и неподчинения, послушания и непослушания, смирения и гордыни (как залога восстания против Бога), рабства и свободы имеет глубокие корни и оказывает огромное влияние на развитие

⁶ Рим. 6:16.

⁷ Исх. 13:3

⁸ Рим. 5:19.

⁹ Кол. 3:12.

¹⁰ Лв. 16:29.

¹¹ Евр. 9:14.

¹² Деян. 5:29.

¹³ Быт. 32:28.

¹⁴ Быт. 4:8.

¹⁵ Рим. 5:19,

¹⁶ Пс. 63:3.

¹⁷ Втор. 21:18.

христианской и мировой этики, мысли, культуры и науки, единые термины так и не были выработаны. Как правило, все рассуждения на эту тему сводились к тому, кому подчиняться, перед кем смиряться, кому служить, а кому противостоять, с кем бороться, сражаться, против кого или чего восставать. При этом, различные термины, используемые мыслителями для описания проблемы подчинения и неподчинения, послушания и непослушания и т.п., являются синонимичными и за редким исключением выражают понятия с одним и тем же содержанием.

Европейская философия и русская философия, наследуя традициям античности и христианства, продолжают интересоваться вопросами смирения и протеста во всех областях жизни человека: духовной, нравственной, общественной, научной, творческой и т.п. Независимо от школ и направлений, для многих философов очевидно: есть то, чему человек должен подчиняться, то, что он должен принять, с чем смириться, чтобы упорядочить свою личную жизнь и жизнь общественную. В этом смысле, смирение воздвигает, чертит границы личной и общественной жизни. С помощью протеста, борьбы, бунта, эти границы можно и нужно защищать.

Так, например, Р. Декарт, разрабатывая научный метод, предлагает «точные и простые правила, строгое соблюдение которых всегда препятствует принятию ложного за истинное и, без излишней траты умственных сил, но постепенно и непрерывно увеличивая знания, способствуют тому, что ум достигает истинного познания всего, что ему доступно»¹⁸. При этом, на первый взгляд, Декарт не связывает в явном виде свой метод со смирением или повиновением, однако, по сути, этот метод подразумевает именно сознательное подчинение человека «точным и простым правилам», что входит в определение смирения, которое используется в диссертационном исследовании. Также стоит отметить, что, говоря о сознательном отказе от нравственной и интеллектуальной свободы,

¹⁸ Декарт Р. Правила руководства ума // Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках и другие философские работы. М.: Академический проект, 2011. С. 30.

Декарт вводит в оборот термин «порочное смирение»¹⁹, который описывает слабости человека, отказ от самостоятельности и, как следствие, сознательное подчинение другим людям.

Говорит о подчинении индивидуальной воли моральному императиву и И. Кант, когда размышляет о необходимости преодолевать естественные побуждения человека, угрожающие его нравственности. С этой целью он использует термины «этическая гимнастика» и «диететика»²⁰, которые являются синонимичными. По своей сути этическая гимнастика и диететика помогают человеку упражняться в добродетели.

Г. В. Ф. Гегель, говоря о подчинении человека, использовал термины «дисциплина»²¹, «послушание»²², «повиновение»²³. Описывая социальную зависимость одного человека или группы людей от других людей, и в то же время связывая ее с внутренней несамостоятельностью, неготовностью к свободе, Гегель использует термин «рабство»²⁴. Для описания борьбы и противостояния Гегель обращается к таким словам, как: непослушание²⁵, борьба²⁶, протест²⁷, которые в его работах взаимозаменяемы.

А. Камю, исследуя и описывая бунт, прибегает к терминологии протеста наравне с синонимичным ему термином «бунт»²⁸. При этом он противопоставляет

¹⁹ Декарт Р. Страсти души // Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках и другие философские работы. М.: Академический проект, 2011. С. 314.

²⁰ Кант И. Метафизика нравов // Кант И. Основы метафизики нравственности. Критика практического разума. Метафизика нравов. СПб: «Наука», 2007. С. 500.

²¹ Гегель Г. В. Ф. Философия духа // Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. М.: Мысль, 1997. С. 86.

²² Там же, с. 376.

²³ Там же.

²⁴ Там же, с. 67.

²⁵ Гегель Г. В. Ф. Философия духа // Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. М.: Мысль, 1997. С. 197.

²⁶ Там же, с. 131, 305.

²⁷ Гегель Г. В. Ф. Наука логики // Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. М.: Мысль, 1974. С. 121.

²⁸ Камю А. Бунтующий человек // Камю А. Бунтующий человек. М.: Издательство политической литературы, 1990. С. 127.

бунту-протесту смирение²⁹, включая в понятие, обозначаемое этим термином, и аскезу³⁰, ведущую к самосовершенствованию, и рабство³¹, выражающееся в страхе, пассивности и нежелании принимать свободу.

В русской философской традиции также не сложилось единого понятийно-категориального аппарата, описывающего добровольное подчинение и сопротивление чему-либо. Так, например И. Ильин, утверждая необходимость сопротивляться злу силою, использует множество синонимичных терминов. Для описания противостояния, борьбы с чем-либо он использует термины: сопротивление³², борьба³³, протест³⁴, противодействие³⁵, насилие³⁶ (в значении «предосудительного заставления»). Для определения добровольного подчинения: самозаставление³⁷, самопринуждение³⁸, самонасилие³⁹, смирение⁴⁰.

Н.А. Бердяев для обозначения подчинения человека чему-либо использует термины: рабство⁴¹, рабья аскеза⁴², конформизм⁴³, повиновение⁴⁴, истинная аскеза⁴⁵, духовное упражнение⁴⁶, смирение⁴⁷. Для обозначения борьбы человека против чего-либо или кого-либо употребляет термины: непокорность⁴⁸,

²⁹ Камю А. Бунтующий человек // Камю А. Бунтующий человек. М.: Издательство политической литературы, 1990. С. 161.

³⁰ Там же, с. 87.

³¹ Там же, с. 197.

³² Ильин И. О сопротивлении злу силою // Ильин И. Основы христианской культуры. М.: АСТ: Хранитель, 2007. С. 95.

³³ Там же, с. 101.

³⁴ Там же, с. 123.

³⁵ Там же, с. 160.

³⁶ Там же, с. 125.

³⁷ Там же, с. 126.

³⁸ Там же, с. 128.

³⁹ Там же, с. 131.

⁴⁰ Там же, с. 133.

⁴¹ Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. С. 34.

⁴² Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека. М.: АСТ: Астрель: Полиграфиздат, 2010. С. 55.

⁴³ Там же, с. 54.

⁴⁴ Бердяев Н. А. О назначении человека. М.: АСТ, 2010. С. 71.

⁴⁵ Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека. М.: АСТ: Астрель: Полиграфиздат, 2010. С. 55.

⁴⁶ Там же, с. 54.

⁴⁷ Бердяев Н. А. О назначении человека. М.: АСТ, 2010. С. 332.

⁴⁸ Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека. М.: АСТ: Астрель: Полиграфиздат, 2010. С. 55.

сопротивление⁴⁹, несогласие⁵⁰, непослушание⁵¹, протест⁵², дерзновение⁵³, восстание⁵⁴, борьба⁵⁵. Некоторые из выбранных им терминов содержат в себе оценочную характеристику, значение же других раскрывается в зависимости от цели совершаемого поступка. Смирение может быть рабским и свободным, аскеза – рабьей и истинной.

Безусловно, можно было бы привести в пример множество иных терминов, которые предлагались различными философами, однако, даже исходя из вышеуказанных примеров, следует, что философы лишь использовали различные слова, как правило, выбранные по своему вкусу, для обозначения одних и тех же явлений. При этом строгая классификация и выделение форм добровольного подчинения и сопротивления человека различным внутренним и внешним обстоятельствам, не были проведены ни одним из известных нам философов.

При этом выбор терминов смирения и протеста в нашем исследовании не является случайным. Поскольку в истории мировой философии, несмотря на частое обращение к этой проблематике, не сложилось единого понятийно-категориального аппарата, раскрывающего противоположность человеческого противостояния проявлениям окружающего мира и подчинения им, мы решили сделать это самостоятельно.

В этой связи, принимая во внимание синонимичность терминов, мы для обозначения понятия, связанного с сознательным подчинением человека обстоятельствам, воле других людей, некой системе ценностей, предлагаем использовать слово «смирение», поскольку его этимология указывает на сознательное соотнесение себя с мерой, от старославянского «смерити» –

⁴⁹ Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека. М.: АСТ: Астрель: Полиграфиздат, 2010. С. 55.

⁵⁰ Там же, с. 54.

⁵¹ Там же, с. 55.

⁵² Бердяев Н. А. О назначении человека. М.: АСТ, 2010. С. 81.

⁵³ Бердяев Н. А. Смысл творчества. М.: Аст: Астрель: Полиграфиздат, 2010. С. 130.

⁵⁴ Бердяев Н. А. О назначении человека. М.: АСТ, 2010. С. 106.

⁵⁵ Там же, с. 98.

умерить, умягчить, подавить⁵⁶. При этом, сближаясь в народной этимологии со словом «мир»⁵⁷, термин «смирение» отражает всю широту внешних по отношению к человеку объектов и обстоятельств: это и мир природы с его законами, и мир людей с его нормами и ценностями. Также стоит отметить, что слово «мир» в русском языке имеет еще и значения «согласия, отсутствия вражды, ссоры, войны»⁵⁸, что позволяет подчеркнуть именно свободу выбора смирения, в отличие от подчинения, которое может быть исключительно механическим и несвободным.

Такое многообразие смыслов слова «смирение» стало существенным доводом в пользу выбора этого термина для выражения понятия, широкий объем которого включает любые проявления сознательного подчинения человека. Количество объектов, охватываемых понятием, которое мы обозначаем термином «смирение», также непосредственно связано с его этимологией: то, с чем и как человек приводит себя к мере, то, каким обстоятельствам и ценностям окружающего мира подчиняется или не подчиняется, зависит только от него самого.

Выбор термина «протест» для понятия, выражающего сознательное противостояние человека, также во многом обусловлен этимологией этого слова. Несмотря на то, что изначально слово протест (от лат. *protesto* – букв. гласно заявляю) носило юридический характер, впоследствии оно стало применяться и применяется до сих пор в значении «категорического возражения против чего-нибудь, решительного заявления о несогласии с чем-нибудь, о нежелании чего-нибудь»⁵⁹. Таким образом, протест, в нашей трактовке, является сознательным, свободным этическим выбором человека. Протестуя, человек не просто размышляет о том, что он с чем-то несогласен, но совершает преднамеренный

⁵⁶ Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. В 4 томах. Т. 3. М.: Прогресс, 1987. С. 688-689.

⁵⁷ Там же.

⁵⁸ Ожегов С. И., Шведова Н. Ю. Толковый словарь русского языка: 80000 слов и фразеологических выражений. М.: ООО «А ТЕМП», 2006. С. 358.

⁵⁹ Ушаков Д. Н. Толковый словарь современного русского языка. М.: Аделант, 2013. С. 554.

поступок, выражающий его несогласие и стремление изменить нежелательную ситуацию. Конечно, сама мысль тоже может быть поступком и в этой связи может рассматриваться как протест. Объем понятия, выраженного термином «протест», исключает все несвободные проявления сопротивления человека (инстинктивные, рефлекторные и бессознательные) и включает именно осознанные и добровольные. При этом, объект, цель и способ протеста, то, против чего человек выступает, могут быть любыми, в зависимости от воли человека.

Термины, заявленные в названии работы, на наш взгляд, наиболее приемлемы для философско-антропологического исследования данной оппозиции, поскольку указывают на свободу выбора, свойственную исключительно человеку, свободны от оценочных характеристик, и исчерпывают все множество сознательного выбора человека между подчинением и противостоянием. Тем не менее, мы не настаиваем на их однозначном закреплении и применении. Возможно, в других исследованиях будут найдены и использованы более удачные и точные термины.

§ 2. Смирение и его формы

Человек появляется и живет в природном и социальном мире, возникшем задолго до его рождения. Само появление отдельной человеческой жизни не зависит от воли новорожденного, люди «принуждены» к жизни. Помимо того, что мы обнаруживаем себя живущими, от рождения мы определены и другими факторами: расой, национальностью, полом, природными законами и социальными закономерностями. Можно утверждать, что человек вынужден существовать в мире, который больше него, сильнее и посредством различных своих проявлений, так или иначе, ограничивает собой волю человека, принуждает его к жизни и смерти, предписывает ему соблюдение определенных законов, норм, правил.

Чтобы выжить, человеку необходимо подчиняться определенным правилам, соглашаться с миром, становиться его частью. Приспособление к условиям окружающей среды – необходимое условие существования не только человеческого, но и любого живого организма – получило название адаптации. Ч.

Дарвин в теории эволюции обосновывал идею развития и изменения видов живых организмов именно в соответствии с приспособленностью к окружающей среде⁶⁰. Согласно Дарвину и его последователям, выживают, вопреки распространенному мнению, не сильнейшие, а именно приспособленные. Те, кто оказался готов к изменениям окружающей среды.

По мнению П. Тейяра Де Шардена, человек не только сумел выжить благодаря развитым адаптационным способностям, но и достиг высокого по сравнению с другими животными видами уровня развития⁶¹. Согласно Шардену, другие животные, «отрастив» рога, клыки, когти, оказались физически более сильными, чем предки человека, лишённые таких естественных орудий, однако, подобная ультраспециализация не позволила им приспособливаться к среде, отличной от той, в которой они существуют. Человек же, кажущийся наиболее беззащитным по сравнению с другими животными, напротив, оказался открытым для приспособления почти к любым природным условиям, и, как следствие, смог решать большее число задач, преобразовывать окружающую среду и самого себя в соответствии с возникающими потребностями.

Биологическая адаптация, позволившая человеку выжить как виду и достичь успехов в интеллектуальном развитии, продолжается в социальной адаптации, которая является значимым условием развития человека и общества. Социальная адаптация, согласно Л. В. Корель – это «состояние приспособления или же процесс приспособления социальной системы (личности, социальной группы, организации, общности, института, общества, цивилизации и т.д.) к внутренним и внешним изменениям, происходящий путем изменения как социальных стереотипов поведения, социальных практик, ценностей, способов информационно-интерпретативного отражения реальности, так и внутренней ее (системы) структуры и функций»⁶². Человек с самого рождения постигает правила взаимодействия с окружающим миром, состоящие из набора предписаний и

⁶⁰ Дарвин Ч. Происхождение видов путем естественного отбора. М.: Просвещение, 1987. С. 65.

⁶¹ Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М.: Наука, 1987. С. 48.

⁶² Корель Л. В. Социология адаптаций: Вопросы теории, методологии, методики. Новосибирск: Наука, 2006. С. 39.

запретов. Усвоение этих правил помогает ему выживать в мире, познавать его, взаимодействовать с другими людьми. Социальная взаимная адаптация является важнейшим основанием существования общества, когда люди добровольно отказываются от ряда желаний ради общественного порядка и сохранения культуры. Подобное отчуждение личных интересов в пользу культуры послужило основанием для З. Фрейда⁶³ выявить противоречия между волей и желаниями одного человека и культурными требованиями, зачастую порождающие неврозы.

Сложно вообразить человеческую деятельность, которая была бы возможна без подчинения себя набору правил, обеспечивающему саму возможность этой деятельности. В этой связи, Г. В. Ф. Гегель, размышляя о воспитании детей, указывал на необходимость их подчинения дисциплине: «Что касается одной стороны воспитания, именно дисциплины, то мальчику нельзя позволить поступать по собственному желанию; он должен повиноваться, чтобы научиться повелевать. Послушание есть начало всякой мудрости, ибо благодаря ему воля, еще не познающая истинного и объективного, еще не делающая их своей целью и бедная, а скорее еще неокрепшая, допускает определение себя приходящей извне разумной волей и эту последнюю делает постепенно своей»⁶⁴.

Таким образом, можно утверждать, что биологическая и социальная адаптация – это естественная предпосылка смирения, необходимая для приспособления человека к природным и социальным условиям, выживания и удовлетворения первичных потребностей.

Однако на протяжении развития философской мысли, можно обнаружить неоднократную критику смирения. Так, например, «Краткий словарь по этике» характеризует смирение как свойственное эксплуататорскому обществу «моральное качество... выражающееся в принижении своего достоинства, в неверии в свои силы и умалении своих возможностей, в покорности по отношению к внешним силам, в готовности принять неблагоприятные

⁶³ Фрейд З. Будущее одной иллюзии // Сумерки богов. М.: Издательство политической литературы, 1990. С. 96.

⁶⁴ Гегель Г. В. Ф. Философия духа // Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. М.: Мысль, 1997. С. 86.

обстоятельства, подчиниться судьбе, признать свое поражение, отказаться от надежд на лучшее будущее»⁶⁵. Очевидно, что в данном случае речь идет не о приспособлении человека к окружающей среде, а о некоем отклонении, «чрезмерном» смирении, губительном для человека и общества.

Одним из терминов, который различные мыслители использовали, критикуя смирение, является «рабство». Несмотря на то, что осуждение рабовладельческого строя нередко обрушивалось на рабовладельцев и эксплуататоров, использующих плоды чужого труда, в истории философии можно обнаружить понимание рабства как качества, внутренне и нравственно присущего человеку. Иными словами, человек добровольно принимает рабство и отвечает за него. Подобную мысль можно обнаружить у Сократа. Рассуждая о человеческой душе, он утверждает, что она делится на две части, лучшую и худшую⁶⁶. Лучшая часть, согласно Сократу, разумна и стремится к благу и добродетели, тогда как худшая полна страстей и желает лишь удовлетворения первичных потребностей. Обе они необходимы для жизни человека, однако, по мнению Сократа, требуется, чтобы страсти и желания человека подчинялись разуму. Если же лучшая часть души подчиняется худшей, то человек становится рабом страстей и низменных потребностей: «Коль скоро он безжалостно порабощает самую божественную свою часть, подчиняя ее самой безбожной и гнусной, разве это не жалкий человек и разве полученная им мзда не ведет его к еще более ужасной гибели, чем Эрифилу, обретшую ожерелье ценой души своего мужа?»⁶⁷. Внутренне рабство человека, по мнению Сократа и Платона, ведет к тому, что такой человек ради собственного блага должен подчиняться тому, кто добродетелен и владеет собой⁶⁸. Помимо этого, Сократ обосновывает взаимосвязь между рабством и тиранией. По его мнению, рабство и тирания – две стороны одного и того же явления. А именно, когда человек подчиняет божественную

⁶⁵ Краткий словарь по этике. Под общей редакцией О. Г. Дробницкого и И. С. Кона. М.: Политиздат, 1965. С. 407.

⁶⁶ Платон. Государство // Платон. Избранное. М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2007. С. 162.

⁶⁷ Там же, с. 348.

⁶⁸ Там же, с. 350.

часть своей души низменной, превращая себя тем самым в раба, он становится и тираном для самого себя. Обращаясь к более поздней терминологии И. Канта, человек превращает себя в средство удовлетворения своих страстей. Будучи рабом и тираном внутри самого себя, такой человек, получив власть, будет относиться тиранически и к другим людям, не гнушаясь воровством, убийством и прочими несправедливыми поступками для исполнения своих желаний. Тиранический же строй государства, согласно Сократу, подобно человеку, худшая часть души которого господствует над лучшей, – неминуемо рабский, самый худший из возможных государственных устройств. Это позволяет утверждать, что рабство понималось Сократом и Платоном, прежде всего, как такое смирение, при которой человек отказывается сражаться за свою свободу и предпочитает рабство у своих слабостей и пороков.

Размышления о нравственном рабстве были свойственны также школе стоиков. Сенека, не обнаруживая действительных различий между рабами и свободными, считал, что рабство коренится не в угнетении одними людьми других, а в допущении рабами собственной зависимости. Сенека пишет Луцилию: «Покажи мне, кто не раб. Один в рабстве у похоти, другой – у скупости, третий – у честолюбия и все – у страха... Нет рабства позорнее добровольного»⁶⁹.

Эпиктет, полагавший, что рабство и свобода зависят не от положения человека в обществе, а от его способности властвовать над собой и своими страстями, говорил об освободившемся и разбогатевшем рабе: «А на самом деле чем он сделался? Он все тот же раб, но раб, ходящий на заседание сената. Цепи его стали красивые, цепи блестящие, а все-таки это – цепи, лишаящие его свободы»⁷⁰.

Рабское смирение не является добродетелью порядка, но разрушает человека, лишает его самостоятельности и свободы.

⁶⁹ Сенека. Нравственные письма к Луцилию. Кемерово: Кемеровское книжное издательство: 1986. С. 92.

⁷⁰ Эпиктет. В чем наше благо // В чем наше благо? Афоризмы / Эпиктет. Наедине с собой / Марк Аврелий. М.: АСТ: Астрель, 2011. С. 65.

На то, что смирение может быть пороком, указывал значительно позже и Р. Декарт, рассматривавший его как одну из страстей. Согласно Декарту, низость, или порочное смирение, заключается в отказе от самостоятельности. О людях, подверженных порочному смирению, Декарт писал: «Часто мы видим, как они позорно унижаются перед теми, от кого ожидают себе какой-нибудь выгоды или же какого-либо зла, но в то же время они дерзко возносятся перед теми, от кого ничего не ожидают и кого не боятся»⁷¹.

Значительный вклад в понимание феномена нравственного рабства внес Г. В. Ф. Гегель, также рассматривавший его как отказ рабов бороться за свою свободу по причине трусости. Гегель пишет: «Рабство и тирания составляют, следовательно, в истории народов необходимую ступень и тем самым нечто относительно оправданное. В отношении тех, кто остается рабами, не совершается никакой абсолютной несправедливости; ибо, кто не обладает мужеством рискнуть жизнью для достижения своей свободы, тот заслуживает быть рабом...»⁷².

Несмотря на то, что в XX в. рабство как социальное явление было осуждено и законодательно запрещено на уровне мировых сообществ, различные мыслители продолжали указывать на пагубную патологию смирения, проявляющуюся в поражающей покорности, вплоть до отказа от собственных прав, ценностей, мнений, а в конечном итоге, от себя.

Н. А. Бердяев продолжает использовать термин «рабство». Свобода, по мнению Бердяева, не дается легко, требует постоянной борьбы и жертвы, тогда как рабство внешне безопасно и удобно⁷³. Прельстившись благами мира, человек боится потерять их, боится потерять (или не приобрести) материальные ценности, социальный статус и пр. Ради этих временных и эфемерных потребностей,

⁷¹ Декарт Р. Страсти души // Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках и другие философские работы. М.: Академический проект, 2011. С. 314.

⁷² Гегель Г. В. Ф. Философия духа // Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. М.: Мысль, 1997. С. 276.

⁷³ Бердяев Н. А. О свободе и рабстве человека. М.: АСТ, 2010. С. 9.

человек готов отказаться от личной свободы, от борьбы за нее и от себя самого. Бердяев обращает внимание также на проблему рабства человека у так называемых «больших» идей, когда человек отрицает самого себя в подчинении любым теориям, подавляющим личностное начало, будь то фашизм, коммунизм, или капитализм. Подобную жертву человека своей личностью Бердяев сравнивал с идолопоклонничеством, отрицаемым христианством, где главной ценностью является свобода человеческой личности.

Во второй половине XX в. после того, как человечество столкнулось с трагическими последствиями власти идей фашизма, коммунизма, капитализма и т.п., возник интерес к тому, насколько мнение, поведение и ценности отдельного человека зависят от социальных условий. С этой целью были проведены психологические эксперименты М. Шерифа⁷⁴, С. Аша⁷⁵, С. Милгрэма, Ф. Зимбардо и др. По итогам этих экспериментов стало очевидно, что большинство людей, независимо от расы, пола, возраста, социального положения, подвержены страху перед влиянием авторитета и склонны к добровольному подчинению ему, несмотря на внутреннее несогласие. Эти люди были готовы под влиянием внешнего внушения совершать поступки, которые в другой ситуации они сочли бы предосудительными. В эксперименте С. Милгрэма⁷⁶ испытуемым предлагали бить других участников электрическим током за неверные ответы, при этом испытуемые знали о болезненности разряда, слышали крики жертв и просьбы прекратить эксперимент, однако, под давлением авторитета экспериментатора увеличивали разряд. Милгрэма в начале этого эксперимента интересовал вопрос о возможности возникновения фашизма среди мирного населения Германии, и результаты показали, что подчинение даже самым аморальным требованиям,

⁷⁴ Sherif M. A study of some social factors in perception: Chapter 2. Archives of Psychology, 1935, 27, No. 187, p. 17-22.

⁷⁵ Ash S. E. Opinion and Social Pressure // URL: <http://www.lucs.lu.se/wp-content/uploads/2015/02/Asch-1955-Opinions-and-Social-Pressure.pdf> (дата обращения 31.10.2015).

⁷⁶ Milgram S. Obedience to authority // URL: <http://www.shimer.edu/live/files/338-obediencemilgrampdf> (дата обращения 17.04.2015).

расходящимся с мнением самого человека, присуще не только преступникам, но совершенно обычным, образованным людям.

Стэнфордский эксперимент, проведенный Ф. Зимбардо, показал, как обычные здоровые люди под воздействием определенных факторов становятся одни – садистами, другие – конформистами, готовыми подчиняться пыткам из страха. Однако рабство и зависимость от страха в этом эксперименте оказались не столь сильны, как рабство у власти. Если заключенные все же пытались бунтовать, то охранники, напротив, сопротивлялись своей роли намного реже. И только после эксперимента один из них осознал, что на самом деле те, кто согласно условиям эксперимента «управлял» ситуацией, оказались в большем рабстве, чем те, кто «подчинялся»: «Тогда я понял, что я такой же заключенный, как и они. Я был просто мишенью для их гнева. У них было больше свободы в действиях. Я не думаю, что у нас был выбор. Мы тоже были подавлены этой ситуацией, но у нас, охранников, была иллюзия свободы. Тогда я этого не понимал, иначе ушел бы. Мы все стали рабами денег. Позже я понял, что все мы были рабами этой атмосферы»⁷⁷. В определенную зависимость от эксперимента попал и сам Зимбардо, который также только после завершения эксперимента понял, что негативная власть, которой он наделил себя в качестве суперинтенданта тюрьмы, ослепила его и не дала вовремя разглядеть, какой разрушительный эффект оказывал этот эксперимент на его участников⁷⁸.

Результаты проведенных исследований показали, что большинство людей способны совершить поступки, противоречащие собственным нравственным ценностям, если того потребует внешний авторитет.

Борьба с внутренним рабством возможна лишь посредством конкретных поступков; словесного и даже мысленного согласия с законами о правах человека и религиозными заповедями «не убий», «не укради» и пр. не достаточно, чтобы

⁷⁷ Зимбардо Ф. Эффект Люцифера. Почему хорошие люди превращаются в плохих. М.: Альпина нон-фикшн, 2013. С. 253.

⁷⁸ Там же, с. 287.

человек был свободным и нравственным. Только подлинная ситуация выбора и поведение человека в ней определяют степень его свободы и нравственности.

Одним из факторов, влияющих на выбор в пользу смирения в каждой конкретной ситуации, как по мнению самих испытуемых, так и по мнению мыслителей, писавших об этой проблеме, является страх. Безусловно, когда человек оказывается перед выбором между подчинением или смертью (либо другим вполне осознаваемым наказанием) страх понятен и очевиден. Однако в описанных экспериментах, страх, который переживали испытуемые, был иррационален. Согласно условиям экспериментов, испытуемым не угрожали ни смертью, ни физическим наказанием. Деньги за участие оставались при них в любом случае, и это также было оговорено изначально. Так чего же боялись люди, участвовавшие в данных экспериментах? Страх вызывала сама возможность неподчинения. Мысль о сопротивлении оказалась болезненной. Эти люди, отказываясь от протеста, тем самым отказывались и от себя, своих ценностей и желаний. Это был страх перед самим собой, неприятие себя.

Об утере собственной личности человеком как расплате за возможность безопасного сосуществования с окружающей средой неоднократно писал Э. Фромм. Утверждая, что свобода требует постоянного усилия и личной ответственности, Фромм выделял автоматизирующий конформизм как один из способов бессознательного бегства человека от свободы. Отказываясь от свободы, передавая ее более влиятельному другому, человек обретает в некоторой степени безопасность и спокойствие, снимает с себя необходимость отвечать за совершенные поступки, оправдываясь внешней необходимостью. Однако именно такое поведение характеризует, по мнению Фромма, детей, зависящих от воли родителей. Если же подобным образом ведет себя взрослый человек, а тем более сообщество взрослых людей, то уместно говорить о массовой инфантильности и деградации. Взрослой самостоятельной личности в конформном обществе тяжело выживать и отстаивать свои убеждения.

Сознательно подчиняясь принуждению извне, человек жертвует собой некому большому другому: страсти, возведенной в абсолют, авторитету семьи,

коллектива, государства и т.п. Жертва собой некому безличному началу, превращение себя в средство, – ключевая характеристика рабского смирения.

Примеры подобного разрушительного, рабского самопожертвования можно обнаружить в «признаниях» жертв инквизиции и репрессий, готовых клеветать на себя. Подобный механизм обнаруживает Р. Жирар в мифе об Эдипе, доказывая невиновность последнего. Жирар утверждает, что миф об Эдипе – типичный гонительский текст, описывающий легкость, с которой общество во время кризисной ситуации (в данном случае чумы) возлагает вину на одного из своих членов, наказывая его и прогоняя. О сознательном согласии Эдипа с осуждающей его толпой и самоослеплении Жирар пишет: «Посмотрите, с каким искусством, с какой тонкостью в выбранный им самим момент он занимается самокритикой. Он вносит в нее энтузиазм пациента на психоаналитической кушетке или старого большевика на московском процессе. Он и впрямь служит моделью для предельного конформизма современности...»⁷⁹. В подобном самопожертвовании человек превращает себя в средство достижения цели другими и теряет себя.

Об угрозе потери себя в самоотдаче другому писал К. Ясперс: «Тот, кто, отрекаясь от себя, подчиняется объективностям, как обожествленным объективностям, теряет себя как возможную экзистенцию, а тем самым теряет и возможность истинного откровения своей трансценденции. Он получает лишь твердую точку опоры, структуру существования и душевные утешения мнимой трансценденции»⁸⁰.

Ф. Хайек также предупреждал об опасности жертвы личностью безличному началу: «Нет буквально ничего, что не был бы готов совершить последовательный коллективист ради «общего блага», поскольку для него это единственный критерий моральности действий»⁸¹. Действительно, с того момента, как человек принес себя в жертву какой бы то ни было внешней силе

⁷⁹ Жирар Р. Козел отпущения. СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2010. С. 171.

⁸⁰ Ясперс К. Философия. Книга вторая. Просветление экзистенции. М.: «Канон +» РООИ «Реабилитация», 2012. С. 147.

⁸¹ Хайек Ф. Дорога к рабству. М. АСТ: Астрель, 2010. С. 210.

или авторитету, он вместе со своей свободой избавляется также и от ответственности за совершаемые лично им поступки.

На первый взгляд, принесение себя в жертву другому может выглядеть как вершина альтруизма и гуманизма. Однако именно этим зачастую прикрываются различные тоталитарные идеологии, посягающие на свободу личности. Именно такая форма смирения и самопожертвования неоднократно подвергалась критике как позиция слабости и трусости. Деструктивность самопожертвования во имя блага других людей была отмечена и П. С. Андерсон, утверждающей его навязчиво-принудительный характер, порожденный патриархальной культурой, требующей подкрепления существующих внутри нее уз. П. С. Андерсон пишет по этому поводу: «... жертва в религиях, где господствуют мужчины, часто считается необходимой для крови, которая усиливает, подтверждает или преувеличивает связи между мужчинами»⁸². Если отвлечься от специфики гендерного анализа самопожертвования, проведенного Андерсон, можно согласиться с ней в том, что принудительное самопожертвование действительно направлено на скрепление уз общины, тогда как жизнь отдельного человека и ее ценность при этом упраздняются.

Жертвуя собой, передавая свою жизнь и свободу некому внешнему началу: коллективу, организации, идее и т.п., человек теряет многочисленные возможности самоопределения, ограничивает себя в развитии, добровольно сужает поле личного выбора, подчиняясь принятому за него кем-то другим решению. Поступая так, человек лишается своей жизни не только как биологического существования, но жизни, прежде всего, как жизни личности, целью которой является самовоплощение человека.

Итак, можно утверждать, что рабское смирение – это, действительно, в первую очередь, проблема не социального порядка, сводимая к угнетению одними людей других, но антропологического, этического и аксиологического. Это, прежде всего, проблема выбора человека самого себя и своего поведения в

⁸² Anderson P. S. Sacrifice as Self-destructive «Love». Why Autonomy Should Still Matter to Feminists // Sacrifice And Modern Thought. Oxford: Oxford university press, 2013 P. 32.

отношении к миру и другим людям. К внутреннему рабству, помимо иррационального подчинения внешнему авторитету, может быть также отнесена любая страсть и зависимость, поглощающая человека и превращающая его в средство для своего утоления. Подобными страстями, поработавшими человека, могут быть названы как давно известные: чревоугодие, пьянство, лень и пр., так и более современные: наркомания, игровая и интернет-зависимость, любая привычка, будучи одержимой которой, человек теряет себя.

Смирение как сознательное подчинение себя ряду общепринятых норм, действительно, – залог совместного существования людей. Однако полная самоотдача человека (либо многих людей), отступление от своих ценностей вовсе не способствует укреплению и единению общества, но напротив, разрушает его изнутри и делает невозможным существование и полноценное развитие личности. Особое внимание, на наш взгляд, стоит обратить на свободную природу нравственного рабства. Как писал М. Мамардашвили: «Рабство выбирают свободно, то есть, пользуясь свободой, данной каждому человеку»⁸³. Человек (как и большие группы людей) выбирает его добровольно, а, следовательно, несет за него личную ответственность. Деструктивное рабское смирение – это специфически человеческая форма смирения, цели которой выходят за пределы выживания и удовлетворения первичных потребностей и предполагают подчинение человека неким безличным началам и зависимость от них.

Помимо рабского смирения существует принципиально иная форма смирения, которая освобождает человека от нравственного рабства и ведет его к духовному совершенствованию.

Уже в цикле мифов о Геракле⁸⁴ можно обнаружить смирение, отличающееся от рабского. Геракл, волею обстоятельств, находится на службе у Эврисфея и должен выполнять его задания, каждое из которых замышлено для того, чтобы Геракл погиб. Однако, несмотря на это, он, выполняя их, обретает

⁸³ Мамардашвили М. К. Жизнь шпиона // Мамардашвили М. К. Сознание и цивилизация. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус. С. 243.

⁸⁴ Гигин. Мифы. СПб.: Алетейя, 2000. С. 52.

бессмертие. Послушание воле богов, по велению которых он находится на этой службе, с одной стороны, и смелость в борьбе с чудовищами, – с другой, творят из Геракла богоравного и бессмертного героя, образ которого оказал влияние, как на культуру Древней Греции, так и на последующее развитие Европейской культуры. Геракл – смертный человек, который благодаря смирению обретает бессмертие.

Смирение как необходимое условия обладания собой предстает также в поэме Гомера «Одиссея». Одиссей, в гневе помышляющий о том, чтобы убить всех женихов Пенелопы, тем не менее, решает сдержаться:

*«В грудь он ударил себя и сказал раздраженному сердцу:
„Сердце, смирись; ты гнуснейшее вытерпеть силу имело
В логе циклопа, в то время, когда пожирал беспощадно
Спутников он злополучных моих, – и терпенье рассудку
Выход из страшной пещеры для нас, погибавших, открыло“.
Так умирал он себя, обращая к милому сердцу»⁸⁵.*

Самоусмирение легло в основу многих физических и духовных практик, известных до сих пор. В отличие от рабского смирения, подобная форма смирения помогает человеку овладеть собой. Вероятно, каждое из известных на сегодняшний день религиозных и философских учений может предоставить свой набор упражнений, основанных на смирении.

По свидетельству Ямвлиха, Пифагор разработал этическую систему, основанную на аскезе, которой придерживался он сам и его последователи. Прежде всего, Пифагор «стал воздерживаться от питья вина, употребления в пищу мяса и в особенности избегал переедания. Он ограничил себя легкой и хорошо усваиваемой пищей, обрел в результате этого малую потребность в сне, бодрость, душевное здоровье и устойчивое и прочное телесное здоровье»⁸⁶. Можно утверждать, что подобное смирение, выражающееся в подчинении себя определенным правилам и ограничению в физических удовольствиях помогает

⁸⁵ Гомер. Одиссея // Гомер. Илиада. Одиссея. Алма-Ата: Мектеп, 1986. С. 571.

⁸⁶ Ямвлих. О Пифагоровой жизни. М.: Алетейа, 2002. С. 29.

человеку в обретении душевного и телесного здоровья. Для обретения личной свободы и гармонии человеку необходимо отказаться от телесных привязанностей и излишеств, которые, превысив меру необходимого, могут поработить его. Рабское смирение преодолевается аскетическим смирением.

Аскетическое смирение Пифагора для его современников служило доказательством его божественного происхождения. Ямвлих пишет, что моряки, взявшие его на корабль с намерением ограбить и убить, после того, как увидели, что Пифагор две ночи и три дня бодрствует, не принимая пищи и питья, изменили свой замысел, решив, что на их корабле плывет некий божественный демон⁸⁷.

Аскетический образ жизни Пифагора соблюдали и ученики его школы, проходившие ряд испытаний, или, как они их называли, «очищений», прежде, чем приступить к обучению. В числе подобных испытаний Ямвлих называет: пятилетнее молчание, отказ от имущества в пользу общины, упражнение в воспоминании всего случившегося накануне, отказ от употребления мяса и т.п. Все эти ограничения, по мнению пифагорейцев, были необходимой подготовкой к восприятию философского учения. Сама философия, таким образом, предстает не как чистое теоретизирование или набор знаний, но как воплощенная через личный опыт этика, способ жизни. Без нравственной и аскетичной жизни, познание не только невозможно, но и опасно.

Целью, ради достижения которой было необходимо подчинить свое тело, разум и душу такому строгому набору правил, было достижение человека божественного мира: «...они часто призывали не уничтожать в себе бога. И так, все их усердие в дружбе и на словах, и на деле было нацелено на некую связь с божеством, единение с ним и на единение с умом и божественной душой»⁸⁸.

Аскетическое смирение можно обнаружить в философии и соответствующем ей образе жизни Сократа. Одним из исходных положений философии Сократа является признание собственного несовершенства, отсутствия мудрости. Только добровольное признание «я не мудрец» позволяет

⁸⁷ Ямвлих. О Пифагоровой жизни. М.: Алетея, 2002. С. 31.

⁸⁸ Там же. С 125.

человеку стать тем, кто любит мудрость, – философом, и бесконечно приближаться к истине и мудрости.

Сократ искренно полагал, что все, что он делает, несмотря на недовольство сограждан, – он делает, служа богу и людям: «...если бы теперь, когда меня бог поставил в строй, обязав, как я полагаю, жить, занимаясь философией и испытывая самого себя и людей, я бы вдруг испугался смерти или еще чего-нибудь и покинул бы строй, – это был бы ужасный проступок»⁸⁹.

Даже имея возможность избежать смерти, Сократ в диалоге с Критоном указывал на необходимость подчинения законам. Можно утверждать, что в основе философско-мировоззренческой позиции Сократа лежит аскетическое смирение.

Продолжая идеи Сократа, Платон в «Государстве» представил образ жизни и способ воспитания, которым должны следовать стражники-философы, управляющие государством. Стражи с самого детства должны воспитываться в умеренности, развивая гимнастические и мусические способности. Еще на стадии воспитания молодые люди должны подвергаться различным испытаниям нрава со стороны своих учителей, чтобы можно было выявить самых стойких и способных из них. В то же время, Платон не допускал принуждения в воспитании. Если наука усваивается человеком под каким-либо давлением, через силу, – значит он к ней неспособен и ему не следует этим заниматься. «Свободнорожденному человеку ни одну науку не следует изучать рабски. Правда, если тело насильно заставляют преодолевать трудности, оно от этого не делается хуже, но насильственно внедренное в душу знание непрочно»⁹⁰.

Традиции философской аскетики были продолжены и развиты школой стоиков, для которых занятие философией стало образом жизни и единственным способом достижения состояния, достойного мудреца, – атараксии. В письмах к Луцилию Сенека призывал друга добровольно принять философский образ жизни, заключающийся в воздержании от и подчинении строгим этическим

⁸⁹ Платон. Апология Сократа // Платон. Избранное. М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2007. С. 22.

⁹⁰ Платон. Государство // Платон. Избранное. М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2007. С. 285.

правилам. Рабство у философии Сенека противопоставлял рабству человека у низменных потребностей: «Стань рабом философии, чтобы добыть подлинную свободу»⁹¹. Очевидно, что учение стоиков содержит различие между рабским смирением, губительным для души и разума человека, и аскетическим смирением, необходимым для свободы и спасения человека.

Подобно своим предшественникам, Сенека подчеркивал необходимость отказа от рабства у страстей, в числе которых нарушение меры в употреблении пищи и напитков, приобретении предметов роскоши, сексуальных отношениях, зависимости от мнения других людей. Все это, по мнению Сенеки, порабощает человека, отчуждает его от самого себя, и тот, кто следуя всем вышеперечисленным страстям, считает, будто обладает великими благами и является господином себе и другим, на самом деле, – лишь раб. Ссылаясь на Сенеку, значительно позднее А. Шопенгауэр писал по этому поводу: «Ничто так не избавляет нас от принуждения извне, как самопринуждение...»⁹².

Философская аскетика, заключающаяся в разработке определенных телесных, этических и интеллектуальных предписаний и ограничений и подчинении себя им, напротив, была направлена на отвоевание человека самого себя у мира страстей, освобождение и овладение собой: «благо человека есть лишь в том человеке, чей разум уже достиг совершенства. Что это за благо? Я скажу: это душа свободная и возвышенная, все подчиняющая себе и сама ничему не подчиненная»⁹³.

Эпиктет, бывший рабом и получивший свободу случайно, настаивал на необходимости обретения человеком власти над самим собой. Для этого, по его мнению, было необходимо подчинить страсти разуму, признать, что добро и зло заключаются в самом человеке. В число усилий (упражнений), которые, согласно

⁹¹ Сенека. Нравственные письма к Луцилию. Кемерово: Кемеровское книжное издательство: 1986. С. 16.

⁹² Шопенгауэр А. Афоризмы и максимы. Л.: Издательство Ленинградского университета, 1990. С. 135.

⁹³ Сенека. Нравственные письма к Луцилию. Кемерово: Кемеровское книжное издательство: 1986. С. 387.

Эпиктету, необходимо все время совершать – постоянное наблюдение за собой. «Если ты перестанешь наблюдать за собою хотя бы на одну только минуту, то помни, что этой минуты ты никогда не воротишь»⁹⁴.

Другой стоик, Марк Аврелий, размышлял о том, как необходимо вести образ жизни, каким правилам стоит следовать, чего избегать и что строго исполнять. Каждый день, по мнению Марка Аврелия, необходимо напоминать себе, что люди, с которыми доведется общаться, могут быть упрямы, непонятливы, ленивы, неблагодарны и несовершенны, как и каждый человек⁹⁵. Такая подготовка должна была придать человеку терпения и доброжелательности в отношениях с другими людьми. Необходимым упражнением для познания сути всех явлений и вещей, согласно Марку Аврелию, является их подробное описание. Только так можно постигнуть истинную суть вещей, познать мир и выбрать наиболее правильный способ отношения к нему и к самому себе.

Гносеология и этика тесно связаны между собой в стоической философии. Лишь познание истины может позволить человеку жить добродетельно. И, наоборот, только добродетельный образ жизни ведет к верному познанию. Наиболее общие правила философского образа жизни Марк Аврелий привел в следующем перечне: «Искорени воображение. – Положи конец влечениям. – Не выходи за пределы настоящего. – Познай происходящее как с тобой, так и с другими. – Разложи и раздели все предметы на начало причинное и начало материальное. – Думай о последнем часе. – Предоставь чужим заблуждениям оставаться там, где они имели место»⁹⁶.

Поиск пути, по которому следует идти для достижения истины и блага, – пожалуй, одна из основных задач философии с начала ее существования. Ключевым условием поиска и следования по этому пути стала выработка определенных правил, ограничений и предписаний, которым человек должен был

⁹⁴ Эпиктет. В чем наше благо // В чем наше благо? Афоризмы / Эпиктет. Наедине с собой / Марк Аврелий. М.: АСТ: Астрель, 2011. С. 52.

⁹⁵ Марк Аврелий. Наедине с собой // В чем наше благо? Афоризмы / Эпиктет. Наедине с собой / Марк Аврелий. М.: АСТ: Астрель, 2011. С. 163.

⁹⁶ Там же, с. 249.

подчиниться. Однако вместе с таким аскетическим смирением человек получал нечто большее, – удовольствие от овладения собой, своими желаниями и поступками.

П. Адо, исследуя наследие античной философии, сделал заключение о том, что в своих многочисленных воплощениях она представляет собой ни что иное, как набор духовных упражнений. Адо, используя для подобных упражнений термин «аскетика», подчеркивает первичность этого термина и его смысла именно в философии, а не в религии. Адо пишет по этому поводу: «У философов античности слово *askesis* обозначает исключительно духовные упражнения, ... то есть внутреннюю деятельность мысли и воли»⁹⁷. К духовным упражнениям, которые Адо выделяет в античной философии и которые он считает не только возможными, но и по-прежнему необходимыми в современности, относятся сосредоточение на смерти. Вслед за Платоном, Сенекой, Марком Аврелием и другими мыслителями, Адо подчеркивает значимость мысли о смерти в философии, роль этих размышлений в осознании себя и мира. Также одним из подобных духовных упражнений, распространенных в античности Адо называет диалог, как форму общения, требующую подчинения себя определенным правилам (готовность принять инакомыслие другого, допущение возможности собственной неправоты, не спор, но совместный поиск истины и пр.), а также сочетания искусств риторики, диалектики, логики и педагогики. Формальную логику Аристотеля Адо также называет особым духовным упражнением, призванным упорядочить мысли и рассуждение.

Однако традиция аскетического смирения в философии не исчерпывается этико-гносеологическими поисками античности. Ее можно обнаружить и значительно позже. Так, например, методология Р. Декарта представляет собой интеллектуальную аскетику, интеллектуальное смирение. Выработка правил и метода познания себя и мира в философии Декарта – способ упорядочивания и построения всех возможных способов познания. Весь хаос бесконечности

⁹⁷ Адо П. Духовные упражнения и античная философия. М.; СПб.: Изд-во «Степной ветер»; ИД «Коло», 2005. С. 68.

явлений, предметов, проблем, отношения человека к ним Декарт предложил привести в порядок с помощью определенных принципов. Под методом, необходимым для достижения истины, Декарт подразумевал «точные и простые правила, строгое соблюдение которых всегда препятствует принятию ложного за истинное и, без излишней траты умственных сил, но постепенно и непрерывно увеличивая знания, способствуют тому, что ум достигает истинного познания всего, что ему доступно»⁹⁸. Смирение в интеллектуальной деятельности, согласно Декарту, позволяет не только дисциплинировать себя и упорядочить совершаемые действия для более эффективного достижения поставленных задач и целей, но выступает фундаментальным основанием организации и постижения всего человеческого бытия.

И. Кант, размышляя о проблемах этики и руководстве для поведения человека в повседневной жизни, утверждал необходимость постоянных упражнений в добродетели. Особое внимание в самовоспитании, по мнению Канта, следует уделять практике, а не моральным увещаниям и отвлеченному теоретизированию. Именно реальное осуществление добродетели в конкретных поступках, которое Кант называет этической гимнастикой, позволяет человеку вырваться из мира необходимости в мир свободы. Вот, что И. Кант пишет об этом: «Этическая гимнастика состоит, следовательно, только в преодолении естественных побуждений, достигающем такой степени, что в обстоятельствах, угрожающих нравственности, человек может стать их господином; стало быть, это преодоление делает его бодрым и радостным от сознания вновь обретенной свободы»⁹⁹.

Этическая гимнастика, предложенная Кантом и называемая им иначе диететикой¹⁰⁰, отличается от адаптации человека к условиям окружающей среды,

⁹⁸ Декарт Р. Правила руководства ума // Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках и другие философские работы. М.: Академический проект, 2011. С. 30.

⁹⁹ Кант И. Метафизика нравов // Кант И. Основы метафизики нравственности. Критика практического разума. Метафизика нравов. СПб: «Наука», 2007. С. 500.

¹⁰⁰ Там же, с. 499.

поскольку ее целью является преодоление необходимости, и в то же время, она не сковывает и не поработает человека, а, напротив, приносит ему радость свободы и владения собой. В качестве же общего для всех людей руководства в нравственных упражнениях, Кант называет моральный закон, призванный смирять человека¹⁰¹ и подчинять его страсти, аффекты и чувственные влечения своей природы. Однако, несмотря на направляющую роль морального императива, он, согласно Канту, является лишь инструментом и средством для совершенствования человека, а не прокрустовым ложем, насилующим и калечащим его. Целью же такого совершенствования является сам человек¹⁰².

Смирение, которое выходит за пределы простого выживания и приспособления человека как природного и социального существа (а зачастую и противоречит ему), а также не поработает личность человека некому безличному началу, но, напротив, способствует ее становлению и развитию, можно назвать аскетической формой смирения. Целью аскетического смирения является обретение человеком себя, освобождение от страстей и зависимостей, выход за пределы необходимости. По словам М. Бубера, свободный человек «Свою малую волю, несвободную, подвластную вещам и влечениям,... должен пожертвовать своей великой, которая уходит от предопределенности и приходит к предопределению»¹⁰³

Аскетическому смирению также свойственно самопожертвование, однако, в отличие от первого способа жертвы собой, где человек превращает себя в средство, в данном случае жертвователем, жертва и тот, кто принимает жертву, едины. Это не жертва эгоиста, замкнутого на самом себе и ограниченного лишь своими потребностями. Напротив, только таким образом и возможен подлинный альтруизм, посредством синтеза с индивидуализмом. В подобном

¹⁰¹ Кант И. Критика практического разума // Кант И. Основы метафизики нравственности. Критика практического разума. Метафизика нравов. СПб: «Наука», 2007. С. 185.

¹⁰² Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Основы метафизики нравственности. Критика практического разума. Метафизика нравов. СПб.: «Наука», 2007. С. 89.

¹⁰³ Бубер М. Я и Ты // Бубер М. Два образа веры. М.: Республика, 1995. С. 49.

жертвоприношении человек не превращает себя в средство исполнения воли других, но обретает себя и обновляется.

Подводя итоги данного параграфа, можно утверждать, что мы выявили философско-антропологические аспекты смирения, определяя его как сознательное подчинение человека обстоятельствам, воле другого человека или группы людей, некоей системе ценностей. Особое внимание, на наш взгляд, стоит обратить именно на то, что смирение всегда является свободным нравственным выбором человека и не предопределяется инстинктами, рефлексам и законами природы. Дав определение смирения и обнаружив различия в его проявлениях и в способе их оценки со стороны философов, мы выделили две его формы. Первая форма – рабское смирение, ведущее к самоотчуждению человека вследствие подчинения своей воли страстям и отказа от личных ценностей и потребностей; а вторая – аскетическое смирение, которое нацелено на спасение человека, предполагающее самопожертвование и борьбу за себя и свою свободу.

§ 3. Протест, его сущностные характеристики и формы

Противоположностью смирения является протест, определяемый нами в данном исследовании как сознательное противостояние человека обстоятельствам, воле другого человека или группы людей, некоей системе ценностей. Поскольку человек появляется в мире, существовавшем до его рождения, в качестве ограничения для него могут выступать почти любые предметы, явления и условия окружающей его природной и социальной среды. Окружающий мир, природный и социальный, требует от человека смирения. Взамен человек может рассчитывать на безопасность, сохранение жизни и включение в общество. Смирение с правовыми и культурными нормами позволяет людям существовать совместно и является необходимым основанием любого коллективного бытия – от семьи до государства.

Однако помимо потребности приспособления к условиям окружающей среды человек ощущает необходимость самозащиты, развития своих творческих и интеллектуальных способностей, утверждения своих ценностей. С одной стороны, эти цели не противоречат друг другу (приспособление и

самоутверждение), напротив, общественная жизнь человека необходима для его личностного развития. Однако, с другой стороны, официальные и негласные правила того или иного сообщества в требовании смирения от человека зачастую препятствуют осуществлению его желаний и потребностей. На подобное противоречие между потребностью в безопасности и определенности (предполагающей зависимость) и желанием свободы и самореализации (требующем борьбы за него) неоднократно указывал Э. Фромм, связывая два эти стремления с рождением человека, причем не столько биологическим, сколько личностным и культурным¹⁰⁴.

Человек на протяжении своей жизни многократно оказывается в обстоятельствах, когда ему необходимо осуществить выбор: смириться и остаться в относительной безопасности, либо, напротив, опротестовать неудовлетворительные обстоятельства, подвергнув себя риску. Смирение обеспечивает человеку относительную безопасность, упорядочивает его жизнь, поведение и мысли, способствует формированию личных и коллективных нравственных ориентиров, делает возможным существование человека среди себе подобных. Протест, при том, что он всегда сопровождается риском и болезненностью, позволяет человеку отделить себя от окружающей среды, определить себя как самостоятельное существо. В протесте человек противопоставляет себя чему-то, что он определяет как не-Я и именно это противопоставление позволяет ему обнаружить свое Я. Протест – апофатический способ определения себя, воплощенный в поступке.

На наш взгляд, истоки протестного поведения, как и смирения, следует искать в природе человека и видовых особенностях его существования. В ходе эволюции вид *homo sapiens* отличился не только чудесами приспособления к различным условиям существования, но и способностью преобразовывать окружающую среду, изменять ее по своему желанию, чем не отличается ни один другой вид животных. Сталкиваясь с угрозой для собственной жизни в виде

¹⁰⁴ Фромм Э. Здоровое общество. М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2009. С. 37.

различных явлений и объектов природы, человек был вынужден бороться за существование, опротестовывая границы, налагаемые на него средой обитания. Помимо противопоставления себя природе, человек, являясь живым существом, в той же мере, в какой и другие животные, способен к самозащите от нападения как хищников, так и враждебно настроенных конспецификов. Именно поэтому Конрад Лоренц неоднократно подчеркивал жизненно важную функцию агрессии в сохранении любого вида животных. Среди положительных функций агрессии Лоренц называл возможность обороняться от нападения хищников, поддержание естественного баланса, половой отбор, и многое другое. Агрессия, согласно Лоренцу, не «зло», а эволюционно необходимая реакция живого существа на угрозу его жизненным интересам. Эту теорию, основанную на опытах на различных животных, Лоренц считал применимой и к человеку¹⁰⁵.

Э. Фромм, исследовавший причины и формы человеческой деструктивности, полагал, что термин «агрессия» в контексте современных исследований искажен, зачастую его оценивают отрицательно, как поведение, опасное для совместного проживания людей. Однако, обращаясь к происхождению человека, Фромм вслед за Лоренцом соглашается с тем, что агрессия выполняет оборонительную функцию¹⁰⁶. Утверждая, что свобода для человека является жизненно важным биологическим фактором, а борьба за нее – естественной реакцией живого организма на угрозу извне, Фромм обнаруживает подобную борьбу за витальные ценности в истоках многочисленных революций: «По сути дела, история человечества является историей борьбы за свободу, историей революций, от освободительной войны израильтян против египтян, от национальных восстаний против Римской империи и от крестьянских восстаний в Германии XVI в. до революций в Америке, Франции, России, Китае, Алжире, Вьетнаме и т. д.»¹⁰⁷.

¹⁰⁵ Лоренц К. Агрессия. М.: Прогресс, 1994. 130 с.

¹⁰⁶ Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. М.: Республика, 1994. С. 22.

¹⁰⁷ Там же, с. 173.

Можно утверждать, что основания протеста обнаруживаются в естественном сопротивлении, которое оказывает каждое живое существо, защищая свою жизнь. Первичная функция протеста – самозащита, необходимая для поддержания жизни как индивида, так и всего вида: «Но вот наступает момент, когда бытие от угроз переходит к действию и губительным образом начинает воздействовать на человека, и тогда у человека вдруг просыпается до сих пор спавшее чувство ненависти»¹⁰⁸.

Возможно, именно поэтому право на восстание и революцию было закреплено как естественное в Декларации независимости США 1776 г.: «...когда длинный ряд злоупотреблений и насилий [...] обнаруживает стремление подчинить народ абсолютному деспотизму, то право и долг народа свергнуть такое правительство и создать новые гарантии обеспечения своей будущей безопасности»¹⁰⁹. Право на восстание закрепляет также французская Декларация прав и свобод человека и гражданина 1789 г.¹¹⁰. В преамбуле Всеобщей декларации прав человека, принятой ООН в 1948 году, сказано: «принимая во внимание, что необходимо, чтобы права человека охранялись властью закона в целях обеспечения того, чтобы человек не был вынужден прибегать, в качестве последнего средства, к восстанию против тирании и угнетения»¹¹¹. Различные декларации прав человека, называя право на сопротивление естественным, тем самым свидетельствуют, что протест как борьба против угрозы жизни является естественной реакцией человека, на опасность извне.

П. А. Сорокин, проводивший социологическое исследование революций, в качестве основных причин восстаний называет исключительно естественные, среди которых: ущемление у значительных масс людей потребности питания,

¹⁰⁸ Денисов С. Ф. Антисциентизм: конфликтность и негативность: монография. Омск: Изд-во ОмГПУ, 2013. С. 31.

¹⁰⁹ Декларация независимости США 1776 г. // URL: <http://www.hist.msu.ru/ER/Text/indpndnc.htm> (дата обращения 12.12.2015).

¹¹⁰ Декларация прав человека и гражданина 1789 г // Французская Республика. Конституция и законодательные акты. М.: Прогресс, 1989 г. С. 26 – 30.

¹¹¹ Всеобщая декларация прав человека ООН // URL: http://www.un.org/ru/documents/decl_conv/declarations/declhr.shtml (дата обращения: 27.09.2015).

рефлексов индивидуального и коллективного самосохранения, потребности в жилище и одежде, инстинктов собственности, половых рефлексов, а также инстинктов свободы и собственного достоинства¹¹². Все эти факторы, по мнению Сорокина, постепенно накапливаясь, приводят к обострению и расколу внутри общества. Нарушение и ограничение основных инстинктов и безусловных рефлексов ведет к нарушению условных рефлексов, являющихся продуктом становления общества и гарантом его сохранности. Будучи ущемленными в своих основных потребностях, люди согласно Сорокину «биологизируются», деградируют к животному началу.

Острая актуальность, проблемность и противоречивость такого явления как революция породила многочисленные попытки вывести нечто вроде формулы, которая позволила бы однозначно ответить на вопрос, почему люди бунтуют, выяснить причины возникновения революций, их последствия и способы предотвращения. В числе мыслителей, которые, соглашаясь с Сорокиным, уделяли большое внимание естественным причинам восстаний, можно назвать Ханну Арендт. Она неоднократно подчеркивала значение бедности и ограничения естественных человеческих потребностей как предпосылок возникновения протеста. Бедность, согласно Арендт, «подчиняет человека абсолютному диктату его тела, или абсолютному диктату необходимости»¹¹³. По мнению Х. Арендт, нужда является одной из основополагающих причин революции, целью которой становится, не свобода, а изобилие и равенство потребления¹¹⁴.

Другим сторонником идеи биологических причин революций является Т. Р. Гарр, который в исследовании, посвященном вопросу о том, почему люди бунтуют, соглашается с П. А. Сорокиным и Х. Арендт, утверждая, что естественная реакция любого животного на фрустрацию и опасность извне –

¹¹² Сорокин П. А. Социология революции. М.: Российская политическая энциклопедия, 2004. С. 321.

¹¹³ Арендт Х. О революции. М.: Издательство «Европа», 2011. С. 76.

¹¹⁴ Там же, с. 81.

сопротивление – свойственна также и человеку¹¹⁵. В случае, когда фрустрация и неудовлетворенность в первичных потребностей затрагивают значительное количество людей, возможность восстания, по мнению Гарра, повышается. «Неудовлетворенность, возникающая из осознания относительного лишения, выступает базовым побуждающим условием для участников коллективного насилия»¹¹⁶.

Способность сопротивляться внешней опасности свойственна всем животным при невозможности бегства, и в этом смысле человек не исключение. В стремлении сохранить жизнь и удовлетворить первичные потребности человек обретает естественное право на самозащиту и борьбу с опасностью.

Однако, признавая значимость естественных причин протеста как самозащиты живого существа, нельзя полностью согласиться с биологизаторской теорией происхождения революции П. А. Сорокина и его единомышленников. В протесте вообще и в революции в частности можно обнаружить видовую специфику человека, значительно отличающую его от других животных. В ходе революций люди редко останавливаются на удовлетворении естественных потребностей. Поведение революционных масс оборачивается разрушительностью и террором.

В ряде случаев уместно говорить о разрушительности протеста. Деструктивный протест грозит уничтожить, либо насильно изменить существующий порядок, для устройства которого требовался труд и время. Серьезный вклад в понимание причин деструктивного поведения человека внесли психоаналитики. З. Фрейд, считавший основным мотивом человеческой деятельности сексуальное влечение, пришел к выводу, что наравне со стремлением к сексуальному удовольствию и преобразованию сексуальной энергии в другие формы деятельности (творчество, спорт и т.п.) существует и противоположное влечение к смерти, танатос, причиной которого является неспособность (невозможность) человека удовлетворить сексуальные влечения,

¹¹⁵ Гарр Т. Р. Почему люди бунтуют. СПб: Питер, 2005. С. 71.

¹¹⁶ Там же, с. 51.

либо реализовать их как-то иначе¹¹⁷. Регрессия либидо, согласно Фрейдю, является причиной влечения человека к смерти, разрушению объектов окружающего мира и самого себя.

Э. Фромм различал виды протеста, одна из которых, по его мнению, вызвана регрессией либидо (бунт), а другая выражает стремление к свободе (революция). Фромм не посвятил подробного исследования различным видам протеста, лишь акцентировав на этом внимание, призывая не путать пустое и бессмысленное разрушение с борьбой за свободу. Согласно Фромму, один из способов взаимодействия с миром заключается в попытке подчинить себе его посредством насилия и разрушения. Желание овладеть миром проявляется в насилии над его объектами. Это не обязательно физическое насилие, а, прежде всего, психическое, выражающееся в угрозах, оскорблениях, намеренном создании ситуации, ограничивающей свободу другого человека с целью причинить ему боль, а также гиперопеке, когда истинные садистские наклонности скрываются под маской преувеличенной заботы и любви. Среди причин такого поведения Фромм называет неспособность взаимодействия с миром на основе любви и творческой деятельности: «...садист, наделенный властью, страдает от своей человеческой импотенции. Он может убивать и мучить, но он остается несчастным, одиноким и полным страхов человеком, который испытывает потребность в том, чтобы подчиниться еще большей власти»¹¹⁸. Однако садист желает лишь власти над миром и людьми, насилуя и причиняя вред, он все же не стремится полностью разрушить или уничтожить объект своего внимания, поскольку он находится с ним в тесной симбиозе. Желание чистого разрушения, деструкции, полного уничтожения окружающих предметов, животных, людей названо Фроммом некрофилией, стремлением к мертвечине.

Деструктивный протест опасен, прежде всего, для самого человека. В одержимости отрицанием он впадает в зависимость от разрушения, в конце

¹¹⁷ Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия // URL: <http://osp.kgsu.ru/library/PDF/398.pdf> (дата обращения 06.03.2015).

¹¹⁸ Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. М.: Республика, 1994. С. 254.

концов, обращая это разрушение против самого себя. Такой способ протеста не помогает человеку обрести себя или стать свободным. Напротив, человек, подвластный танатальным стремлениям, отчуждается от самого себя, нарушает позитивные связи между собой и обществом.

Одним из примеров подобного деструктивного протеста, на наш взгляд, является критика, отрицание и нарушение общепринятых в определенном обществе (микрогруппе) норм и традиций, осуществляемое лишь для самого процесса отрицания. А. Адлер объясняет такую установку, с одной стороны, проблемами с самооценкой, неуверенностью в себе, своих силах и значимости для других людей, а с другой, – стремлением к власти. Адлер вводит специальный термин для описания подобного типа поведения и называет его «комплексом порицания». Описывая опасный и антисоциальный характер таких людей, Адлер утверждает, что они очень враждебно настроены по отношению к другим и в стремлении полнее ощутить свое величие склонны относиться с безразличием к их боли и страданиям¹¹⁹. Люди, у которых с детства по каким-либо причинам нарушен нормальный процесс оценивания себя, склонны воспринимать этот мир и других людей враждебно. В постоянном ожидании угрозы, страхе и неспособности утвердиться в мире созидательными путями, они обращают свою энергию на разрушение окружающего мира различными способами.

Другим примером деструктивного протеста может быть назван вандализм. Человек, совершающий акт вандализма получает удовольствие не только от словесного отрицания и критики, но воплощает это отрицание в разрушительных действиях¹²⁰. В настоящее время, согласно статье 214 Уголовного Кодекса Российской Федерации, к вандализму относится осквернение зданий или иных сооружений, порча имущества на общественном транспорте или в иных общественных местах. Определение уголовного кодекса связывает вандализм непосредственно с публичностью, акт вандализма совершается с целью быть

¹¹⁹ Адлер А. Понять природу человека. М.: Академический проект, 1997. 256 с.

¹²⁰ Скороходова А. С. Вандализм // URL:

http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Sociolog/Skoroh/Vandal.php (дата обращения 13.12.2015).

обнаруженным как можно большим числом людей. Вандализм посредством разрушения пытается заявить о себе, обратиться к другим людям, быть замеченным и оцененным ими, обрести «геростратову» славу. Вандализм опротестовывает как материальный порядок окружающей среды, так и культурную ценность, связываемую с ними другими людьми, особенно в тех случаях, когда речь идет о предметах, связанных с искусством, религией или политикой.

В качестве еще одного примера деструктивного протеста можно привести причинение физического вреда другим людям, различные формы насилия над ними и их убийство, когда речь не идет о самозащите. Убийство и насилие над людьми являются не столько протестом против норм права или этики (в некоторых случаях насилие оправдывается и законом, и моралью, и даже религией), сколько протестом против физического существования и свободы другого живого существа. Первое убийство, согласно Библии, совершил Каин. Он бросил вызов Богу, однако, его протест был направлен и против самого существования Авеля. Именно существование Авеля по ошибочному мнению Каина стало причиной того, что Бог предпочел его жертву, а не Каина. Убийца видит в существовании другого человека границу, препятствующую его свободе, его воле и желаниям, и в качестве единственного способа обрести свободу он рассматривает насилие над этим человеком. Убийца в стремлении утвердить свою волю и свободу посредством разрушения другого человека изначально связывает волю и свободу с другим, которого он превращает в средство для достижения этой цели. Однако, превращая другого человека в препятствие своей свободы, а его уничтожение в способ самоутверждения, убийца тем самым не обретает свободу, она ускользает от него вместе с совершенным убийством. Препятствие в виде другого человека оказывается ложным, мнимым. Убийство служит не утверждению воли и свободы убийцы, а напротив, порабощает его.

А. Камю, посвятивший исследование проблеме бунта, противопоставляет последний убийству, нигилизму и революции, наделяя их различными оценочными характеристиками. Бунт, согласно Камю, – единственный

подлинный способ существования человека в абсурдном бытии, направленный на борьбу со злом, рабством, ложью и террором. Бунтарь, по мнению Камю, в борьбе за личную свободу осознает также свободу другого человека и его право на жизнь. «Я бунтую, следовательно, мы существуем»¹²¹, – неоднократно повторяет Камю видоизмененную фразу Р. Декарта. Личный бунт против абсурда служит единению людей, признанию ими непреходящей ценности каждой человеческой жизни. Убийство, также обнаруживая начало в абсурде, не противостоит ему, а является его продолжением и усилением, бегством от борьбы, жестом отчаяния. Размышляя о нигилизме убийства, наполненного лишь чистым отрицанием, и бунте, утверждающем ценности жизни, свободы и равенства, Камю называет первый бунтом Каина, а второй – бунтом Прометея, и высказывает сожаление о том, что история человечества принадлежит детям Каина¹²². Убийство, по мнению Камю, отрицая свободу другого человека на жизнь, противоречит бунту и не является решением проблемы абсурда. Отказывая в свободе другому человеку, убийца и сам оказывается несвободным.

Масштабное продолжение насилия и убийства воплощается в войне и терроре, жертвами которых становятся группы людей по одному или нескольким признакам (раса, национальность, вероисповедание, классовая принадлежность, политическая позиция и пр.). Терроризм, также как и вандализм, осуществляется напоказ, террористы желают привлечь к своим действиям внимание как можно большего количества людей. Целью террористического акта являются не столько его непосредственные жертвы, сколько те, кто находится по ту сторону событий и вынужден следить за происходящим. По словам Д. В. Ольшанского, «как бы цинично это ни звучало, каждая террористическая акция – это всегда уникальное произведение страшного «искусства» насилия»¹²³.

¹²¹ Камю А. Бунтующий человек // Камю А. Бунтующий человек. М.: Издательство политической литературы, 1990. С. 154.

¹²² Там же, с. 142.

¹²³ Ольшанский Д. В. Психология терроризма. СПб.: Питер, 2003. С. 29.

В целях оправдания массового насилия его виновники прибегают к эстетизации собственных поступков, что позволяет им и их сторонникам видеть в них не насильников и убийц, а героев и мучеников. Подобное «освящение» деятельности террористов свойственно не только организациям, мотивирующим свои действия религиозными причинами, как, например, радикальным исламистам, но и тем, кто действовали не в религиозных целях и откровенно признавали себя атеистами: боевикам-эсерам и др. Место религиозных идей в мировоззрении таких организаций занимают другие понятия, тем не менее, требующие от своих последователей не меньших жертв: революция, свобода, равенство, братство и т.д. Ощущая свою сопричастность подобным безличным ценностям, их сторонники оправдывают любое насилие, приписывая при этом себе статус орудия правосудия. Однако такой псевдогероизм становится самоцелью и превращается в одержимость, когда сам человек в сознании своей избранности, овеянной мифами, считает свои разрушительные действия праведными. Считая, что он действует, как герой, как мученик, террорист делит остальных людей на спасаемых и тех, от кого нужно спасать. Подобный образ мыслей и поступков был описан Сервантесом в образе Дон Кихота, человека, одержимого идеей рыцарства и подвигов, и готового ради своей иллюзии не только видеть в мельницах великанов, в медном тазе чудесный шлем, а в простой крестьянке прекрасную даму, но и на самом деле нападать на невинных людей, которым лишь не посчастливилось «показаться» ему злодеями и врагами¹²⁴. Конечно, донкихотство не тождественно терроризму, однако их роднит оправдание иллюзиями и мистификациями. М. Могильнер, проводя исследование мифо-поэтических истоков русской революции, также указывает на огромное значение русской литературы в формировании представлений об идеальном обществе, о героях-революционерах, их мировоззрении и поступках. Литература, согласно Могильнер, создала образ «Подпольной России», идеальной страны,

¹²⁴ Сервантес Сааведра М.де. Дон Кихот. М.: Азбука, 2013. 608 с.

населенной идеальными людьми¹²⁵, в противовес легальной и реальной России. Революционеры и террористы, по мнению Могильнер, пытались воплотить миф, закрепленный в литературе. И именно столкновение мифологических представлений с реальностью породило мировоззренческий кризис революционных движений. Подчеркивая одержимость террористов литературными образами, Могильнер утверждает: «...не размышления над несправедливостью режима, а литературные впечатления часто выступали как изначальные стимулы к революционной борьбе»¹²⁶.

Вера в собственную избранность позволяет террористам использовать жизнь и свободу других людей. Сергей Булгаков, размышляя о героизме Русской интеллигенции, называет его проявлением гордыни, превращающего остальных людей в пассивных и безучастных зрителей своих подвигов. Такой героизм, по мнению Булгакова, превращается «в претензию, в вызывающую позу, вырабатывается особый дух героического ханжества и безответственного критиканства, всегдашней «принципиальной» оппозиции, преувеличенное чувство своих прав и ослабленное сознание обязанностей и вообще личной ответственности»¹²⁷. Булгаков сравнивает подобную одержимость героизмом с болезнью и называет ее духовной пэдократией. Под термином «пэдократия» Булгаков понимает возрастающее влияние мнений максималистской молодежи на мировоззрение старшего поколения. Однако в данном случае речь идет не столько о возрастных категориях, сколько об инфантильности вообще, выражающейся в духовной незрелости, несамостоятельности и безответственности.

Обретая в героизме право на насилие, экстремисты пытаются достигнуть статуса божества, распоряжающегося чужими судьбами и жизнями. Отчаянная потребность в самовозвеличивании, требующая отрицания свободы других

¹²⁵ Могильнер М. Мифология «подпольного человека»: радикальный микрокосм России в начале XX века как предмет семиотического анализа. М.: Новое литературное обозрение, 1999. С. 9.

¹²⁶ Там же, с. 26.

¹²⁷ Булгаков С. Н. Героизм и подвижничество // Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. М., 1909. С. 45.

людей, низводящая их на уровень безликой однородной массы, служащей лишь средством к достижению «великой» цели, обнаруживает личную неполноценность сторонников такого мировоззрения. Не сумев найти и утвердить себя в мире через созидание, такие люди направляют все свои силы на разрушение.

Однако история свидетельствует о том, что мечты о свободе, справедливости, всеобщем равенстве и братстве, ради которых революционеры и террористы не щадили жизней, оборачиваются разрушением, рабством, тиранией, террором. Подчеркивая негативные последствия насильственных революций, М. Ганди писал: «Революционные преступления имеют целью оказать давление, но это давление нездоровое, продиктованное гневом и злонамеренностью»¹²⁸. Действительно, помимо того, что экстремизм в рамках значительных исторических событий в качестве последствий всегда влек за собой лишь большее ограничение свобод и ужесточение репрессивной системы, можно говорить и о личном рабстве самих террористов и экстремистов. Добровольно подчиняя себя неким сверхличностным идеалам, выраженным в достаточно неточных понятиях «перманентной революции», «свободы» и пр., они полностью передавали свою личность, жизнь и судьбу во власть этих новых богов, вплоть до лишения себя жизни во имя этих ценностей.

Для деструктивной формы протеста характерным является принесение в жертву других людей и их интересов. Жертвователи, будь то один человек или группа людей, обнаруживая в другом некие признаки виктимности, возлагают на него вину и ответственность, снимая их тем самым себя.

Однако, помимо потребности в выживании и взаимодействии с другими людьми, человек стремится утвердить свои ценности и мировоззрение, вследствие чего он может приходить к столкновениям с окружающим миром. До тех пор, пока жизнь и поведение человека определяются лишь смирением с диктуемыми извне правилами, сложно говорить о его самостоятельной жизни. Лишь в

¹²⁸ Ганди М. Революция без насилия. М.: Алгоритм, 2012. С. 35.

обнаружении своего отличия от внешнего мира человек может отстаивать свою индивидуальность и свободу. Протест, таким образом, составляет значимую часть индивидуации человека, поиска его самоопределения. В этой связи, на наш взгляд, следует выделить иную форму протеста.

Несмотря на то, что деструктивный протест способствует разрушению существующих общественных норм и законов, дестабилизации и хаосу, протест в иной ситуации может выступать как призыв к порядку. Именно в таком смысле А. Камю понимал подлинную суть бунта: «Бунт хочет, бунт кричит и требует, чтобы скандальное состояние мира прекратилось и наконец-то запечатлелись слова, которые безостановочно пишутся вилами по воде. Цель бунта – преобразование»¹²⁹. Обнаруживая себя в несправедливом и жестоком мире, единственное, на что способен человек, – протестовать против абсурда за утверждение ценностей свободы и справедливости. И, несмотря на то, что человек неизбежно обречен на поражение в этом противостоянии, только таким образом возможна действительно свободная и осмысленная человеческая жизнь. Камю утверждает онтологическое значение бунта, родственное cogito Р. Декарта: «Я кричу о том, что ни во что не верю и что все бессмысленно, но я не могу сомневаться в собственном крике и должен верить хотя бы в собственный протест. Первая и единственная очевидность, которая дается мне таким образом в опыте абсурда, это бунт»¹³⁰.

В протесте против абсурдности и несправедливости бытия человек выражает неудовлетворенность одним лишь выживанием и совершает попытку превзойти самого себя, свою ограниченность и несовершенство.

Необходимость борьбы с личным несовершенством со времен античности считалась одной из основных проблем философии. Сама философия в своих многочисленных проявлениях (гносеологии, логике, этике и т.д.) зачастую понималась как протест против неупорядоченности, лжи и несправедливости.

¹²⁹ Камю А. Бунтующий человек // Камю А. Бунтующий человек. М.: Издательство политической литературы, 1990. С. 126.

¹³⁰ Там же, с. 125-126.

Действующий герой философии – философ – был проводником этих мировоззренческих позиций в мир, в результате чего сталкивался с необходимостью противостояния миру, борьбы с ним. Сократ, чей образ стал идеальным воплощением мудреца, историей своей жизни явил протест против человеческого несовершенства как в области познания, так и в области этики. Образ мыслей и поведение Сократа не имели своей целью протест как таковой. Однако вполне миролюбивое поведение Сократа, его способ вести диалоги, развенчивающий самоуверенность софистов, воспринимались окружающими как преступление, осуждаемое смертью. Сократ вскрыл неподлинность того, что большинством его сограждан воспринималось как очевидность.

На суде Сократа обвиняли в богохульстве. Однако, как известно, Сократ никогда ничего не говорил против богов, подчеркивая, что занимается философией именно по велению бога. Можно предположить, что в качестве оскорбленных богов афиняне восприняли принципы своего повседневного мировоззрения, которые опровергнул Сократ. Афиняне возвели свои заблуждения в абсолют, обожествили их и почитали их как единственно верные. Именно поэтому развенчание Сократом их убеждений, которые прежде не вызывали сомнений, они восприняли как святотатство и посягательство на основание их жизни. Однако нельзя считать, что Сократ потерпел поражение в этом противостоянии. Напротив, отрицая логику простого выживания, Сократ одержал победу с точки зрения вечности, поскольку отказался от побега и принял смерть.

Платон, принимая опыт и образ Сократа за идеал мудреца, также представил в мифе о пещере философа как того, кто первым освободился от цепей и узрел подлинный мир идей. Однако помимо личного освобождения философ выступает и как освободитель для других людей, пытаясь донести до них истину об идеальном мире, рискуя показаться безумным для тех, кто привык доверять лишь теням.

Философия – это всегда преодоление существующих границ и выход за пределы. Аристотель в этой связи, рассматривая начала этики, утверждал: «Нет, не нужно следовать увещаниям «человеку разуметь человеческое» и

«смертному – смертное»; напротив, насколько возможно, надо возвышаться до бессмертия и делать все ради жизни, соответствующей наивысшему в самом себе...»¹³¹. Полагая необходимым постоянное стремление человека к выходу за пределы лишь удовлетворенности, к возвышению до вечного, Стагирит также подчеркивал трудность такого пути и настаивал на том, что лишь посредством преодоления подобных трудностей возможна добродетель и искусство¹³². Обретение высших ценностей, согласно Аристотелю, требует постоянного усилия и борьбы.

Вслед за Сократом, Платоном и Аристотелем идею о необходимости постоянной борьбы с миром за самого себя приняли и стоики. Первое же письмо Сенеки к Луцилию начинается словами: «Отвоюй себя для себя самого!»¹³³. Мир в философии стоиков не дружелюбен по отношению к человеку: как бы ни была счастлива и успешна жизнь человека, рано или поздно каждому придется столкнуться с утратой и болью. Мир в понимании стоиков – ловушка, пытающаяся поглотить человека, подчинить его себе. Изменить такой мир не под силу ни одному смертному, приходится принимать его таким, каков он есть. Однако человеку подвластен он сам и выбор своего образа жизни, и по отношению ко всем внешним искушениям и внутренним порокам человек, желающий жить подлинно мудрой жизнью, должен занять позицию сопротивления и борьбы. Прежде всего, согласно стоикам, нужно опасаться внутренних угроз, которые могут поработить человека и навредить ему. Согласно Эпиктету, «истинный борец – тот, кто борется со своими порочными помыслами. Борись, братец, и не давай себя завлекать в болото. Борьба эта святая и приближает тебя к Богу»¹³⁴.

¹³¹ Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 283.

¹³² Там же, с. 82.

¹³³ Сенека Л.А. Нравственные письма к Луцилию. Кемеровское книжное издательство, 1986. С. 5.

¹³⁴ Эпиктет. В чем наше благо // В чем наше благо? Афоризмы / Эпиктет. Наедине с собой / Марк Аврелий. М.: АСТ: Астрель, 2011. С. 14.

Параллельно с античной философией, во многом обнаруживая с ней сходство, мысль о необходимости протеста против внутренних пороков человека, развивало христианство. Несмотря на проповедь исключительного смирения перед Богом и людьми, заповедь любить своих врагов, христианство призывает человека стать непримиримым борцом с грехом и дьяволом. Сам Христос неоднократно опротестовывал фарисейство и внешнюю набожность иудеев. Исцеляя людей в субботу, Христос, по мнению иудеев, совершал грех и преступление против закона субботнего отдыха. Однако сам Христос утверждал, что «суббота для человека, а не человек для субботы»¹³⁵, возвещая первенство любви перед законом. Христос противостоит греху, дьяволу и смерти, сражается с ними, и одерживает победу, «смертью смерть поправ». Как пишет С. Ф. Денисов, «Закону Иисус Христос противопоставляет веру, пророчеству (судейству) – любовь, национальной религии евреев, являющейся, по сути дела, религией выживания – мировую религию спасения...»¹³⁶ Образ Христа представляет не только агнца, смиренно следующего на заклание, но и воина, который по его собственному утверждению «принес не мир, но меч»¹³⁷.

Воинской стойкости и мужества требует от каждого христианина и апостол Павел, призывая к духовным сражениям за Христа и собственную душу. В этой битве против греховности человек может потерять материальное благосостояние, социальное положение, здоровье и даже жизнь, однако все это, по мнению основателей христианства, окупается высшей победой – спасением души.

Представление о жизни христианина, как о постоянной битве за свою душу было продолжено значительно позже в философии Э. Роттердамского. Он считал, что необходимо постоянно напоминать себе о том, что мы живем во враждебном мире, полном порока и греха. Человеческий враг невидим, но обманчивым путем проникает в душу человека, соблазняет его и обрекает на вечную гибель. В этой битве с миром, по мнению Эразма Роттердамского, двумя самыми действенными

¹³⁵ Мк 2:23

¹³⁶ Денисов С. Ф. Библейские и философские стратегемы спасения: антропологические этюды: Учебное пособие. Омск: Издательство ОмГПУ, 2004. С. 127.

¹³⁷ Мф 10:34

оружиями являются молитва и знание: «Чистая молитва ведет чувство на небо, словно в крепость, неприступную для врагов; знание укрепляет ум спасительными помыслами...»¹³⁸.

Противостояние христианина миру и греховности, отличающееся от героизма, описывает и С. Булгаков, называя его подвижничеством. Булгаков подчеркивает, что христианское подвижничество направлено на борьбу с личным несовершенством: «христианское подвижничество есть, прежде всего, максимализм в личной жизни, в требованиях, предъявляемых к самому себе; напротив, острота внешнего максимализма здесь совершенно устраняется»¹³⁹. Только через постоянное усердие в самосовершенствовании и стремление к преодолению собственной ограниченности человек, по мнению Булгакова, может действительно превзойти самого себя и приблизиться к Богу, однако, следствием подвижничества является не «героическая» ослепляющая гордыня, а смирение. Протест против собственной ограниченности одновременно становится смирением с волей Бога.

Основы этики, представленные в античной философии и в заповедях христианства оказали большое влияние на европейскую культуру. Однако на определенном этапе своего развития, выродившись лишь в простой формализм, отринув собственную суть, из гонимого превратившись в господствующее, это мировоззрение подверглось критике.

Ницше, называющий себя ярким противником христианства, осуждал последнее за «избыток» смирения: «Христианская вера есть с самого начала жертвоприношение: принесение в жертву всей свободы, всей гордости, всей самоуверенности духа и в то же время отдавание самого себя в рабство, самопоношение, самокалечение»¹⁴⁰. Ницше отверг требование аскетического образа жизни, свойственного античной философии и христианству,

¹³⁸ Эразм Роттердамский. Оружие христианского воина // Эразм Роттердамский. Философские произведения. Оружие христианского воина. М.: Наука, 1987. С.98.

¹³⁹ Булгаков С. Н. Героизм и подвижничество // Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. М.: 1909. С. 64.

¹⁴⁰ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. М.: Академический Проект, 2007. С. 64.

выражающегося в одиночестве, посте и воздержании, обнаруживая в этом отказ от утверждения своей воли, тиранию по отношению к собственной природе, разуму¹⁴¹ и по сути духовную болезнь. Выступая против христианской этики, обвиняя ее в нравственном рабстве, Ницше создал этику сверхчеловека, целью которой стало самопреодоление в себе человеческого, конечного, ограниченного. Человек был объявлен Ницше мостом между животным и сверхчеловеком. Новая этика сверхчеловека основывается на самостоятельной выработке ценностей каждым человеком, мужестве и ответственности быть собой, отказе от определения своей жизни внешними авторитетами. По мнению Ницше, важную роль в становлении новых ценностей и нового мировоззрения должны сыграть философы и философия как таковая. Суть философии сводится Ницше к противостоянию с обыденностью и очевидностью, а философ должен стать проводником этой этики, являя пример собственной жизнью и поступками, «философ, как необходимый человек завтрашнего и послезавтрашнего дня, во все времена находился и должен был находиться в разладе со своим «сегодня»: его врагом был всегда сегодняшней идеал»¹⁴². Однако протест Ницше против навязываемых извне авторитетов, против отчуждения человека от собственной жизни вследствие простого подчинения правилам и ценностям, придуманным другими, носит, согласно А. Камю, не разрушительный, а аскетический характер. Цель ницшеанского протеста не разрушение существующих этических и культурных норм ради удовольствия самого разрушения и отрицания, а борьба за обретение себя и право личности на самостоятельность. Критикуя этику христианства за моральное рабство, которое она якобы навязывает своим последователям, Ницше, тем не менее, обнаруживает сходство с христианством в способе протеста против мира. Становление сверхчеловека происходит, согласно Ницше, не посредством обнаружения и уничтожения внешнего врага, а через борьбу с собственным несовершенством, слабостью и страхами. Отвергая аскетизм христианства, Ницше все же сам выбирает аскетический идеал: «самый

¹⁴¹ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. М.: Академический Проект, 2007. С. 98.

¹⁴² Там же, с. 134.

великий тот, кто может быть самым одиноким, самым скрытным, самым непохожим на всех, – человек, стоящий по ту сторону добра и зла, господин своих добродетелей, обладатель огромного запаса воли; вот что должно называться величием: способность отличаться такой же разносторонностью, как и цельностью, такой же широтой, как и полнотой»¹⁴³.

Таким образом, можно утверждать, что Ницше отвергал не христианскую этику как таковую, а ее вырождение в пустой формализм, навязываемый внешними авторитетами и принимаемый большинством людей лишь поверхностно, без глубокого личного осмысления. Однако, критикуя христианство как господствующее догматическое учение, сковывающее свободу человека, Ницше, тем не менее, обнаруживает сходство с христианством в выборе формы протеста, основанном, прежде всего, не на разрушении и насилии, а на борьбе с личным несовершенством, на попытке преодолеть собственную ограниченность. Такая форма протеста, которую мы обнаруживаем в этике Сократа, Платона, Аристотеля, стоиков, христиан, Ницше и многих других мыслителей, на наш взгляд, может быть названа, конструктивной формой протеста, которая является аскетической по своей сути, поскольку подразумевает строгость в первую очередь по отношению к себе и собственными недостаткам. Цель такого протеста не разрушение, а самосовершенствование и преобразование мира. Подчеркивая необходимость непрестанной борьбы философа и философии с несовершенством, несправедливостью и жестокостью мира, П. Адо писал: «Невозможно, чтобы философ забыл всеобщую нищету, всяческие страдания, угнетающие людей, чтобы он не страдал, чувствуя свою неспособность изменить хоть что-нибудь»¹⁴⁴.

Помимо этики, такую форму протеста можно обнаружить и в других видах деятельности человека: науке и творчестве. Посредством осуществления этой деятельности, человек пытается преодолеть собственную ограниченность и

¹⁴³ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. М.: Академический Проект, 2007. С. 136

¹⁴⁴ Адо П. Философия как способ жить: Беседы с Жанни Карлис и Арнольдом И. Дэвидсоном. Челябинск: Социум, 2010. С. 184.

конечность бытия. Научное познание, равно как и творчество, предполагают возможность самостоятельного выхода человека за пределы повседневности.

Протест в науке можно обнаружить в критической функции, которую она выполняет по отношению как к обыденному, ненаучному знанию, так и к самой себе. Начиная с античности, научное познание выполняло функцию критики и протеста против господствующей картины мира, обнаруживая в ней ошибки и заблуждения. Одним из протестных научных направлений, является скептицизм, основанный на сомнении в подлинности чего-либо, включая собственное существование. Секст Эмпирик признавал скептицизм в качестве оружия против догматиков. Действительно, без права на сомнение и возможности оспаривания доминирующих мировоззренческих установок, было бы невозможно развитие человечества, культуры, науки и т.п.

Р. Декарт, избирая радикальный скептицизм в качестве метода самопознания, призывает каждого хоть раз в жизни подвергнуть сомнению все, что кажется известным и очевидным. По его мнению, «человеку, исследующему истину, необходимо хоть один раз в жизни усомниться во всех вещах – насколько они возможны»¹⁴⁵. Радикальное сомнение, ставящее под вопрос существование самого сомневающегося, приводит Декарта к утверждению не только истинности собственного существования, но и существования Бога, а также возможности объективного познания мира. Сомнение, возникшее как протест против привычной очевидности и грозящее разрушением мировоззренческим, ценностным и научным константам, в методологии Декарта оборачивается радостным обнаружением подлинности собственного бытия, мира, его Создателя и возможности открывать и познавать этот мир. Радикальное сомнение, таким образом, не разрушает ценности, а, напротив способствует их обновлению и утверждению.

¹⁴⁵ Декарт Р. Первоначала философии // Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках и другие философские работы. М.: Академический проект, 2011. С. 149.

И. Кант, продолжая критическую традицию в философии, также считал скептицизм необходимым условием истинного познания. По мнению Канта, скептическое отрицание само по себе не даст какого-либо нового положительного знания, но поможет в борьбе с предрассудками и заблуждениями¹⁴⁶. Ограничение возможности критики Кант считал недопустимым без вреда для разума и его свободы¹⁴⁷. Помимо этого, каждого ученого, стремящегося к познанию, Кант призывал сражаться против себя, став своим самым острым и глубоким противником, опередив в самокритике возможных внешних противников: «...выдумывайте сами возражения, которые еще не пришли в голову ни одному противнику, и даже снабдите его оружием или отведите ему самое удобное место, какого он только может пожелать себе!»¹⁴⁸. И. Кант, совершивший коперниканский переворот в философии, выступил сторонником критической направленности разума в первую очередь на самого себя, свои собственные положения, а также и на теории и доводы, представленные в господствующей научной традиции.

Протестную роль науки и ученого как проводника научного протеста неоднократно подчеркивал и П. Фейерабенд. Фейерабенд обратился с научной критикой к самой науке, ставшей в наше время претендентом на главную роль в области культуры и мысли. Однако, по мнению Фейерабенда, отвергать следует не саму науку, а ту идеологию, «которая выделяет некоторые части науки и превращает их в окаменелость вследствие невежества и предрассудков»¹⁴⁹. Рассматривая науку лишь как одну из многих мировоззренческих традиций, имеющих равные права на существование, Фейерабенд считает, что противостояние и протест свойственны не только науке, бросающей вызов ненаучным традициям (например, религии), но возможно и внутри самой науки. Так, по убеждению Фейерабенда, современного Галилея, чья новая теория была бы истинной, но противоречащей традиционному научному мировоззрению,

¹⁴⁶ Кант И. Критика чистого разума. М.: Эксмо, 2011. С. 573.

¹⁴⁷ Там же, с. 553.

¹⁴⁸ Там же, с. 579.

¹⁴⁹ Фейерабенд П. Прощай, разум. М. АСТ: Астрель, 2010. С. 49.

постигла бы та же участь, что и его предшественника в XVII в. «В этом случае, – утверждает Фейерабенд, – во многих штатах США его бы посетила полиция, как это и случилось с Галилеем»¹⁵⁰.

Научная деятельность и познание, направленные на открытие нового, зачастую противоречат уже сложившейся научной традиции. Противоречие различных теорий порой принимает драматичную форму личной борьбы между определенными людьми, имеющей последствия как для судьбы непосредственных участников этих событий, так и для общества, науки и культуры в целом. Представители господствующей научной теории могут по разным причинам быть не готовыми к принятию доводов, отрицающих привычную и понятную для них картину мира, и оказать сопротивление носителю новой идеи. В таком случае, ученый, совершивший открытие, данные которого противоречат устоявшейся теории, оказывается в положении изгоя. Однако только готовность отстаивать свои идеи вопреки распространенной и официальной научной традиции и давлению, оказываемому со стороны ее представителей, способствует обновлению и развитию науки.

Протест ученого, совершающего новое открытие, проявляется не только в готовности противопоставить свои идеи господствующей теории и подвергнуть себя репутационному риску, но уже на стадии мышления в способности и смелости помыслить иначе, выходя за пределы авторитетного догматизма господствующей картины мира.

Способность к инакомыслию, скептицизм, критичность, обращенные на борьбу с заблуждениями и предрассудками, прежде всего, своими собственными, готовность к риску и защите своих идей, позволяют говорить о существовании конструктивной формы протеста. Конструктивный протест выходит за пределы необходимости естественного сопротивления, целью которого является выживание и защита витальных интересов. От деструктивного протеста его отличает направленность не на разрушение ради самого разрушения и насилие

¹⁵⁰ Фейерабенд П. Прощай, разум. М. АСТ: Астрель, 2010. С. 331.

ради насилия, а на защиту и утверждение мировоззренческих ценностей и свободы.

Конструктивный протест, преодоление ограничивающих человека преград, борьба за свободу, требуют самопожертвования. Целью такого самопожертвования, как и в аскетическом смирении, является сам человек. Жертвователю, жертва и тот, кому приносят жертву в данном случае – одна и та же личность, относящаяся к себе, как к цели, а к самопожертвованию, как к способу сохранить тождество с самим собой.

Подводя итоги параграфа, необходимо обозначить его ключевые выводы. Выявляя философско-антропологические аспекты протеста, мы определяем его как сознательное противостояние человека неким обстоятельствам, правилам, законам и ценностям. Естественной предпосылкой протеста является агрессия, необходимая для самозащиты и выживания. Первой из выявленных нами форм протеста является деструктивный протест. Деструктивный протест – это форма протеста, свойственная исключительно человеку, выражающаяся в намеренном насилии над собой и окружающим миром вне потребности самозащиты. Ключевой характеристикой деструктивного протеста является принесение в жертву других людей и их интересов, превращение их в средство достижения своих целей. Конструктивный протест – это форма протеста, свойственная исключительно человеку, направленная на борьбу за овладение человеком собой, своей жизнью, отстаивание своей свободы и ценностей, спасение души. Конструктивному протесту присуще самопожертвование, целью которого является сам человек и его спасение.

В заключении данной главы, мы приходим к следующим выводам: смирение является сознательным подчинением человека неким обстоятельствам, правилам, законам и ценностям. Смирение – это свободный выбор человека, не predetermined инстинктами, рефлексам и законами природы. В ходе исследования мы выделили две формы смирения. Первая форма – рабское смирение, ведущее к самоотчуждению человека вследствие подчинения своей воли, страстям и отказа от личных ценностей и потребностей; вторая форма –

аскетическое смирение, целью которого является спасение человека, предполагающее самопожертвование и борьбу за себя и свою свободу.

Протест – это сознательное противостояние человека неким обстоятельствам, правилам, законам и ценностям. Биологической предпосылкой протеста является естественная агрессия, которая необходима для защиты природных потребностей индивида и вида в целом. Деструктивный протест – форма протеста, свойственная только человеку и выражающаяся в намеренном насилии над собой и окружающим миром вне потребности самозащиты. Конструктивный протест – форма протеста, направленная на борьбу за овладение человеком собой, своей жизнью, отстаивание своей свободы и ценностей, спасение души.

Глава 2. Диалектический синтез смирения и протеста

§ 1. Рабское смирение и деструктивный протест

Выделив формы смирения и протеста, рассмотрим, каким образом происходит их синтез.

Прежде всего, стоит отметить, что в синтез вступают не любые формы смирения и протеста. Синтез смирения и протеста осуществляется в парах «рабское смирение – деструктивный протест» и «аскетическое смирение – конструктивный протест».

Синтез первой пары осуществляется в жертвоприношении, представляющем, с одной стороны, возложение вины, ответственности и наказания на отдельного человека (микрогруппу), гонение и насилие над другими, с другой стороны, – рабскую готовность принимать эти гонения, отказ от сопротивления, конформность. Метафора и термин «козел отпущения» заимствована нами из одноименной философской работы Рене Жирара, в которой он анализирует феномен жертвенного кризиса.

Традиция козлоотпущения обнаруживается в обществах и культурах, отрицающих ценность отдельного человека как такового и, напротив, утверждающих значимость внечеловеческих сил и явлений. Такие культуры построены на вере в возможность товарного обмена жизнями, личностями. Так, например, ацтеки объясняли необходимость человеческих жертвоприношений недоумевающим европейцам долгом, который им необходимо было вернуть своим богам, которые некогда пролили свою кровь за людей. Этим кровавым кругооборотом, по их мнению, поддерживалось существование мироздания, а его нарушение могло стать причиной гибели всего сущего¹⁵¹.

Для подобной традиции свойственно отношение к человеку как к вещи, товару, средству достижения некой большой цели. Оправданием принесения в жертву другого является благо большего числа людей, коллективный эгоизм

¹⁵¹ Brown D. Human Sacrifice and Two Imaginative Worlds, Aztec and Christian. Finding God in Evil // Sacrifice And Modern Thought. Oxford: Oxford university press, 2013. P. 186.

большинства, уверенного в своем праве терроризировать меньшинство исключительно на основании количественного превосходства. Пример, иллюстрирующий это утверждение, можно обнаружить в эпосе Гомера. Терсита, возмущающегося тем, что ему и многим другим приходится сражаться под Троей из-за частных прихотей Менелая и Агамемнона, в наказание за такие дерзкие слова Одиссей бьет скипетром при общем смехе народа¹⁵². Тем самым цель, ради которой греки нападают на Троию, оценивается большинством присутствующих выше, чем жизнь отдельного человека и его право на свободу мнения.

Впрочем, основанием для насилия и террора может быть и воображаемое качественное превосходство меньшинства, насилующего большинство. Какими бы ни были основания для жертвоприношения другим, для него всегда найдется рационализированное оправдание в виде некой сверхидеи, воплощение которой якобы окупает любые жертвы. Так, например, И. Г. Фихте считал оправданными все жертвы завоевательных походов Александра Македонского, включая его собственную смерть в раннем возрасте, величиим той идеи, ради которой требовалось такое количество жизней¹⁵³. А Борис Савинков в своих воспоминаниях, анализируя двойственное отношение самих террористов к совершаемым ими убийствам, в частности убийству министра внутренних дел Плеве, отмечал, что «смерть Плеве была необходима для России, для революции, для торжества социализма. Перед этой необходимостью бледнели все моральные вопросы на тему о «не убий»¹⁵⁴. В данном случае революция и торжество социализма – это потусторонние нечеловеческие силы, своего рода божества, для соединения с которыми нужно преодолеть человека, совершив жертвоприношение в виде террора. Тем самым, рабами становятся не только социально дискриминируемые люди, предназначенные в жертву, но и сами носители подобного мировоззрения, отдающие себя в заложники такому безличному, бесчеловечному началу.

¹⁵² Гомер. Илиада // Гомер. Илиада. Одиссея. Алма-Ата: Мектеп, 1986. С. 30 – 32.

¹⁵³ Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи // Фихте И. Факты сознания. Назначение человека. Наукоучение. М.: АСТ, 2000. С. 4 – 274.

¹⁵⁴ Савинков Б. Воспоминания террориста. М.: Мысль, 1991. С. 33.

Афиняне, осуждающие Сократа, лишают свободы не его, но самих себя, становясь жертвами и рабами собственного заблуждения. Иудеи, распинающие Христа, сами себя отдают в рабство греху. В конечном итоге, любой мучитель становится заложником той цели, которой он себя посвятил, что отобразил Э. Фромм в описании взаимосвязи садизма и мазохизма. Тот, кто, казалось бы, наделен властью и силой обладать, использовать и даже уничтожить другого, на самом деле обладаем (одержим) своей властью, подчинен ей. Ф. Зимбардо, описывая проведенный им Стэнфордский эксперимент, указывает на то, что те участники эксперимента, которым выпал жребий играть заключенных, сопротивлялись навязанным ролям чаще, чем те, кто играл надсмотрщиков. В числе поработанных властью участников эксперимента Зимбардо называет и себя: «Негативная власть, которой я обладал всю неделю в роли суперинтенданта этой мнимой тюрьмы, ослепила меня, она не позволяла мне увидеть разрушительное влияние Системы, которую я создал и поддерживал»¹⁵⁵.

Таким образом, рабское смирение и деструктивный протест вступают в единство на основе насилия и превращения человека в средство, принесении его в жертву.

Жертвоприношение в культуре, поддерживающей в различных формах обряд козлоотпущения, нередко использовалось и продолжает использоваться как аргумент правоты: человек, способный принести в жертву другого человека, либо самого себя, – объявляется правдивым и имеющим право на дальнейшее соучастие в жизни общины. Тот, кто отказывается от подобного жертвоприношения, исключается из общины различными способами: от социального осуждения до непосредственного убийства. Более того, различными мыслителями человеческие жертвы считались необходимым условием развития человеческой культуры. Размышляя о необходимости всеобщей стачки и роли насилия в мировой культуре, Ж. Сорель отмечал, что «именно война дала античным республикам представления, украшающие нашу современную

¹⁵⁵ Зимбардо Ф. Эффект Люцифера. Почему хорошие люди превращаются в плохих. М.: Альпина нон-фикшн, 2013. С. 287.

культуру. Социальная война, к которой пролетариат непрестанно готовится в профсоюзах, может породить элементы новой цивилизации, присущей народу производителей»¹⁵⁶. Оправдывая насилие, Сорель полагал, что ценности культуры утверждаются только в борьбе за них, несущей разрушение ценностям враждебной культуры.

Л. Н. Гумилев, развивая пассионарную теорию этногенеза, утверждал, что именно способность к самопожертвованию, пренебрежение собственной жизнью ради более высоких целей, является отклонением от видовой нормы поведения человека, однако именно эта способность отличает пассионария от обычного человека и способствует зарождению и развитию целых этносов и связанных с ними культур¹⁵⁷.

Человеческие жертвы, превращение человека в средство, всегда были оправданы адептами религий больших идей, которые словно древние божества продолжают требовать крови. Какими бы великими, ценными и почитаемыми ни были эти силы, идеи и принципы, в итоге они оказываются лишь очень отвлеченными понятиями, в жертву которым приносятся реальные люди с их жизнями и судьбами. Жертвоприношение другим человеком предполагает не только возможность, но и необходимость товарного обмена между профанным и сакральным мирами. М. Мосс утверждает, что жертва в таком случае является заместителем жертвователя. Защищаясь, прикрываясь жертвой, жертвователь приобщается к сакральному, тогда как разрушается жертва¹⁵⁸. Однако вера в возможность такого обмена, на наш взгляд, основана на заблуждении о возможности эквивалентного обмена личностями. По сути, это попытка установить торговые, вещные отношения с миром сакрального, тогда как в том, что касается людей, подобного обмена быть не может. Количественные изменения в данном случае не переходят в качественные. Говоря образным языком Ф.М. Достоевского, благополучие всего мира не искупит слезы ребенка.

¹⁵⁶ Сорель Ж. Размышления о насилии. М.: Фаланстер, 2013. С. 268.

¹⁵⁷ Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. М.: Айрис-пресс, 2003. С. 269.

¹⁵⁸ Мосс М. Очерк о природе и функции жертвоприношения // Мосс М. Социальные функции священного/Избранные произведения. СПб.: 2000. С.45.

Страдание и жертва даже одного человека не могут быть возмещены и оправданы ни одной идеей, ни одной целью, ни одним другим человеком¹⁵⁹. На этом же основании превращение человека в жертву и средство критикует и Р. Ванейгем: «Нет ничего во вселенной вещей, продаваемых или нет, что могло бы послужить эквивалентом человеческого бытия. Личность несократима, она меняется, но не обменивается»¹⁶⁰.

В мифологии образ жертвоприношения, искупающего коллективную вину, либо обеспечивающего коллективную безопасность, известен по сюжетам о Минотавре и Тесее, Андромеде и Персее, Ифигении, Психее и Амуре и пр.; в более современном искусстве мы можем обнаружить схожий сюжет в таких произведениях, как «Пока мы лиц не обрели» К. С. Льюиса, «Дракон» Е.Л. Шварца¹⁶¹ и «Голодные игры» С.Коллинз¹⁶². Эти произведения содержат общую канву: некое чудовище, политическая сила требует жертвы для собственного удовольствия. В случае неисполнения этого требования, кара ожидает всю общину, город. Вместо того, чтобы объединиться и защищаться, община предпочитает выдать кого-то одного для обеспечения собственной безопасности и выгоды. Жертва кажется жестокой, но, тем не менее, оправданной: ее ценой покупается безопасность большего числа людей. Однако поскольку чаще всего жертва выбирается путем жеребьевки и является циклическим требованием (ежегодным, ежемесячным и т.д.), рано или поздно подобная участь может коснуться каждого, кто в настоящий момент получил отсрочку. Помимо пренебрежения к ценности отдельной личности, такой способ жертвоприношения, на наш взгляд, содержит и ошибку в долгосрочных расчетах: любая община, коллектив, группа, государство, не могут быть устойчивыми и безопасными, если в любой момент в жертву может быть принесен каждый, и ни один член большой

¹⁵⁹ Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы. М.: Эксмо, 2007. С. 249.

¹⁶⁰ Ванейгем Р. Революция повседневности // URL:

<http://avtonom.org/old/lib/theory/vaneigem/traktat/traktat.html> (дата обращения: 23.12.2015).

¹⁶¹ Шварц Е. Л. Дракон. М.: АСТ, 2008. 448 с.

¹⁶² Коллинз С. Голодные игры. И вспыхнет пламя. Сойка-пересмешница. М.: Астрель, 2012. 896 с.

группы не чувствует себя защищенным и нужным в своем ближайшем окружении.

Еще одним свидетельством опасности жертвоприношения другим является распространенный сказочный сюжет о требовании «отдать то, чего дома не знаешь». Некий герой, находясь вдали от дома, попадает в опасность и сталкивается с потусторонней силой, предлагающей ему помощь (безопасность) с условием отдать то, что герой не знает в своем доме. Герой, будучи уверен в том, что в своем доме он знает все самое важное, решает, что ничего не потеряет, если уступит какую-нибудь незначительную мелочь. Но по возвращении домой он обнаруживает, что то, о чем он не знал и что он теперь должен нечистой силе, – его новорожденный ребенок. Герой, оказавшись в опасности, предпочитает не рисковать собой и откупиться тем, что по сравнению с его жизнью кажется пустяком, отдать менее значимого другого¹⁶³. Однако в торге с нечистой силой принцип бизнеса «win-win» оказывается заведомо невозможным: в итоге демон требует большего, чем физическая жизнь героя, посягает на его духовную свободу.

Уже не в мифологических и сказочных образах, но в философско-теоретических построениях, требование принести человека в жертву обществу и государству, представляющему в данном случае «большого другого», выдвигается Г. В. Ф. Гегелем. Гегель, полагавший всемирную историю как осуществление плана Абсолютного Духа¹⁶⁴, считал, что на различных этапах развития волю Абсолютного Духа, воплощают всемирно-исторические личности, к которым он относил Александра Македонского, Юлия Цезаря, Наполеона и др. Величие этих людей, по мнению Гегеля, проявляется в крупных изменениях, которые они оказываются способны провести не только в своем государстве, но и во всем мире. Остальные люди, признавая за ними сверхчеловеческие способности, лишь следуют за ними, как за предводителями. Однако подобным

¹⁶³ Эстес К. П. Бегущая с волками. Женский архетип в мифах и сказаниях. М.: ООО Издательство «София», 2007. С. 383.

¹⁶⁴ Гегель Г. В. Ф. Философия истории. СПб: Наука, 1993. С. 87.

величием, согласно Гегелю, оправдываются и все те жертвы, произведенные воплощением замысла т.н. всемирно-исторических личностей: «такая великая личность бывает вынуждена растоптать иной невинный цветок, сокрушить многое на своем пути»¹⁶⁵. Именно поэтому, считает Гегель, по отношению к подобным личностям не могут быть применены требования морали и «скучные жалобы на тему о личных добродетелях скромности, смирения, любви к людям и сострадательности»¹⁶⁶. Таким образом, Гегель оправдывает возможность принесения в жертву сколь угодно большого числа простых, не великих людей, если того требует величие избранных. Однако подобное утверждение, на наш взгляд, позволяет преступникам находить оправдание в «величии», а в своих поступках видеть «замысел Абсолютного Духа».

Мысль о необходимости личных жертв в пользу безличного начала была продолжена О. Контом. О. Конт утверждал, что теологической и метафизической стадиям развития человечества была присуща ориентация на личность, что, по мнению основателя социологии, было ошибочным и губительным. Конт настаивал на примате общества над человеком, и писал о провозвещаемом им царстве положительного мышления: «Для него человек в собственном смысле слова не существует, существовать может только человечество, так как всем нашим развитием, в каком бы отношении его не рассматривать, мы обязаны обществу»¹⁶⁷. Именно стадия позитивного мышления, на взгляд Конта, в противовес заблуждениям теологической и метафизической стадии должна будет преодолеть индивидуализм, в качестве высшей и безусловной ценности почитая все человечество. Однако провозглашение Контом высшей целью и ценностью благо всего человечества кажется нам столь же абстрактным и отдаленным от подлинно человеческих проблем, как и воплощение воли Абсолютного Духа во всемирной истории, восхваляемое Гегелем. Недоказанной является сама

¹⁶⁵ Гегель Г. В. Ф. Философия истории. СПб: Наука, 1993. С. 84.

¹⁶⁶ Там же, с. 115.

¹⁶⁷ Конт О. Дух позитивной философии // Западно-европейская социология XIX века: Тексты. М.: МУБиУ, 1996. С. 66.

возможность однозначного понимания этой воли как отдельным человеком, так и группой людей, вследствие чего возникает опасность авторитаризма, тоталитаризма и охлократии, когда либо некий человек, одержимый манией величия, пытается, объявив себя той самой «всемирно-исторической личностью», навязать свою волю другим людям путем насилия, либо, напротив, толпа, считающая основанием своей власти простое количественное большинство, вершит суд над оппонентами, оказавшимися в меньшинстве.

Принесение личного начала в жертву нередко было аргументом в мировоззренческих спорах. Так, например, П. Н. Ткачев в дискуссии с редактором журнала «Вперед!» для того, чтобы основать свою объективность и личную непредвзятость, пишет: « ... в деле, касающемся дорогих для меня интересов русской революционной партии, я никогда еще не руководствовался личными побуждениями; я всегда их приносил и всегда буду приносить в жертву этой партии, этого общего всем нам дела, дела русской революции»¹⁶⁸.

Ткачев, убеждая оппонента и читателей в своей правоте, апеллирует к жертве своими интересами в пользу коллективных. Безличное начало, представленное в образах партии и революции, утверждается им в качестве достойного жертв личными интересами.

Однако подобное обращение за подкреплением правоты к большому другому с принесением ему в жертву личных интересов и интересов других людей, по нашему мнению, не только напоминает языческий обряд козлоотпущения, но и является разрушающим для личности и сообщества, основанного на подобном принципе жертвоприношения. Обращаясь к безличной силе, человек, как в случае Ткачева передает этой силе не только абсолютную заведомую правоту, но и ответственность за собственные поступки и выбор. Добровольно отказываясь от личных интересов, по крайней мере, заявляя об этом, Ткачев, возможно, рассчитывает на подкрепление собственной правоты, однако, на наш взгляд, исключение личных интересов из мотивации собственных

¹⁶⁸ Ткачев П. Н. Письмо к редактору журнала «Вперед!» // Ткачев П. Н. Сочинения. В 2-х т. Т.2. М.: «Мысль», 1976. С. 13.

поступков, является либо свидетельством самоотчуждения, порабощения и растворения личности в безличном начале, либо преднамеренным обманом.

Пожалуй, наиболее ярко и очевидно отказ от личных интересов в пользу безличного начала, готовность к жертве, как собой, так и другими, обнаруживается в мировоззрении С. Г. Нечаева, отразившего свои идеи в «Катехизисе революционера». Этот программный документ стал уставом революционной организации «Народная расправа», а впоследствии значительно повлиял и на представителей других революционных движений. В самом начале «Катехизиса» Нечаев заявляет о том, что революционер – «человек обреченный», заранее готовый к тому, чтобы расстаться со свободой и жизнью в интересах революции. Вся жизнь, чувства и мысли революционера, по мнению Нечаева, должны быть подчинены только идее революции. Человек, участвующий в революции должен полностью отдать себя этой силе, впусив ее в себя; позволить ей завладеть собой. Говоря о товарищеских отношениях и дружбе в революционной среде, Нечаев утверждает, что ценность такой дружбы должна измеряться исключительно полезностью того или иного человека для дела революции. Внешнее, безличное начало, идея революции для Нечаева и его единомышленников становится единственно верным мерилom в межличностных отношениях настоящих людей¹⁶⁹.

Идея добровольной самоотдачи себя и своих интересов безликой силе революции, призыв к принесению ей многочисленных человеческих жертв, послужили причиной критики этого явления русскими религиозными мыслителями, в частности, Ф. М. Достоевского и Н. А. Бердяева. Одержимость революцией, отдача себя ей, принесение ей жертв не могли не вызвать в христианском сознании этих мыслителей ассоциаций с бесовством¹⁷⁰, одержимостью дьяволом. Действительно, исходя из многочисленных утверждений самих идеологов революции и ее участников, можно сделать вывод,

¹⁶⁹ Нечаев С.Г. Катехизис революционера // URL: <http://lib.babr.ru/index.php?book=144> (дата обращения 06.03.2012).

¹⁷⁰ Достоевский Ф.М. Бесы Достоевский Ф.М. Бесы. СПб.: Азбука-классика, 2005. 832 с.

что революция и связанные с ней идеи вызывали яркие религиозные чувства и переживания у своих последователей. Как об этом пишет Л. Люкс, «... мышление интеллигентов не смогло освободиться от определенной религиозной окраски. Их фанатическая преданность революционным идеалам сильно напоминала... ту веру, во имя которой некогда самосжигались русские старообрядцы»¹⁷¹. Мученические образы борцов за революцию во многом обнаруживали перекличку с традицией почитания мучеников в христианстве. Однако за очарованием мученической эстетики обнаруживается мифология, призванная оправдать и возвести в статус сакрального право на насилие и убийство.

Романтизация и идеализация террора ярко проявляется в описании непосредственными участниками тех событий и своих товарищей. Среди этих описаний, значительно напоминающих художественные, можно встретить следующие: «Она стремилась отдать свою жизнь в серьезном и значительном деле, с сознанием, что она не напрасно прожита»¹⁷² (о Доре Бриллиант); «Беззаветное самопожертвование, спокойное сознание неизбежности своей гибели – такова была самая яркая отличительная черта всей этой группы»¹⁷³ (о группе Зильберберга); «Террорист, объявивший беспощадную войну всему, что не давало жить, дышать, расти просыпающемуся народу, соединялся в ее лице с «мученицей», «страдалицей» за этот народ»¹⁷⁴ (о Марии Спиридоновой)) и т.п.

Жертвенность личными интересами, желаниями и чувствами в пользу начала коллективного, безличного, – представлялась русским террористам этическим идеалом и нормой, которую Мария Спиридонова называла не иначе, как «красивой гипертрофией нравственного начала»¹⁷⁵. Действительно, можно

¹⁷¹ Люкс Л. Интеллигенция и революция. Летопись триумфального поражения // Вопросы философии. 1991. № 11. С. 9.

¹⁷² Ивановская П.С. В боевой организации // Женщины-террористки в России. Ростов на Дону: Феникс, 1996. С. 76.

¹⁷³ Попова В. Динамитные мастерские и провокатор Азеф // Женщины-террористки в России. Ростов на Дону: Феникс, 1996. С. 236.

¹⁷⁴ Измайлович А.А. Из прошлого // Женщины-террористки в России. Ростов на Дону: Феникс, 1996. С. 409.

¹⁷⁵ Спиридонова М. Из жизни на нерчинской каторге // Женщины-террористки в России. Ростов на Дону: Феникс, 1996. С. 446.

согласиться со Спиридоновой, когда она говорит о гипертрофии. Молодые террористы-эсеры, возраст большинства из которых, по свидетельству самих участников, был от 19 до 25 лет, вдохновленные идеями об обществе справедливости и равенства и верившие в возможность их достижения, не щадили себя для этих благородных целей, поражая, тем самым, как своих сторонников, так и противников именно «гипертрофией» и избыточностью жертвенности. Не обращаясь к спорным и неоднозначным последствиям их деятельности в масштабах государства и его последующего развития, мы считаем, все же, что если и можно назвать подобную нравственную гипертрофию «красивой», то придется признать репрессивность такой красоты по отношению к личности и обществу. Эта «красота» в буквальном смысле требовала настоящих человеческих жертв во имя самой себя, превращая людей лишь в средства для собственного осуществления. На наш взгляд, «красота» в террористической субкультуре России конца XIX-начала XX вв. стала самоцелью, подчинив себе нравственность, поставив ее себе на службу. Однако социальное устройство и место человека в обществе едва ли можно устроить наилучшим образом, руководствуясь исключительно эстетическими критериями. В данном случае, мы согласны с К. Поппером, утверждавшим, что «даже лучшие намерения создать на земле рай могут превратить ее только в ад – в ад, который человек – и только он – может создать своим собратьям»¹⁷⁶. Действительно, увлеченные пафосом героизма и великих идей, молодые террористы, превратившие себя в персонажей художественного произведения о революции, с легкостью жертвовали как свои, так и чужие жизни, будучи убежденными в собственном мессианстве. Однако, отвлекаясь от исключительно художественной стороны русского террора, можно обнаружить, как бунт тех молодых и искренних людей против деспотизма и тирании обратился в рабство у отвлеченных, безликих и антигуманистических идей.

¹⁷⁶ Поппер К. Р. Открытое общество и его враги. Т. 1: Чары Платона. М.: Феникс, Международный фонд «Культурная инициатива», 1992. С. 211.

Обнаруживая непосредственную диалектическую связь деструктивного протеста, представленного в террористическом насилии, и посягательстве на жизнь и свободу других людей, и рабского смирения, проявляющегося в самоотчуждении, поглощенности и рабстве человека у абстрактной идеи, необходимо обратить внимание на схожее явление и на макроуровне. Серия террористических актов, насилие, обращенное террористами против представителей власти, является, на наш взгляд, оборотной стороной конформного общества, подавленного произволом властей, лишенного не только возможности удовлетворения духовных потребностей в самореализации, творчестве и образовании, но и первичных потребностей в праве на личную свободу, качественное питание и жилье. Трагическая революционная ситуация, сложившаяся в России в конце XIX – начале XX вв. во многом была обусловлена многовековой историей крепостничества, правом собственности представителей господствующих классов на зависимых от них крестьян.

Закономерным последствием развернувшегося в начале века в России насилия можно назвать сталинизм, причем не отождествляя его с личностью одного государственного правителя, но описывая целую систему общественных отношений, основанную на страхе и насилии. Обращаясь к явлению сталинизма как, с одной стороны, к эпохе значительных индустриальных прорывов и достижений, а, с другой стороны, – невиданных прежде репрессий, подавления свобод личности и государственного террора, можно предположить, что внешний индустриальный успех был обусловлен миллионными жертвами жизней советских граждан. Однако развитие индустриальной сферы, не несущее большей степени свободы и комфорта для граждан, существовало как бы для самого себя, а, значит, – ни для кого. Средство превратилось в безликую цель, требуя все новых и новых человеческих жертв. В данном случае мы согласны с Е. Н. Трубецким, утверждавшим, что «... несоответствие между тем, что государство дает человеку, и тем, чего оно от него требует, бросается в глаза; ибо здесь ради материальной ценности приносится в жертву то, что бесконечно дороже всяких товаров, рынков и территорий. Но высшее из всех возможных зол

государственной жизни заключается вовсе не в этом несоответствии, а в присущей государству тенденции – извращать самый духовный облик человека»¹⁷⁷.

Индустриализация, однако, была не единственным крупным проектом сталинской эпохи. Пожалуй, даже в большей степени, причиной и целью огромных человеческих жертв стало этакое стремление построить государство-муравейник, тотально управляемое, где роль личности полностью определена «исторической» необходимостью и государственными потребностями. Показательно, что многие революционеры-террористы, в том числе те, о которых речь шла выше, избежав смерти в дореволюционной России, были репрессированы или казнены именно в это время. Тем самым, государство показательно завершало разрушение «мира насилия» и переходило к этапу построения «нового мира». Однако суд и казнь над террористами, делавшими в свое время революцию, не означал окончание террора как такового. Революция и террор не исчезли, но лишь поменяли цель с представителей узурпаторского имперского государства на собственных граждан.

Размышляя об эпохе и явлении сталинизма, терроре со стороны государства и удивительной рабской покорности со стороны граждан, о самом Сталине, А.О. Цапко выдвигает следующее предположение: «Возможно, это бунт посредственности, решившей отомстить за все свои нули»¹⁷⁸. Однако явление сталинизма, охватившее всю страну, невозможно объяснить бунтом одной посредственности, одного бездаря, компенсирующего свою духовную и интеллектуальную беспомощность посредством массового запугивания и насилия. Речь идет, на самом деле, о ситуации, во многом predetermined многовековой историей подавления личной свободы человека, о бунте многих посредственностей.

¹⁷⁷ Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М.: Республика, 1994. С. 29.

¹⁷⁸ Цапко А. О. О зонах, закрытых для мысли // Суровая драма народа: ученые и публицисты о природе сталинизма. М.: Политиздат, 1989. С. 254.

Круговая порука, порабощение личности в коллективном начале, ведущее к нравственному и духовному слому, рабскому смирению, можно обнаружить в системе допросов, применявшихся МГБ к подследственным и арестованным. Я. Л. Рапопорт, проходивший как один из участников «дела врачей», среди методов допросов и давления на поведение заключенного называет следующий: следователь, предлагая «выдать» своих сообщников (в случае «дела врачей» оклеветать), ссылаясь как на аргумент на то, что остальные «участники» преступления уже дали показания против Рапопорта¹⁷⁹. В данном случае обращение к коллективному авторитету становится уловкой, направленной на подавление личной воли, призывом поступать так, как остальные, отомстить им за их показания, принять участие в коллективной вине, преступлении, ответственности и клевете. И в случае, если заключенный поддавался на такую уловку, он становился не только жертвой, но и одновременно с этим палачом для тех, против кого его уговаривали клеветать, поскольку ложное показание из чувства страха или мести могло привести к насилию по отношению к другому невинному человеку. Система, основанная на терроре и насилиии, предлагала своим жертвам поиграть в жертвователей, не исключая их при этом из положения жертвы. Заключенный в таком случае становился и жертвователем, и жертвой. В жертву приносили его, он приносил в жертву себя и других, но получателем жертвы, ее конечной целью всегда оставалась безликая, бесчеловечная система насилия и взаимного истребления, которую невозможно отождествить лишь с личностью Сталина, либо любого другого тирана.

В системе сталинизма, как, пожалуй, в любой тоталитарной системе, устроенной по принципу круговой поруки и подчинения личного начала безличному, все ее участники являются одновременно и жертвами, и палачами по отношению к самим себе и остальным. И все в равной степени – рабами страстей, пороков и бесчеловечной иллюзорной системы симулякров. Лишь угол рассмотрения ситуации и расстановка акцентов иногда позволяет назвать одних

¹⁷⁹ Рапопорт Я. Л. На рубеже двух эпох. Дело врачей 1953 года. М.: Книга, 1988. С. 123.

«жертвами», а других «палачами». Как писал об этом В. Франкл: «В нравственном плане идея коллективизма приводит к понятию «коллективной вины»¹⁸⁰ Если целью самопожертвования является некто другой, а причиной – страх, то результатом, скорее всего, будет самоотчуждение и потеря собственной идентичности. Палачи, исполнив свою роль, став по каким-то причинам непригодными для дальнейшей работы, занимали место тех, кого они еще недавно пытали и казнили.

Попытка рационального объяснения подобных явлений в рамках нашего исследования неизбежно приводит к обнаружению чего-то иррационального, с трудом поддающегося словесному описанию. Получается, что терроризм и конформизм, деструктивное опротестовывание свободы других людей, с одной стороны, и рабское смирение, вплоть до утраты личности, с другой, оказываются непосредственно взаимосвязаны в обществе круговой поруки, где практикуется жертвоприношение ради внешней безликой и бесчеловечной силы. Если в древнем мире такую функцию принимали на себя многочисленные языческие боги, то в советском обществе этой силой стала социалистическая идеология, исторический прогресс, индустриализация, коллективизация и прочие члены коммунистического пантеона. Ценность абстрактных идей была объявлена выше ценности жизни настоящих людей вплоть до того, что сами жертвы репрессий теряли смысл жизни, клеветали на самих себя и своих близких, оказавшись изгнанными из общего подчинения этим идеям.

Размышляя о возможности противостояния тюремным следователям и их способам допросов и давления на заключенных, Я. Л. Рапопорт подчеркивает, что в борьбе за идею можно перенести любые ужасы тюремного режима, выстоять и не предать товарищей и родных, как это было с борцами против гестапо. Однако человек, лишенный сознания того, что его мучения и жертва могут послужить другим людям, либо некой идее, рискует оказаться сломленным: «Во имя какой

¹⁸⁰ Франкл В. Человек в поисках смысла. М.: Прогресс, 1990. С. 202.

идеи погибать? Что даст народу им же оплеванная их смерть?»¹⁸¹. Человек, оценивающий свою жизнь, соизмеряя ее со своей «пригодностью» для общего дела или идеи, превращает себя лишь в средство достижения чужих целей, отказывается от самого себя, превращает себя в вещь. При этом внешне человек может казаться самому себе и окружающим людям социально успешным и реализовавшимся: «Ценой потери своего Я такой отчаявшийся тотчас же обретает бесконечную ловкость, благодаря которой его всюду охотно принимают и он достигает успеха в мире»¹⁸². Но если та идейная или коллективная система, которой он служил, отказывается от его услуг, признает его бесполезным, человек и самого себя признает таковым и потому принимает насилие и жестокость по отношению к себе, как нечто должное.

Описывая собственный опыт тюремного заключения, без знания о том, когда и каким образом оно окончится, Я. Л. Рапопорт приходит к выводу о том, что единственным способом противостояния в такой ситуации является борьба за самого себя, свою свободу, жизнь и совесть как за самостоятельную, неуничтожимую ценность¹⁸³. Утверждение основания смысла и цели своей жизни во внешних безликих силах приводит к самоотчуждению, зависимости от этих сил, рабскому смирению; к тому, что возможно описать термином «стокгольмского синдрома», добровольному рабству. Только человек, осознающий самого себя как безусловную ценность, оказывается способным постигать такую же безусловную ценность каждой человеческой жизни и оказывать сопротивление насилию и несправедливости.

Таким образом, в сталинском тоталитаризме, массовом терроре и общественном конформизме нашла, на наш взгляд, свое продолжение идея жертвенности человеческой свободой и жизнью ради нечеловеческих, эфемерных, ценностей: грядущих потомков, светлого будущего, суда истории. Как писал об этом О. А. Цапко: «Когда жизнь превращается в ожидание грядущего конца, в

¹⁸¹ Рапопорт Я. Л. На рубеже двух эпох. Дело врачей 1953 года. М.: Книга, 1988. С. 125.

¹⁸² Кьеркегор С. Болезнь к смерти. М.: Академический проект, 2012. С. 51.

¹⁸³ Рапопорт Я. Л. На рубеже двух эпох. Дело врачей 1953 года. М.: Книга, 1988. С. 126.

служение вынесенной вперед, за рамки настоящего «великой цели», то избежать аморализма практически невозможно»¹⁸⁴.

Восторжествовавший этатизм, изначально мыслившийся революционерами-романтиками как общество равенства и братства, народного единства и коллективизма, превратил в своих заложников равно жертв и гонителей. Избегание личной ответственности, уход от личной свободы к растворению во внешнем безликом начале, рабское смирение вплоть до добровольного отказа от ценности собственной жизни и своих мыслей – вот те немногие последствия революционной волны террора, деструктивного протеста, дошедшего до отрицания человеческой жизни и его свободы ради торжества идей революции, свободы, равенства и братства.

Однако рабское смирение и деструктивный протест проявляются не только в социалистической системе с командно-плановой экономикой (в чем советский социализм неоднократно обвиняли западные мыслители, в частности, Ф. Хайек и К. Р. Поппер), но и в капиталистической системе с рыночной экономикой и развитой культурой потребления. Сам Хайек, называвший социализм и плановую экономику дорогой к рабству, считал спасительным освобождением подчинение человеку рынку: «Надо понять, что мы подчиняемся либо безличным законам рынка, либо диктатуре какой-то группы лиц; третьей возможности нет. И те, кто способствует отказу от первого пути, сознательно или неосознанно толкают нас на второй»¹⁸⁵. Репрессивную роль идей «революции» и «свободы» принимают безликие силы «рынка» и «капитала». Отличие, на наш взгляд, невелико. Возможно, капитализм несколько честнее, поскольку напрямую заявляет человеку о том, что он товар и что иначе быть не может. Отношение к рынку, как к новому божеству, требующему жертв, отмечает и С. Жижек: «...на рынок все чаще ссылаются как на мифическое существо, которое реагирует, предупреждает, сообщает свое мнение и т.д., вплоть до того, что оно просит жертв, подобно

¹⁸⁴ Цапко А. О. О зонах, закрытых для мысли // Суровая драма народа: ученые и публицисты о природе сталинизма. М.: Политиздат, 1989. С. 234.

¹⁸⁵ Хайек Ф. Дорога к рабству. М.: АСТ: Астрель, 2010. С. 270.

древним языческим богам»¹⁸⁶. Успешность собственной продажности капитализм возлагает целиком на человека. Указывая на зависимость человека от общества спектакля, Ги Дебор писал об этом так: «Овеществленный человек выставляет напоказ доказательство интимной связи с товаром. Как в экстазах конвульсионеров или восторгах чудесноисцеленных религиозного фетишизма былых времен, фетишизм товарный доходит до состояний лихорадки. Единственное потребление, что еще выражается здесь, есть фундаментальное потребление подчинения»¹⁸⁷.

Тот, кто не хочет или не может становиться товаром, превращается в бракованный и некачественный товар, непригодный к использованию. Выбор собственной роли в рыночной системе находится между возможностью быть товаром, либо быть плохим товаром. Чтобы стать конкурентоспособным товаром на рынке, необходимо постоянно совершенствовать себя, однако не в философском смысле, где совершенствование необходимо связано с личными духовными потребностями и возможностями, а в рыночном, где спрос формирует предложение и человек-товар вынужден в поиске самоидентификации определять себя в соответствии с требованиями рынка в конкретной ситуации.

Одним из репрессивных инструментов рыночной культуры потребления является мода, определяющая выбор человека ограниченным количеством одобряемых большинством людей вариантов, как внешнего образа, так и поведения. Человек, не соответствующий модным требованиям, подвергается осмеянию, общественному осуждению, рискует быть не воспринятым всерьез. Мода распространяется не только на одежду, но и на его тело. Формируемое рекламными образами, тело вынуждено как можно дольше сохранять молодость и сексуальную привлекательность. Гонка за молодостью, поддержание своего тела в рамках стандартов требует, по мнению Ж. Бодрийера, от человека, решившегося

¹⁸⁶ Жижек С. Год невозможного. Искусство мечтать опасно. М.: Европа, 2012. С. 177.

¹⁸⁷ Дебор Г. Общество спектакля. М.: «Логос» 1999. С. 68.

идти по этому пути, настоящей аскезы и самоистязания¹⁸⁸. Другим символом принудительного выражения получения наслаждения от жизни, согласно Бодрийяру, является загар: «Фактически навязчивость загара, озадачивающая подвижность, в силу которой туристы «делают» Италию, Испанию и музеи, гимнастика и обязательная обнаженность под неизбежным солнцем, и особенно улыбка и неуклонная радость жизни, – все свидетельствует о полной подчиненности принципам долга, жертвы и аскезы»¹⁸⁹. Культ здорового, спортивного тела требует не только жертв физическими усилиями и свободным временем, но и значительными денежными вложениями. Целая индустрия, включающая в себя спортивные заведения, солярии, косметические и медицинские программы омоложения, в том числе пластическую хирургию призвана продлить молодость человека, исправить имеющиеся у него особенности, не соответствующие стандартам глянцевого журналов. Таким образом, капитал требует для своего постоянного роста постоянного потребления. В этом случае именно предложение формирует спрос. Глянцевые журналы и реклама декларируют, чего именно хотят покупатели, формулируют их желание. Возбуждение желания потреблять происходит по принципу механизма «миметического желания» и зависти, описанного Р. Жираром¹⁹⁰. Рыночная культура создает абсурдный круг с многочисленным количеством жертв ради чего-то безликого и по сути безымянного. Производители, стремящиеся получить капитал, посредством образов удовольствия и наслаждения вызывают желание потребителей. Потребители ради соответствия этим образам не щадят себя, свое тело, время и деньги. Однако сами производители, получающие прибыль, также являются потребителями и свой капитал тратят на другие цели. Бесконечный и бессмысленный круговорот потребления и капитала ради самого потребления и капитала. При этом иллюзорные цели такого потребления: наслаждение, успех и

¹⁸⁸ Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры. М.: Культурная революция; Республика, 2006. С. 184.

¹⁸⁹ Там же, с. 199.

¹⁹⁰ Жирар Р. Критика из подполья. М.: Новое литературное обозрение, 2012. С. 12.

молодость так и остаются недостижимыми. Чтобы стать успешным товаром, человек должен много потреблять, а чтобы потреблять еще больше и более качественные товары, нужно улучшить себя как товар.

Помимо строгих указаний о том, как выглядеть, человеку, желающему стать успешным товаром на рынке, помогут вести и подавать себя соответствующим образом. В век создания крупных корпораций возникла потребность разработки общего свода правил поведения для сотрудников, целью которого является более слаженная работа для достижения более высоких результатов. Именно во многом благодаря этому запросу возникло такое этическое понятие, как «корпоративная культура», требующая от сотрудников лояльности компании, а также единства и сплоченности в своих действиях. Подобная стратегия не нова и имеет корни во всех культурах, построенных по принципу круговой поруки и подчинения личного начала безличному. В данном случае безликой абстрактной целью, «во имя» и «ради» которой необходимо спланировать и приносить жертвы является компания, с ее миссией, целями, ценностями и имиджем. Однако ценности корпоративной культуры, ориентированные на сплочение и формирование командного духа, обнаруживают внутреннее противоречие в конкуренции и соревновательности. Именно эта корпоративная культура единообразия и подавления личного начала в человеке послужила основанием для образа т.н. «офисного планктона», «офисных хомяков», – то есть людей, настолько незначительных по своей роли и функциям, что их вполне можно сравнивать с маленькими и слабыми животными. В случае с «планктоном» к этим характеристикам добавляется принципиальная неразличимость и пассивность, поскольку планктон передвигается водой, т.е. «плывет по течению». Однако такое конформное сообщество, основанное на неразличимости, на отчуждении от личного начала, способно воспроизводить внутри себя и древнюю форму насилия: ритуал козлоотпущения, так называемый «моббинг». Коллективная травля какого-либо одного (или группы) сотрудников осуществляется большей группой сотрудников, как правило с ведома, если не с указания руководства. Травля может осуществляться в форме оглашения конфиденциальной

информации о человеке, намеренной клевете и роспуске слухов, перекладывании ответственности, принуждении человека исполнять то, что не входит в его трудовые обязанности, мелкой кражи, личных оскорблений и т.п. Моббинг существенно нарушает трудоспособность жертвы, а также грозит ей нервным срывом и депрессией. Причиной моббинга может стать любая личностная черта человека, отличающая его от большинства коллег: красота и уродство, высокий и низкий уровень интеллекта, трудоспособность или лень, успешность или неуспешность.

Подобное явление не является порождением исключительно современной культуры. Коллективные гонения козла отпущения, унижение и насилие, как показывают многочисленные исторические примеры, всегда были очень популярной практикой в обществах круговой поруки, в обществах, где ценностью объявлялось единство и одинаковость, а инаковость считалась опасной. Практика козлоотпущения позволяет людям, принадлежащим к такому сообществу, объединившимся в неразличимую толпу («mob» в переводе с английского означает именно толпу), укрепить отношения между собой посредством жертвоприношения. Намеренно избегая отличий между друг другом, всячески стирая их, члены такого общества все же продолжают поиски отличий для того, чтобы определить себя через их отрицание по принципу: «Это – не мы», «это – не я». Поиск отличающегося чужака и его уничтожение необходимы для поддержания коллективной обезличенной идентичности. Вместо обретения собственной идентичности посредством личного свободного выбора «Я – это...», обезличенная толпа предпочитает метод насильственного отрицания, опротестовывая свободу другого и его право на отличие. Именно в стирании ценности уникальности и особенности каждого человека Х. Арендт видела истоки тоталитарных режимов: «Тотальное господство, которое стремится привести бесконечное множество весьма разных человеческих существ к одному знаменателю, возможно только в том случае, если любого и каждого человека удастся свести к некой никогда не изменяющейся, тождественной самой себе

совокупности реакций и при этом каждую такую совокупность реакций можно будет наобум заменить любой другой»¹⁹¹.

Массовая культура, обезличивающая человека, превращающая его в вещь, порождает свою оппозицию, которая вместо нарушения границ, напротив, ищет и создает новые искусственные границы для своих участников. В этой связи можно объяснить появление многочисленных субкультур, члены которых в радикальном стремлении к уникальности и неповторимости любой ценой нередко обращаются к протестному эпатажу, как во внешнем образе, так и в поведении. Однако нарочитое стремление к шокирующему эпатажу лишь утверждает подобных людей в статусе товара, стремящегося к тому, чтобы на него обратили внимание. Визуальный эпатаж в обществе потребления может выражаться посредством изменения цвета волос в неестественные цвета, татуировок, пирсинга, шрамирования и т.п. Визуальный эпатаж, целью которого является протест против всеобщего уравнивания людей в культуре потребления, оборачивается не обретением новой свободы, а добровольным заключением своего тела в искусственные границы. Визуальный протест далеко не всегда сопровождается этическим. В выборе собственного поведения такой человек может оставаться нравственным конформистом, совершающим те или иные поступки, ориентируясь не на личные ценности и мировоззрение, а на моду, принятую в той субкультуре, к которой он считает себя причастным. Чувствуя коллективную обезличенность и пытаясь ей противостоять, он строит свою идентичность не в поиске себя, а в простом отрицании того, что является общераспространенным. Н. Елизаров, анализируя субкультуру хипстеров и феномен массовой неприязни по отношению к ним, утверждает, что хипстер – это «универсальный чужой», именно тот человек, который, нарочно избегает любой идентификации. В качестве примера Елизаров приводит личный опыт: «выбирая, что читать и что слушать, я взвешивал не только свой субъективный интерес, но и то, насколько

¹⁹¹ Арендт Х. Истоки тоталитаризма. М.: ЦетрКом, 1996. С. 568.

это не популярно»¹⁹². Подобный выбор оказывается также несвободным. Человек, совершающий его намеренно, не освобождается от мнения и выбора большинства людей, он подчиняется ему со знаком минус.

Еще одним способом протеста давлению со стороны обезличивающей системы является наркотический эскапизм, отрицающий не только социальные, но и физические ограничения этого мира, предлагая взамен нечто совершенно новое и небывалое, своего рода путешествие в «страну чудес», «расширение» сознания. Однако в попытках избежать тюрьмы одной системы, такие бунтари, как правило, попадают в рабскую зависимость от другой. В обмен на рабство у иллюзии человек жертвует не только материальными средствами, но собственной свободой и жизнью. Наркотический протест, который может поначалу казаться ему праздником расточительности, освобождающим от оков и условностей обыденности, вскоре порабощает его интеллектуальные способности и волю.

Более радикальным отрицанием системы обезличивания, порожденным ею же, является экстремизм и терроризм, подразумевающий не только символическое отрицание чужого, но и его уничтожение. Большинство террористических мировоззрений действуют по логике, вскрытой Ж. Бодрийяром: «Бросить системе такой вызов, на который она не сможет ответить ничем кроме своей гибели и крушения. Ведь никому, даже системе, не уклониться от символической обязанности, и такая ловушка – единственный шанс ее катастрофы»¹⁹³. Такое рассуждение основано на заблуждении о возможности товарного обмена человеческими жизнями и непосредственно связана с воспроизведением ритуала козлоотпущения, принесения личного начала в пользу безличного. Это мировоззренческое основание является общим для террористических деятелей и организаций разного толка.

¹⁹² Елизаров Н. Образ врага. Диалектика хипстера // URL: http://old.looo.ch/2012-03/754-image_of_enemy (дата обращения 08.09.2015).

¹⁹³ Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М.: «Добросвет», издательство «КДУ», 2013. С. 99.

Осознавая границы, которые накладывает окружающая социальная среда на человека, испытывая разочарование и неудовлетворенность от этого, террористы не находят иного метода «освобождения», помимо непосредственного насильственного разрушения этой среды. Полагая некую религиозную или философскую идею спасительной, они готовы принести ради нее любые человеческие жертвы. При этом, такой деструктивный протест, обрушивающийся на других невинных людей, которых террористы считают возможным принести в жертву, является проявлением рабского смирения. Террорист буквально одержим, захвачен некой идеей, теряя себя и растворяясь в ней, отдавая свое личное начало безличной силе. Он становится рабом этой разрушительной идеи.

Теодор Качинский, известный как Унабомбер, в манифесте, объясняющем предпосылки его насилия, утверждает, что «...сегодняшний мир сходит с ума. Такое положение вещей не нормально для человеческого общества»¹⁹⁴. Безумие и ненормальность современного мира Качинский обнаруживает во всех видах деятельности, не связанных с удовлетворением первичных потребностей: в науке, искусстве, развлечениях и т.п. Будущее видится ему техническим гетто, а идеал – в устройстве первобытного общества. Качинский считал свои идеалы и страхи достаточным основанием для того, чтобы рассылать бомбы профессорам технических вузов, то есть, именно тем, кто, по его мнению, способствует разрушению и деградации мира.

В поступках Качинского прослеживается свойственный деструктивному протесту поиск виноватых, возложение на них ответственности и наказания, то есть, поиск «козла отпущения». Качинский, сознавая возможные и действительные опасности, которые несет вместе с собой техническое развитие (уничтожение природы, преобладание суррогатных потребностей и порабощение человека ими, постоянный стресс и т.п.), считает, что единственно возможным способом решения этих проблем является радикальный насильственный «возврат» человечества в прошлое. Утверждая подлинность т.н. «естественного»,

¹⁹⁴ Качинский Т. Манифест Унабомбера. СПб.: Революция, 2006. С. 42.

природного состояния человека, ориентированного на удовлетворение первичных потребностей, Качинский в то же время считает, что современное искусственное состояние его порабощает. И именно в этом пункте рассуждения Качинского кроется, на наш взгляд, противоречие. Унабомбер исходит из посылки о том, что для человека существует некоторое «естественное» состояние и именно оно является правильным и желательным для наиболее гармоничного существования нашего вида. Это состояние подразумевает минимум технических средств и характеризует жизнь человека исключительно как природного существа, то есть, как животного. Однако Унабомбер словно забывает о том, что поглощенность человека удовлетворением исключительно первичных потребностей также не сулит свободы. Напротив, сведение жизненного процесса исключительно к животному состоянию дегуманизирует человека, лишает его специфически видовых черт. Ориентация поведения на удовлетворение первичных потребностей затягивает человека в ловушку строгого биологического детерминизма, где нет места ни этике, ни философии, ни свободе. Обвиняя современную культуру в стремлении к тотальному господству над человеком посредством создания искусственных, суррогатных ценностей, Качинский либо не задумывается, либо намеренно умалчивает о том, что контроль и манипуляция людьми в большей степени возможна именно в сообществе, где основной ценностью являются биологические потребности. Если от искусственных потребностей, кем бы они ни были созданы и как бы активно ни навязывались, человек может сознательно отказаться, распознав их как ненужное и лишнее в его жизни, то от удовлетворения естественных потребностей отказаться намного сложнее. Помимо этого, Унабомбер не учитывает того, что развитие науки, техники и искусства, которые, по его мнению, порабощают человека, напротив, происходило именно как стремление к освобождению от гнета естественных потребностей.

Совершая ряд ошибок, Качинский не увидел другого способа протеста против неудовлетворяющих его условий среды, кроме как убийства людей, так или иначе связанных с наукой и техникой.

Действительно, пытаясь разрушить «клетку», которая, по мнению террористов, насильственно ограничивает их свободу, они склонны переносить свою агрессию на живых людей, которые не имеют непосредственного отношения к существованию и деятельности той системы, борцами с которой себя считают. В итоге страдают и умирают невинные люди. Сама система, против которой сражались террористы, остается незыблемой. Террористические гекатомбы во имя какой бы то ни было идеи, постоянный поиск «козлов отпущения», создание и культивирование образа врага, наделяемого всеми возможными отрицательными качествами, свидетельствуют не о силе, а о слабости, несамостоятельности и инфантильности такой мировоззренческой позиции. Подобный деструктивный протест не способен решить проблему, против которой он обращен. Напротив, он способствует возникновению порочного круга насилия и рабства.

Подводя итоги данного параграфа, мы приходим к выводу о диалектическом синтезе таких форм смирения и протеста, которые были названы нами ранее рабским смирением и деструктивным протестом, посредством жертвоприношения, основанного на отчуждении личного начала в пользу безличного, превращении самого себя и другого лишь в средство достижения некой цели. Эти формы жертвоприношения, представленные в известном с древности ритуале козлоотпущения, предполагают определение жизни человека, его мировоззрения и поступков исключительно внешней средой, внешними условиями, представленными в образах другого человека, семьи, рода, коллектива, государства, корпорации, рынка и т.п. Подобные формы жертвоприношения приняты в сообществах, основанных на принципе круговой поруки. Поскольку жизнь отдельного человека превращается в ничто по сравнению с некой большой отвлеченной идеей, а он сам становится лишь средством ее достижения, то это подразумевает отсутствие или подавление у него каких-либо личных этических свобод. У такого человека нет личной совести, личной ответственности, личной вины, личной свободы, личных решений и личных поступков. Так или иначе, его жизнь определена ситуацией, временем,

другими людьми и т. д. Он совершает только те поступки, одобряемые его ближайшей социальной средой. Он стыдится только тех поступков, которые эта среда осуждает. Избегание личной ответственности ведет к тому, что вина за несовершенство мира, какие-либо неблагоприятные условия, возлагается на настоящих живых людей, которые превращаются в козлов отпущения и против которых начинается травля, нередко приводящая к их символическому или реальному уничтожению. Насилие, разрушительное опротестовывание свободы другого, является свидетельством отсутствия личной внутренней свободы, духовного рабства, которое требует постоянного разрушения чужих границ для самоутверждения, однако превращается лишь в замкнутый порочный круг, в погоню за иллюзией, требующей все новых и новых человеческих жертв.

В то же время, деструктивное рабское смирение неизбежно требует новых жертв, чтобы сохранить и поддержать собственное существование, спокойствие и самоидентичность. Конформист и конформное сообщество, не имея смелости и силы к самореализации, к проявлению самостоятельности и обретению собственной самости, вынуждены постоянно искать реального или вымышленного врага. Насилие человека, одержимого какой-либо страстью, попавшего в зависимость, нередко обращается против самого себя. В жертву потребности, захватившей и поработившей волю человека, могут быть принесены все остальные стороны его личности. Иначе говоря, человек в таком случае жертвует своей целостностью ради частного желания, которое он по какой-либо причине абсолютизирует. В жертву страсти, возведенной в абсолют, будь то жажда богатства, власти, общественного одобрения, болезненная одержимость алкоголем или наркотиками, приносится как сама личность во всей ее целостности и многогранности, так и другие люди, вместе с их интересами и жизнями. Деструктивное рабское смирение, превращающее человека в средство достижения какой-либо цели, оборачивается насилием, разрушением и террором, как по отношению к личности, попавшей в такое рабство, так и по отношению к окружающим ее людям. Деструктивный протест, насильственное разрушение свободы и жизни другого человека, превращение его в средство достижения

собственных интересов и целей, какими бы «великими» они не считались, свидетельствует о внутренней несвободе и несамостоятельности, о духовном и нравственном рабстве.

§ 2. Аскетическое смирение и конструктивный протест

Рассмотрев в предыдущем параграфе синтез рабского смирения и деструктивного протеста посредством превращения себя и других людей в средство жертвоприношения, в данном параграфе мы обратимся к таким формам смирения как аскетическое смирение и конструктивный протест.

Аскетика в ее первоначальном понимании как набор духовных упражнений для самосовершенствования имеет глубокие корни в античной философской традиции. Одной из целей аскетики античной философии было обладание собой. Что подразумевало, в первую очередь, умение отстоять себя в борьбе со страстями, «... те философы, которые стремились добиться более высокого совершенства, не довольствовались тем, чтобы затаившись в каком-нибудь укрытии, ждать невзгод судьбы, а опасаясь, чтобы они не застали их неподготовленными и непривычными к борьбе, шли им навстречу и намеренно подвергали себя всяким трудным испытаниям»¹⁹⁵.

Большое влияние на понимание философии как аскезы оказал Сократ. Философия Сократа сочетала логику и этику. Верное рассуждение, по мнению Сократа, неизбежно влечет верное поведение. Разумный человек добродетелен, он не может совершать зло. Именно поэтому философия Сократа воплотилась не в текстах, а в его образе жизни и поступках.

Одним из первых требований этики Сократа, имеющей основание в познании, являлось признание своего незнания, «я знаю, что ничего не знаю». Только смирение с собственной ограниченностью, по мнению Сократа, могло стать предпосылкой для дальнейшего познания. Такая установка помогала выйти за пределы очевидности, мнимой доступности знания и начать подлинное познание. Этот способ познания Сократ называл майевтикой, сравнивая процесс

¹⁹⁵ Монтень М. Опыты. Избранные главы. М.: Правда, 1991. С. 190.

возникновения мысли с родовспоможением. В выбранном Сократом образе общения с афинянами присутствует как искреннее стремление к познанию, так и ирония. Сократ говорит о себе: «... я – тот смешной врач, который, врачую болезнь, только усиливает ее»¹⁹⁶. С. Ф. Денисов пишет по этому поводу: «Сократ притворяется, т.е. иронизирует, что он де «смешон», «понятия не имеет о том, как надлежит строить похвальную речь», что он «слишком самонадеян», и, вообще, мудрость его «ненадежная, плохонькая, похожая на сон». И оратор он никудышный. Но на самом деле Сократ – прекрасный оратор...»¹⁹⁷. Сократ разоблачает заблуждение софистов. И в этом разоблачении – протест Сократа против всеобщего логического и этического заблуждения, против общественного устройства, которое возвело ошибку в закон и стало безнравственным.

Какова была сила протеста Сократа, можно понять, исходя из гонений, которым он подвергся, суду над ним и казни. Философия Сократа, судя по всему, действительно представляла опасность для господствующего мировоззрения и грозила его устоям. При этом Сократ, воплощая свою философию в поступках, добровольно жертвовал собой, позволял избивать себя па рынках и площадях, подвергался осмеянию и принял смертную казнь¹⁹⁸.

Обнаруживая в поведении Сократа смирение, протест и жертвоприношение, можно заключить, что его смирение и протест не являются деструктивными, а в своем самопожертвовании он не теряет себя, но обретает. Сократ свободен в своем смирении, он принимает его не из страха или неизбежной необходимости. Платон, продолжая идеи Сократа и вкладывая в речь Сократа-персонажа свои мысли, считает подобную аскетику необходимым подчинением низменного начала души возвышенному, а ее отсутствие, согласно Платону, сродни разрушению личности, «...внести справедливость в душу означает установить там

¹⁹⁶ Платон. Протагор, или Софисты // Платон. Полное собрание сочинений в 1 т. М.: АЛЬФА-КНИГА, 2013. С. 597.

¹⁹⁷ Денисов С. Ф. История и философия науки: учеб. пособие. Ч. 3. Сциентизм – антисциентизм – околонучное знание. Омск: Изд-во ОмГПУ, 2014. С. 134.

¹⁹⁸ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1986. С. 99.

естественные отношения владычества и подвластности ее начал, а внести несправедливость – значит установить там господство одного начала над другим или подчинение одного другому вопреки природе»¹⁹⁹.

Протест Сократа не превращает других людей в средство. Задавая вопросы в диалоге с другим человеком, Сократ раскрывает для собеседника поле познавательных и нравственных возможностей, выводит его за пределы очевидности. Однако одно только напоминание о подлинной свободе скандализирует афинское общество: гораздо удобнее понимать свободу по афинским обычаям как статус свободнорожденных граждан, время от времени распределяющих между собой звания и должности по жребию. На примере столкновения между Сократом и афинянами можно обнаружить противоположные формы смирения и протеста в их диалектическом синтезе. Смирение и протест Сократа конструктивны, он упражняет себя духовно и интеллектуально, а его протест – борьба с заблуждением за свободу истины и справедливости. Он приносит себя в жертву, не превращая ни себя, ни других в средство, но только в цель. Диалог для него не способ унижить человека, а попытка помочь ему. Принимая смерть от афинского суда, Сократ следует своей философии, сохраняя верность себе и своим ценностям. В философии и жизненном пути Сократа можно обнаружить синтез смирения и протеста, воплощенный в самопожертвовании.

Диалектический синтез смирения и протеста в философии Сократа унаследовала философия многих его последователей, в частности, школы киников. Приняв за идеал образ жизни собаки, животного непротивительного, храброго и дружелюбного, Антисфен считал необходимым приблизиться к нему: отказаться от излишеств, быть смелым, всегда уметь постоять за себя и свои ценности, а также, подобно собаке, быть верным, преданным и благодарным друзьям. Иронично и в то же время совершенно серьезно звучит название

¹⁹⁹ Платон. Государство // Платон. Избранное. М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2007. С. 181.

нравственного идеала киников, которое Антисфен применял к самому себе – «истинный пес»²⁰⁰.

Философия киников, направленная на практическую этику, большое внимание уделяла аскетике как способу владения собой. Так, Диоген Лаэртский сообщал о Диогене Синопском, который, увидев, как мальчик набирает воду лишь в ладони, разбил свою глиняную чашку, воскликнув: «Мальчишка превзошел меня в простоте жизни»²⁰¹. Отказ от излишеств носил в среде киников соревновательный характер: кто сумеет отказаться от большего и вынести это? При этом, подобное соревнование имело глубокий смысл: это своего рода исследование истинно человеческого облика и поведения.

Помимо самоограничения в материальных средствах и отказе от ненужных, избыточных вещей, мировоззрение кинизма предполагало также отказ от общественного положения. Семья, город, государство, – все эти человеческие объединения, по мнению киников, являлись излишними и сковывали свободу человека, и потому философу следовало поддерживать автаркию.

Однако аскетика киников включала не только смирение, но и протест против общественных условностей, которые, по мнению киников, только закабалили человека. Киники протестовали посредством эпатажного маргинального поведения, нацеленного на отрицание распространенных, но никчемных, по их мнению, правил поведения. По словам Татьяны Горичевой, «Цинизму общественной жизни противопоставляют индивидуальный кинический протест»²⁰². Диоген Синопский, чей образ жизни стал воплощением кинической философии, жил в пифосе, просил подавания у статуй и искал человека днем с фонарем²⁰³, чем опровергал власть очевидного. Однако подобный протест содержит философское вопрошание о подлинной ценности того, что опровергал

²⁰⁰ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1986. С. 218.

²⁰¹ Там же, с. 225.

²⁰² Горичева Т. М. Цинизм, юродство и святость // Горичева Т. М. Православие и постмодернизм. Л.: Издательство Ленинградского университета, 1991. С. 45.

²⁰³ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1986. С. 227.

Диоген и о способности его оппонентов к обоснованию своих убеждений. Так, например, когда Диоген пришел на урок к Анаксимену Лампсакскому, то сел в дальних рядах, достал из сумки соленую рыбу и стал держать ее над головой. Вскоре к нему повернулись все присутствовавшие, выступающего никто не слушал. После того, как Анаксимен обвинил Диогена в том, что тот сорвал ему урок, Диоген ответил, что такой урок ничего не стоит, если его можно сорвать с помощью рыбы²⁰⁴. Доводя ситуацию до бессмыслицы, Диоген Синопский обличал общественные устои, обнажая подлинные причины и содержание человеческих поступков, занимаясь тем, что когда-то предрек ему оракул, – переоценкой ценностей. Его в буквальном смысле «вызывающие» поступки именно вызывали, призывали задуматься о сути и смысле того или иного явления. Поиски человека с фонарем вызывали вопрос и поиск ответа о том, кто является человеком и почему Диоген его ищет; объявляя себя гражданином мира²⁰⁵, Диоген ставил вопрос о том, чем являются государственные границы, каково их культурное значение и о том, насколько они необходимы и т. п.

Протест киников и, в частности, Диогена Синопского был не покушением на чужую свободу, а жестом-вопросом, своего рода сократовской майевтикой, выраженной в поступке. Сочетая аскетическое смирение и конструктивный протест, киники совершали и самопожертвование, добровольно подвергаясь осмеянию и побоям. Следуя собачьему образу жизни, киники принимали гонение как необходимое следствие своих поступков и мировоззрения. При этом изгнание и даже рабство не воспринимались ими как что-то опасное. Напротив, оказавшись в рабстве, на невольничьем рынке, Диоген на вопрос покупателей о том, что он умеет, отвечал: «властвовать людьми»²⁰⁶. Социальное рабство в философии киников не было тождественно рабству духовному и нравственному. Киники использовали смирение и протест для освобождения от различных зависимостей и обретения подлинно человеческого.

²⁰⁴ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1986. С. 232.

²⁰⁵ Там же, с. 233.

²⁰⁶ Там же, с. 223.

Стоическая традиция, наследуя идеям Сократа и киников, утверждала в качестве наилучшего образа жизни для человека согласие с природой. Этика стоиков предполагала добровольное самоограничение человека, который не должен в своей повседневной жизни желать и использовать больше того, что необходимо для жизни. Ограничив взаимодействие с окружающим миром лишь необходимым, стоическая мысль призывала человека обратиться к самому себе. Я, собственная душа, личность, – главное действующее лицо стоической философии. Поэтому изменять следует не окружающий мир, а собственную душу, что требует постоянной работы. Силами, против которых человек должен протестовать, стоики полагали страсти души. А именно те его стремления и желания, которые выходят за пределы необходимого для жизни и грозят поглотить его разум, волю и чувства. Среди страстей (аффектов), порабащающих человека, стоики называли удовольствие, отвращение, вожделение и страх. Бороться же с ними следует при помощи верного суждения. Размышление и суждение в философии стоиков стало, с одной стороны, набором духовных и нравственных упражнений, аскезой, а с другой стороны, – оружием против страстей и заблуждений. Самопожертвование, которое совершал стоик, оказываясь от материальных и социальных благ, развлечений и удовольствий, он совершает не для некой отвлеченной идеи, не для большого другого в образе государства, коллектива, рода, семьи и т.п., а, прежде всего, для самого себя, для освобождения своей души и разума. Смирение, протест и жертвоприношение в мировоззрении стоиков в качестве цели имеют самого человека и его духовное благо. Духовные практики стоической школы направлены не на поглощение человека неким безличным началом или его самоотдачу чему-то внешнему, а на обретение и сохранение самого себя, борьбу за собственную личность. Принимая аскетическое смирение и протестуя против собственных страстей и пороков, стоик приносит в жертву только самого себя (ни в коем случае не других людей), чтобы отринув лишнее в себе, обрести себя подлинного.

Тогда как античная философия в практиках смирения, протеста и самопожертвования стремилась к обладанию человеком самим собой,

мировоззрение и этика христианства уже не просто указывали на необходимость защищать себя, но и настойчиво призывали идти дальше, вырываться за пределы самозащиты и предпринимать действия для спасения и преображения человека. Христианство утвердило бессмертие человеческой души. В этой связи, в христианстве смирение, протест и самопожертвование приобретают еще большее значение. Это уже не только духовная гимнастика, поддержание здорового духа в здоровом теле, но и неустанная борьба со смертью и дьяволом за спасение и вечную жизнь. Христианство обостряет восприятие тех проблем, на которые обращали внимание античные философы и бьет тревогу, призывая человечество к спасению. Личный пример спасения и воскресения посредством смирения и протеста являет людям сам Бог, Иисус Христос.

Смирение, которое Христос явил своей жизнью, в последующем христианстве – одна из основных добродетелей. Христианское смирение требует труда и постоянного волевого усилия над собственными помыслами и поведением. Смирение необходимо проявлять как в следовании определенному порядку в организации личной повседневной жизни, предполагающему ряд предписаний и ограничений в молитве, приеме пищи, и т. п., так и по отношению к другим людям. Совершенными, почти невыполнимыми для человека, являются заповеди о любви к ближнему и о прощении врагов. Однако христианская традиция настаивает на необходимости максимального приближения к этим целям для предотвращения порочного круга обмена насилием, который свойственен обществам и культурам, основанным на круговой поруке.

Христианское смирение проявляется также в служении людям. Эту мысль высказывает Христос, отвечая ученикам на вопрос, кто из них после него будет «большим» над остальными апостолами: «...кто хочет между вами быть большим, да будет вам слугою; и кто хочет между вами быть первым, да будет вам рабом; так как Сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих»²⁰⁷. Величие человека в

²⁰⁷ Мф 20:28

христианстве определяется не богатством или положением в обществе, а помощью другим людям. Сам Бог властвует миром и людьми не потому, что использует все сущее по своему усмотрению, а потому, что сам служит человеку. Это новое понимание власти в христианстве как служения было в дальнейшем продолжено и развито в различных философских и художественных произведениях. Так, например, эта мысль была воплощена в романе Г. Гессе «Путешествие к земле Востока», где автор показывает, как Лео, один из низших слуг и носильщиков в Ордене, в заключении путешествия главного героя оказывается Высшим из Высших, главой Ордена и судьей: «То был Лео. В торжественном, роскошном облачении, словно папа, прошел он сквозь ряды Высших к трону... Бережно, смиренно, покорившись служению, нес он свое сверкающее достоинство, смиренно, как благочестивый папа или патриарх несет регалии своего сана»²⁰⁸. Смирение христианина, – это не покорность раба, а бремя личной ответственности и самоограничения, добровольно принятого на себя человеком, достигшего духовного господства.

Сергий Булгаков, противопоставляя христианское подвижничество революционному протесту русской интеллигенции начала XX в., также указывал на смирение, как на орудие, позволяющее трудиться над самосовершенствованием, вместо того, чтобы изображать его. С помощью христианского смирения, по мнению С. Булгакова, человек может разглядеть собственные ошибки, признать собственное несовершенство и только после этого начать работу по собственному преобразованию. Такая духовная работа является бесконечной для человека: чем больших вершин в духовном и интеллектуальном развитии он достигает, тем явственнее видит собственные несовершенства, тем больше у него появляется новых целей и способов для работы над собой.

Н. А. Бердяев, размышляя о смирении, также пришел к тому, что оно не тождественно рабской покорности и не означает легкого пути подчинения для выживания. Напротив, по мнению Н. А. Бердяева: «Смирение есть проявление

²⁰⁸ Гессе Г. Путешествие к земле Востока // Гессе Г. Нарцисс и Златоуст. Путешествие к земле Востока. М.: АСТ: Астрель, 2011. С. 339.

духовной мощи...»²⁰⁹. Христианское смирение, согласно Бердяеву, «...есть непокорность, движение по линии наибольшего сопротивления»²¹⁰ и является подлинным актом свободы, в котором человек обретает себя обновленного.

Христианское смирение подразумевает также добродетель трезвения – постоянного духовного бодрствования, внимательного и чуткого отношения к собственным помыслам и поступкам, владения собой. Трезвение – духовное упражнение, необходимое для спасения и противостояния греху и злу. Апостол Петр призывает: «Трезвитесь, бодрствуйте, потому что противник ваш диавол ходит, как рыкающий лев, ища, кого поглотить»²¹¹. Ценность трезвения неоднократно подчеркивалась последующими христианскими мыслителями. Вот, что об этом пишет святитель Игнатий Брянчанинов: «Господь заповедал нам непрестанную молитвенную бдительность над собой, называемую трезвением. Трезвение есть истинное смирение, сосредоточившее надежду свою в Боге, отрешенное от всякой самонадеянности и от надежды на людей»²¹².

Смирение в христианстве – это и отношение человека к самому себе, включающее способность довольствоваться малым, умение признавать собственные ошибки, и способ взаимодействия с окружающим миром, признание ценности этого мира и всех его составляющих, признание свободы других людей, отношение к ним, как к цели, а не средству удовлетворения своих интересов.

Однако, несмотря на призыв к смирению, постоянное упражнение в нем, доходящее, порой, до крайности необходимого для поддержания жизни и здоровья, христианство, тем не менее, предполагает постоянный внутренний протест против греха и смерти. Жизнь христианина – сражение за бессмертие. «Царство Небесное силою берется и употребляющие усилие восхищают его»²¹³. Смирение же в этой борьбе – одно из сильнейших оружий. Христианин должен

²⁰⁹ Бердяев Н. А. О назначении человека. М.: АСТ, 2010. С. 188.

²¹⁰ Там же, с. 199.

²¹¹ 1 Пет 1:8

²¹² Брянчанинов И. Приношение современному монашеству // URL:

http://azbyka.ru/otechnik/Ignatij_Brjanchaninov/prinoshenie-sovremennomu-monashestvu/2_35 (дата обращения: 24.08.2015)

²¹³ Мф 11:12

восстать против собственной греховности, а, в случае внешнего ограничения его вероисповеданию со стороны государства, общества или частных лиц, – проявить мирное неповиновение, ненасильственный протест. Проявляя смирение, христианин при этом постоянно протестует против собственного несовершенства, заблуждений, страхов и страстей. Сам Христос предстает как воин-победитель, сказавший о себе: «Я победил мир»²¹⁴. Апостол Иаков, призывая христиан смириться пред Богом, в то же время настаивает: «...противостаньте диаволу, убежит от вас»²¹⁵. Одни и те же поступки в христианстве являются одновременно смирением с волей Бога и протестом против воли дьявола.

Помимо непрерывного протеста против греха, христианское мировоззрение, включающее ветхозаветную традицию, полагает необходимым противодействие любому внешнему давлению, ограничивающему или препятствующему исповеданию своей религии. Святые и пророки в христианской традиции нередко выступают как обличители греховности общества и его руководителей и как те, кто даже под страхом смерти сохраняет стойкость и противостоит давлению общества и государства. Еще в Ветхом Завете Моисей бросил вызов власти фараона, требуя отпустить еврейский народ. При этом Моисей далеко не был уверен в успехе этого исхода, он не вполне доверял Богу, плененные евреи не верили обещаниям Моисея и многие из них считали, что Моисей ведет их на гибель, и что проще и безопаснее оставаться в плену.

Предтеча Христа, Иоанн-креститель выступал с обличениями царя Ирода и его жены Иродиады, за что и был обезглавлен. Сам Христос, в течение земной жизни был принят и осужден многими иудеями как богохульник и преступник. Библия свидетельствует, что только слух о рождении Миссии вызвал страх у Ирода, который решил, что новорожденный лишит его власти, и приказал истребить детей. В последующем проповедь Христа и апостолов во многом носила протестный, скандальный характер. Христос неоднократно опровергал авторитет законников и фарисеев. Нарушая заповедь недеяния в субботу и

²¹⁴ Ин 16:33

²¹⁵ Иак 4:7

выгоняя торговцев из храма, Христос доказывал, что иудеи, строго придерживающиеся закона, данного Моисеем, на самом деле, не поняли его, по словам Ницше: «Иисус бунтует против существующего порядка»²¹⁶.

Отвечая Синедриону на требование прекратить проповедь, апостолы отвечали: «должно повиноваться больше Богу, нежели человекам»²¹⁷. Таким образом, христианин выводится из необходимости подчинения любому начальству и власти, если это противоречит его совести. Поппер, указывая на христианскую ориентацию человека на поступки, требующие самопожертвования, а не отвлеченных рассуждений о том, как надо поступать, пишет: «... христианство в определенной степени было протестом против так называемого почитания Бога и Его слова»²¹⁸.

Возможность христианина неповиноваться власти при противоречии ее требований христианским заповедями прописана и в современной социальной концепции Русской Православной Церкви: «Во всем, что касается исключительно земного порядка вещей, православный христианин обязан повиноваться законам, независимо от того, насколько они совершенны или неудачны. Когда же исполнение требования закона угрожает вечному спасению, предполагает акт вероотступничества или совершение иного несомненного греха в отношении Бога и ближнего, христианин призывается к подвигу исповедничества ради правды Божией и спасения своей души для вечной жизни. Он должен открыто выступать законным образом против безусловного нарушения обществом или государством установлений и заповедей Божиих, а если такое законное выступление невозможно или неэффективно, занимать позицию гражданского неповиновения»²¹⁹.

²¹⁶ Ницше Ф. Антихристианин // Сумерки богов. М.: Политиздат, 1990. С. 58.

²¹⁷ Деян 5:29

²¹⁸ Поппер К. Р. Открытое общество и его враги. Т. 2. Время лжепророков: Гегель, Маркс и другие оракулы. М.: Феникс, Международный фонд «Культурная инициатива», 1992. С. 31.

²¹⁹ Основы социальной концепции Русской Православной Церкви // URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/141422.html> (дата обращения 23.12.2015).

Христианство также стало протестом против мировоззренческой системы, основанной на рабском подчинении личного начала безличному. Подчеркивая мировоззренческий протест христианства против культуры насилия, Р. Жирар называет Христа: разрушителем «любой гонительской репрезентации»²²⁰. Христос, заявляя о том, что одна душа человека стоит больше, чем вся Вселенная, действительно опротестовывает мировоззренческий принцип, повергающий личность в ничто перед выгодами общества и государства. Более того, поскольку каждый человек стоит больше, чем вся Вселенная, то становится невозможным товарный, потребительский обмен личностями. Ценность каждой человеческой души неизмерима и самостоятельна, вне зависимости от каких-либо социальных и материальных обстоятельств.

В этой связи, христианское жертвоприношение предполагает исключительно личную жертву, цель которой, – спасение души человека. Еще в Ветхом Завете утверждается, что Бог не приемлет жертвоприношений другими: «...ибо жертвы Ты не желаешь, – я дал бы ее; к всесожжению не благоволишь. Жертва Богу – дух сокрушенный; сердца сокрушенного и смиренного Ты не презришь, Боже»²²¹. В книге пророка Осии Бог говорит, что не нуждается в человеческих жертвоприношениях: «Я милости хочу, а не жертвы, и Боговедения более, нежели всесожжений»²²². Эти же слова позже произнес и Иисус Христос²²³, напоминая иудеям о том, что они их не поняли.

Аврелий Августин, размышляя о самопожертвовании и его цели в христианстве, задается вопросом: «... кто настолько безумен, что полагает, будто Бог нуждается в том, что предлагается Ему в жертвах?»²²⁴. Христианство отменяет возможность товарных отношений между Богом и человеком: невозможно искупить свой грех, принеся в жертву теленка, или возложив его на

²²⁰ Жирар Р. Козел отпущения. СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2010. С. 326.

²²¹ Пс 50:18-19

²²² Ос 6:6

²²³ Мф 9:13

²²⁴ Августин Аврелий. О граде Божьем // URL: http://azbyka.ru/otechnik/Avrelij_Avgustin/o-grade-bozhem/10_5 (дата обращения 13.07.2015).

другого человека. В грехе можно только раскаяться. Таким образом, полнота и совершенство Бога не нуждаются ни в чем от человека, и все попытки человека «откупиться» от Бога с помощью жертвоприношения, – бессмысленны.

Тем не менее, несмотря на признание того, что Бог не нуждается в жертвах, самопожертвование, выражающее одновременно наивысшую степень смирения и протеста, – одно из оснований христианства. Через такое самопожертвование человек обретает самого себя. К такому же выводу приходит и Блаженный Августин, утверждая: «...все то, в чем выражается истинное почитание Бога, полезно человеку, а не Богу»²²⁵. При этом, самопожертвование в данном случае понимается не только как жертва собственной жизнью, но и любой добровольный акт самопожертвования, совершаемый человеком в повседневной жизни.

Признание себя целью самопожертвования не является эгоизмом и не отрицает помощи другим людям. Напротив, только видя в себе цель, можно относиться также и к другим людям, признавая их самостоятельную ценность.

В истории распятия Христа мы можем обнаружить два жертвоприношения, совершающихся одновременно. Одно из них является традиционным обрядом козла отпущения, жертвой другим человеком большому другому, а другое, опровергающее первое, – самопожертвование Бога самим собой. Толпа не очищается, но оскверняется убийством Христа. Христос же через самопожертвование, возвращается к самому себе, к Богу, преодолевая человеческую смертность. Он выступает одновременно жертвователем, жертвой и целью жертвоприношения²²⁶.

Контраст традиционного козлоотпущения и самопожертвования Христа позволил Р. Жирару утверждать отрицание жертвой Христа любых других жертв. По мнению Жирара, Христос и его последователи обличили заблуждение сторонников козлоотпущения, неоднократно подтверждая невинность Христа²²⁷.

²²⁵ Августин Аврелий. О граде Божьем // URL: http://azbyka.ru/otechnik/Avrelij_Avgustin/o-grade-bozhem/10_5 (дата обращения 13.07.2015).

²²⁶ Zachhuber J. Modern Discourse on Sacrifice and its Theological Background // *Sacrifice And Modern Thought*. Oxford: Oxford university press, 2013. P. 18.

²²⁷ Жирар Р. Я вижу сатану, падающего, как молния. М.: Издательство ББИ, 2015. С. 146.

Упомянув применяемый к Христу эпитет, «Параклет», Жирар пишет о нем: «Параклет – это всеобщий ходатай, заступник всех невинных жертв, разрушитель любой гонительской репрезентации. Таким образом, он действительно есть дух истины, тот, кто рассеивает туман любой мифологии»²²⁸. Мы согласны с Жираром в том, что самопожертвование Христа разоблачает и отрицает гонительское жертвоприношение другим человеком, козлоотпущение. Оно очевидно отличается и от рабского самопожертвования, ведущему к самоотчуждению человека. Однако оно по-прежнему не отрицает, но, напротив настаивает на необходимости жертвоприношения. Помимо этого, самопожертвование Христа, исполняя сотериологическую функцию по отношению ко всему человечеству, тем не менее, не избавляет, но напротив, настаивает на необходимости самопожертвования каждого человека для спасения им своей души. Таким образом, в христианстве конструктивное аскетическое смирение и конструктивный протест синтезируются в самопожертвовании, совершаемом человеком, прежде всего, для самого себя.

Диалектический синтез смирения и протеста в самопожертвовании можно обнаружить не только в философских или религиозных концепциях, но и во всех областях человеческой деятельности.

В частности, творчество, создание нечто нового, на наш взгляд, также возможно только при осуществлении диалектического синтеза смирения и протеста в самопожертвовании. Творчество, проявляемое в любой области человеческой деятельности как новаторство, отказ от данности, усовершенствование и изменение действительности само по себе выражает протест. Человек, создающий новое, преобразует мир по своему усмотрению, не принимая его в имеющемся состоянии. Более того, творчество всегда предполагает отрицание шаблонов мышления, отказ от стереотипов, личную инаковость. Творец, так или иначе, порывает с существовавшей до него

²²⁸ Жирар Р. Козел отпущения. СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2010. С. 326

традицией в избираемой им области, отказывается от ее простого повторения, создавая свое произведение, которого раньше не было.

Обращаясь к новаторству, как к одному из основных свойств творчества, Н. А. Бердяев также подчеркивал его значение в выходе человека за пределы повседневных ограничений, опротестовании собственного несовершенства. Согласно Бердяеву: «Цель жизни есть вечное творчество, а не повиновение нормам и принципам»²²⁹. Более того, творческий разрыв человека с собственной ограниченностью Бердяев непосредственно связывал со служением человека Богу, с приобщением сотворенного существа к своему Создателю через творческий акт создания нечто из ничто.

Помимо того, что творчество является протестом ради стремления к новому и иному, его процесс сопровождается борьбой и протестом субъекта творчества, творца (художника, поэта, музыканта, режиссера и т. д.) против внутренних и внешних ограничений, препятствующих его воплощению.

Поскольку творец связан с окружающими его общественными условиями, то важным становится вопрос о влиянии этих условий на творческую деятельность и ее плоды, включая возможность цензуры и запрета тех произведений искусства, которые по каким-либо причинам считаются опасными. В связи с общественными ограничениями, творцы нередко боролись против них, отстаивая право на свободное самовыражение, порой обращаясь к эпатажным методам сопротивления.

Так, например, движение Дада изначально ставило своей целью шокирование публики и полный отказ от распространенных шаблонов. «Трусость, косность и заблуждение – вот святая троица, на которой покоятся троны всех обветшалых авторитетов. Мы – борцы за свободу. Мы освобождаемся от старого хлама предрассудков, считаем веру суеверием, а почитание страхом. Наш долг – свергнуть с постаментов идолов вчерашнего дня»²³⁰, – так обозначил

²²⁹ Бердяев Н. А. О назначении человека. М.: АСТ, 2010. С. 71.

²³⁰ Пфемферт Ф. Против авторитетов // Дадаизм в Цюрихе, Берлине, Кельне. С. 30.

основную направленность движения Дада Франц Пфемферт, подчеркивая необходимость полного отказа против стереотипов в творчестве.

Сальвадор Дали, начав свое творчество в рамках сюрреализма, очень скоро отказался от каких-либо ограничений, налагаемых на его творчество самим сюрреализмом. О себе Дали пишет, что он «...провозгласил неограниченную свободу от какого бы то ни было эстетического или морального насилия и заявил, что можно идти до конца, до самых крайних, экстремальных пределов в любом творческом эксперименте, не заботясь ни о какой последовательности или преемственности»²³¹.

Одним из ключевых аспектов творчества является проблема его понятности для публики. Действительно, проблема общественного требования к произведениям искусства и их творцам, а также свобода самовыражения художника – это не только частные случаи, присущие исключительно этой области человеческой деятельности. Это – общечеловеческая проблема взаимодействия между отдельной личностью и ее потребностями с одной стороны и вмешательством в частную жизнь со стороны сообщества с другой. При этом, исключая правовую сторону этого вопроса, когда свобода творчества одного человека так или иначе препятствует свободе других людей, вмешательство в искусство с требованием быть понятным и доступным, действительно можно назвать насилием над творчеством и творцом.

Противостояние между творцом и наблюдателями, требующими от него понятности, нередко воспроизводилось различными деятелями искусства в образе творца и толпы. Так, например, А. С. Пушкин посвящает этому явлению стихотворение, озаглавленное «Поэт и толпа». Основная тема этого стихотворения – требование людьми от поэта «пользы» и «цели»:

«И толковала чернь тупая:

«Зачем так звучно он поет?»

Напрасно ухо поражая,

²³¹ Дали С. Дневник одного гения. М.: Эксмо, 2008. С. 37.

К какой он цели нас ведет?

О чем бренчит? чему нас учит?»²³².

Позднее разрыв с привычным пониманием творчества пытались совершить и дадаисты. Причем настолько радикальным способом, что отказывались даже от привычного языка и средств творчества, доступных для понимания публики. Гуго Балль, создавший направление звуковых стихов, призывал к отказу от обычно используемых в языке слов, созвучий и предложений. По мнению Балля, использование в творчестве уже имеющихся в языке слов, – вторичное авторство, годное только для журналистов. «Мы возвращаемся к сокровенной алхимии слова, отказываемся от уже существующего слова и сохраняем таким образом для поэзии ее последнюю священную территорию»²³³.

Всеми возможными способами дадаисты подчеркивали, что необходимость быть понятым, – это насилие над художником. Зависимость же творца от признания его работ другими людьми, согласно теоретикам дадаизма, – рабство и конформизм, позиция, недостойная творца, который должен стать непримиримым борцом за свободу самовыражения. Тристан Тцара в «Манифесте Дада» утверждает, что понятное произведение искусства и требование понятности – это журналистская уловка²³⁴, в то время, как художник творит, прежде всего, для себя, а не выполняя общественный заказ.

Творчество, врываясь в бытие, открывает новую правду, приносит ее в мир и утверждает. Художественный образ в таком случае подобен слову, которое дает имя тому, что прежде не было названо. Так, например, Нэнси Дэффебах пишет о Фриде Кало, что ее творчество было подлинным переворотом в мексиканском искусстве, потому что созданные ею образы не только выражали личное, интимное, в противовес популярному в то время в Мексике культу коллективного

²³² Пушкин А. С. Поэт и толпа // Пушкин А. С. Стихотворения и сказки. Новоуральск, 2000. С. 179.

²³³ Балль Г. Кабаре Вольтер // Дадаизм в Цюрихе, Берлине, Ганновере и Кельне: тексты, иллюстрации, документы. М.: Республика, 2001. С. 106.

²³⁴ Тцара Т. Манифест Дада // Дадаизм в Цюрихе, Берлине, Ганновере и Кельне: тексты, иллюстрации, документы. М.: Республика, 2001. С. 138.

и социального, но еще и открывали женскую идентичность в искусстве, в противоположность общепринятой мужской²³⁵.

Такое противостояние художника общественному давлению, борьба за право самовоплощения, безусловно, требует личного мужества, смелости и жертвенности в готовности отстаивать свое мировоззрение.

Цель этого протеста – обретение свободы личности и творчества, выход за пределы необходимости быть понятым, за пределы цензуры искусства. Искусство и борьба за его свободу, – это, согласно теоретикам дадаизма, в конечном итоге, борьба за свое Я. Ансельм Рюст, объясняя главную цель движения Дада, утверждал: «...мы вновь оказываемся перед новой целью: наше Я является не исходным пунктом, который мы уже знаем, а будущим, к которому мы стремимся»²³⁶.

Помимо протеста против личного несовершенства и несовершенства мира, против давления общественного мнения, цензуры и любых других социальных условий, вмешивающихся и ограничивающих художника, процесс творчества требует глубокого смирения, особенно отчетливо это заметно в творчестве и судьбе признанных гениев. Лев Шестов писал по этому поводу: «Постылый, скучный, раздражающий труд – есть условие развития гения»²³⁷.

В первую очередь, это относится к подчинению художника воплощению своего замысла. Если рождение мысли, образа может происходить по вдохновению, то воплощение этого замысла требует труда. Неоднократно люди, создающие нечто новое, творящие, указывали на некую болезненную одержимость идеей, требующей реализации. Бердяев связывал муки творчества с необходимостью низведения идеи из собственно идеального мира, в котором художник ее созерцает, в мир реальный и несовершенный²³⁸.

²³⁵ Deffebach N. Frida Kahlo: Heroism of Private Life // Heroes and Hero Cults in Latin America. Austin: University of Texas Press, 2006. P. 176.

²³⁶ Рюст А. С. Макс Штирнер. Жизнь – взгляды – наследие // Дадаизм в Цюрихе, Берлине, Ганновере и Кельне: тексты, иллюстрации, документы. М.: Республика, 2001. С. 27.

²³⁷ Шестов Л. Апофеоз беспочвенности // Шестов. Л. Апофеоз беспочвенности. М.: ООО «Издательство АСТ», 2000. С. 479.

²³⁸ Бердяев Н. А. О назначении человека. М.: АСТ, 2010. С. 126.

Этого мнение разделял и Ж. Батай, который так писал о создании собственной книги: «Забота о завершении этой книги давит на меня тяжким бременем. По правде говоря, я нахожусь под ее воздействием. Даже если ничто, абсолютно ничто не отвечает той идее, что сложилась у меня относительно необходимых собеседников (или читателей), сама идея будет действовать во мне. Я настолько тесно с ней сжился, что у меня легче отнять ногу, чем ее»²³⁹.

Помимо смирения с необходимостью воплощения, замысла, творчество также требует от своего субъекта трудовой дисциплины. Об этом писал Р. Брэдбери, рассказывая о своем опыте: «Писатель должен работать так много и долго, чтобы его разум жил как бы сам по себе – в кончиках пальцев»²⁴⁰.

Воплощение замысла творца требует постоянного протеста против собственной лени, неблагоприятных условий и в то же время является воплощением смирения: аскезы и послушания, следования долгу воплощения, труда и самодисциплины.

Диалектический синтез смирения и протеста в творчестве осуществляется в самопожертвовании творца. Это самопожертвование может выражаться в жертве постоянным трудом и совершенствованием своего произведения, болезненном страхе не осуществить его и преодолении этого страха. Сальвадор Дали, несмотря на сознание собственной гениальности, тем не менее, подчеркивал и признавал необходимость постоянной работы над картинами: «Все должно стать еще лучше! С каждой четвертью часа я все больше прозреваю, и все больше совершенства таят мои накрепко сжатые зубы!»²⁴¹.

Самопожертвование творчества также воплощается в отказе художника от легкого пути, материального благополучия и временной славы ради воплощения замысла, даже если публика не воспринимает и не ценит его.

Размышляя о творческом опыте, А. А. Тарковский писал: «Талант – несчастье, ибо, с одной стороны, не дает никакого права на достоинство или

²³⁹ Батай Ж. Внутренний опыт. СПб.: Аксиома, Мифрил, 1997. С. 118.

²⁴⁰ Брэдбери Р. Дзен в искусстве написания книг. М.: Эксмо, 2015. С. 163.

²⁴¹ Дали С. Дневник одного гения. М.: Эксмо, 2008. С. 159.

уважение, с другой же возлагает огромные обязательства, подобно тому, как честный человек должен защищать переданные ему на сохранение драгоценности, без права пользования ими»²⁴². Тарковский подчеркивал служение и жертвенность человека, обладающего талантом. Талант – долг, талант – самопожертвование. Служение ему тяжело и приносит мучение, но отказ от него губителен для человека.

Мировая литература содержит ряд сюжетов, в которых молодой начинающий творец (художник, писатель, музыкант) соблазняется бытовым удобством и благополучием и отказывается от мечты и замыслов, которые у него были.

Так, например, в рассказе Гоголя «Портрет» молодой художник Чартков, которого его учитель предостерегал от того, чтобы стать «модным живописцем»: «Оно заманчиво, можно пуститься писать модные картинки, портретики за деньги. Да ведь на этом губится, а не разворачивается талант»²⁴³, после того, как изображение на заколдованном портрете указывает ему на деньги, выбирает именно путь «моды» и легкого успеха. Вместо того, чтобы рисовать картины, о которых мечтал, рисует портреты богачей, чем губит талант и душу.

Подобный сюжет можно обнаружить и в герое «Человеческой Комедии» Бальзака, – Люсьене де Рюбампре, который отказывается от литературных замыслов в пользу карьеры политически ангажированного журналиста и светского успеха²⁴⁴, а затем полностью оказывается во власти Жака Коллена, который присваивает себе его жизнь, использует его как средство утоления своих несбывшихся амбиций. В заключение Люсьен не только теряет себя, талант и

²⁴² Тарковский А. А. Мартиролог. Дневники. Международный Институт имени Андрея Тарковского, 2008. С. 60.

²⁴³ Гоголь Н. В. Портрет // Гоголь Н.В. Сочинения в двух томах. Т. 1. Повести. М.: Художественная литература, 1973. С. 490.

²⁴⁴ Бальзак О. де. Утраченные иллюзии. М.: Эксмо, 2011. 640 с.

свободу, но и совершает самоубийство, когда понимает, что ему необходимо будет дать показания против своего покровителя Коллена²⁴⁵.

Можно утверждать, что творчество требует от художника самопожертвования во всем, что по каким-либо причинам препятствует осуществлению творческого процесса. Выбор между следованием за своей творческой интуицией с одной стороны и социальным успехом, комфортом и материальным благополучием с другой – это зачастую выбор между свободой и необходимостью. И от того, в пользу чего этот выбор будет совершен, зависит становление личности творца, реализация им своих способностей, обретение себя.

В данном случае также необходимо отметить, что самопожертвование художника в творчестве имеет своей целью не общественное мнение, не государственный заказ или цензуру, не личную славу и обогащение и даже не саму идею творчества как такового, а именно становление личности творца, его самореализацию и воплощение им своих талантов, отказ от которого может восприниматься как болезненная потеря себя. Творчество как процесс воплощения себя выполняет сотериологическую функцию по отношению к художнику, к обретению им и спасению своего Я. Безусловно, удовольствие и польза от художественного произведения может быть доступна и воспринимающей его публике, однако, в полной мере это возможно только если произведение создано автором из внутренней потребности и является искренним.

Занятие творчеством включает смирение в служении замыслу и протест, выраженный в борьбе против несовершенства себя и мира, противостоянии общественным условиям, ограничивающим воплощение творческих возможностей и критическом, обличающем отношении к действительности, а также их диалектический синтез в самопожертвовании автора, целью которого является не отказ от себя, но, прежде всего, обретение подлинного Я.

Новаторство, требующее смирения и протеста, свойственно не только творчеству, но и является неотъемлемой составляющей научной деятельности.

²⁴⁵ Бальзак О. де. Блеск и нищета куртизанок. СПб.: Издательская Группа «Азбука-классика», 2010. 608 с.

Само научное познание человеком окружающего мира и его закономерностей происходит во многом вопреки очевидности, является протестом против незнания и становится завоеванием новых областей известного. Научное познание выражает человеческое сопротивление незнанию. Стоит отметить, что, возможно, даже донаучное познание, выраженное в таких человеческих проявлениях как любопытство и любознательность, уже свидетельствует о неудовлетворенности незнанием или недостатком знания и является попыткой преодоления этих ограничений.

Противостояние незнанию нередко предстает в образах охоты и войны, означающих силовое воздействие на желаемую цель. Покровительница мудрости в античности, Афина, в то же время являлась богиней войны. Животное-символ философии, сова, является хищной птицей, охотящейся в ночи. Еще на дотеоретическом уровне человечество связывало переход от незнания к знанию с протестным действием, направленным против неизведанного.

Николай Кузанский, утверждая, что мудрость – пища для человека, писал о том, что наиболее успешен в постижении мудрости тот, чей разум умеет лучше охотиться, а философов называл «охотниками за премудростью, которую каждый по-своему прослеживает в свете прирожденной ему логики»²⁴⁶. Сравнивая мудрость с добычей, процесс ее преследования с охотой, а философов с охотниками, Кузанский указывал на жизненно важную роль мудрости для человека и в то же время подчеркивал сложность ее постижения, требующую применения силы и ловкости.

Ситуация незнания, отсутствия знания, его недостаток или искажение, таким образом, ощущаются человеком как неудовлетворительное и небезопасное состояние; как то, чем человек не владеет и на что он не может оказывать влияние. Познание, обретение, завоевание знания, в таком случае, однозначно может быть истолковано в качестве протеста и борьбы против незнания, таящего угрозу и возможную опасность: «... в сознании моей ситуации, которую я и не

²⁴⁶ Кузанский Н. Охота за мудростью // Кузанский Н. Компендий. Охота за мудростью. О вершине созерцания. М.: Академический Проект, 2012. С. 46.

постигаю вполне без остатка, и не проникаю до ее происхождения, меня угнетает неопределенный страх»²⁴⁷.

Необходимость борьбы за знание, протеста против его отсутствия подчеркивал и М. Хайдеггер: «Истину (раскрытость) надо всегда еще только отвоевывать у сущего. Сущее вырывают у потаенности. Любая фактическая раскрытость есть как бы всегда хищение»²⁴⁸. В данном утверждении Хайдеггер сравнивает познание с преступлением, протестом против познавательной ограниченности человека.

Однако, чтобы преодолеть незнание, необходимо его признать, смириться с ним, выйти за пределы очевидного. Но, научного познания, обнаружение собственного незнания, его принятие и смирение с ним далеко не всегда бывает легким и безболезненным, подчас требует права на сомнение, оспаривание устоявшихся представлений, дискуссий.

Существующие картины мира, так или иначе, стремятся к полноте. В этой связи, сомнение человека в истинности того или иного расхожего положения, становится не только сомнением в собственном знании, но и сомнением в господствующей картине мира, а значит, сомнением в правоте и знании большинства людей, в популярных теориях и авторитете научной элиты. По словам Дэвида Г. Майерса, «Если мы будем помнить о возможности ошибки, то мы будем более скромны в отношении оценки собственной способности к самопознанию и будем обладать здоровым скептицизмом по отношению к подобному самопознанию другими людьми»²⁴⁹.

Таким образом, познание у своих истоков связано с протестом. Сомнение в господствующей картине мира и ее способах объяснения происходящих в мире явлений может быть понято как посягательство на уверенность большинства людей в своем знании и восприниматься болезненно, вызывая неприятие и

²⁴⁷ Ясперс К. Философия. Книга первая. Философское ориентирование в мире. М.: «Канон +» РООИ «Реабилитация», 2012. С. 22.

²⁴⁸ Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Академический проект, 2011. С. 222.

²⁴⁹ Майерс Д. Г. Психология смирения // Бог, наука и покорность: 10 ученых о теологии смирения. М.: АСТ: Астрель, 2007. С. 219.

отторжение. Действительно, убежденность в собственном знании, вера авторитетным мнениям, восприятие мира как объясненного и знания о нем как очевидного и доказанного, – это удобное положение уверенности в себе, окружающем мире и происходящих событиях. Такая позиция помогает испытывать удовлетворенность от осознания владения ситуацией, знания о ней, а также чувствовать себя в относительной безопасности, поскольку владение знанием, так или иначе отождествляется с силой, с возможностью понимать обстановку и управлять ею.

Именно поэтому можно утверждать, что признание ученым собственного незнания, указание на неполноту, недостаточность или противоречивость имеющегося знания, необходимое для начала познания, является одновременно выражением смирения, признания собственной ограниченности, собственного незнания и, в то же время, выражение сомнения в существующем, подчас господствующем, объяснении тех или иных фактов либо явлений, становится протестом против общественных предрассудков и догматизма.

Одним из главных инструментов познания является выражение сомнения, скепсиса и связанное с ним право критического отношения к действительности, способу ее познания и описания. В этой связи, наука всегда должна оставаться открытым полем для обсуждений и споров.

Возникнув как философское направление в античности, скептицизм в дальнейшем неоднократно был интерпретирован как деструктивный, разрушительный метод в познании, подрывающий основы уверенности человека в существующем мире, протекающих в нем процессах и возможности их объективного познания.

Действительно, радикальный скептицизм, отрицающий саму возможность познания и его смысл, ведет к полному агностицизму и препятствует конструктивному взаимодействию с реальностью, пресекая любые попытки познания и преобразования мира в самом начале. Критикуя радикальный скептицизм, не признающий ничего достоверным, И. Кант пишет о нем, как о «принципе искусного и ученого невежества, подрывающего основы всякого

знания, чтобы по возможности нигде не оставить ничего достоверного и надежного в знании»²⁵⁰.

Однако, возвращаясь к истокам скептицизма, признавая его лишь как один из инструментов познания, не абсолютизируя его и не доводя до крайнего агностицизма, необходимо согласиться с Секстом Эмпириком в том, что сомнение – это не принцип, а полемическое оружие против догматиков²⁵¹.

Сомнение в существующем способе объяснения мира сопутствует поискам иного объяснения, обнаружению фактов, противоречащих и опровергающих господствующую научную картину мира. Но именно по причине периодических пересмотров господствующей картины мира, опровержению ошибочных способов истолкования действительности и обнаружению новых данных, происходит развитие научного знания в целом. Именно этот процесс описал Томас Кун²⁵² под названием научных революций в своей кумулятивной теории: ранее накопленные знания рано или поздно оказываются недостаточными для адекватного описания и взаимодействия с действительностью, и, в то же время, большое количество собранных фактов, противоречащих предшествующей парадигме, позволяет критиковать ее, опровергать, пересматривать и предлагать новые гипотезы и теории, которые в силу своей новизны далеко не всегда могут быть восприняты положительно.

А. Бадью, размышляя о проблемной роли философии, также утверждает, что ее «обуславливают кризисы, прорывы и парадоксы математики, потрясения поэтического языка, революции или провокации в изобретенной политике, колебания в отношениях двух полов»²⁵³.

Таким образом, скепсис и критика в науке, которые выражают протест против догматизма господствующей картины мира, способов объяснения и взаимодействия с действительностью и признанными в области науки

²⁵⁰ Кант И. Критика чистого разума. М.: Эксмо, 2011. С. 339.

²⁵¹ Секст Эмпирик. Три книги пирроновых положений // Секст Эмпирик. Сочинения в двух томах. Т. 2. М.: Мысль, 1976. С. 207 – 381

²⁵² Кун Т. Структура научных революций. М.: Прогресс, 1977. С. 128.

²⁵³ Бадью А. Манифест философии. СПб.: Machina, 2012. С. 20.

авторитетами, являются необходимым условием для развития научного познания и его методов.

При всей своей революционной роли, наука и научное познание требуют от человека и смирения в виде самодисциплины, упорядочивания и организации своей деятельности, постоянного труда. Несмотря на то, что в науке, как и в творчестве, есть место внезапному озарению, творческому открытию, для их достижения все же необходимо, чтобы ученый посвятил себя, свое время и силы долгой и кропотливой работе. Согласно П. Чаадаеву, «... все силы ума, все его средства познания основываются лишь на его покорности. Чем более он себя подчиняет, тем он сильнее. И перед человеческим разумом стоит один только вопрос: знать, чему он должен подчиниться»²⁵⁴.

Смирение в научном познании необходимо не только для организации ученым своей работы, но и для служения поиску истины, которая одна может быть подлинной целью научного познания. Ученому в своих поисках и исследованиях необходимо ориентироваться на поиск объективной истины, не подтасовывая результаты своей деятельности в соответствии с собственными желаниями, господствующей картиной мира, общественным мнением или государственной идеологией. Поиск истины также представляет человеческое смирение ученого, поскольку представление о недостижимости абсолютной истины помогает ему помнить о том, что даже если имеющиеся у него данные кажутся ему доказанными и непротиворечивыми, они все же не могут рассматриваться как раз и навсегда установленная истина. Любое знание может и должно восприниматься как неполное и потому открытое для обсуждений, критики и пересмотра.

Смирение в научном познании, выражающееся в признании собственного незнания и ограниченности возможности познания, профессиональной самодисциплине и поиске истины, а также протест против догматичности и очевидности, научный скепсис и критическое отношение ученого, как к

²⁵⁴ Чаадаев П. Я. Статьи и письма. М.: Современник, 1989. С. 71.

признанным научным данным, так и к собственным открытиям, находятся в диалектическом синтезе в самопожертвовании.

Ученый действительно жертвует собой. Это может быть жертва временем, трудом, здоровьем, отказом от других видов деятельности и т.п. Помимо всего указанного, поскольку наука непосредственно связана с социальной жизнью, ученый, совершающий то или иное открытие, опровергающее или противоречащее устоявшимся и господствующим теориям, рискует своим общественным положением, а в иных случаях и жизнью.

Однако это самопожертвование, синтезирующее смирение и протест, совершается человеком не во имя отвлеченных идеалов. Смиряться и протестуя в научной деятельности, человек реализует себя, воплощает свои идеи, замыслы и талант. Независимо от результатов научного поиска, их достоверности или недостоверности, пригодности к использованию, или же нет, сам процесс научного познания является одной из основных потребностей человека и способом реализации его потенциала. В этой связи, диалектический синтез смирения и протеста в самопожертвовании ученого является способом поиска и обретения себя, утверждения ценности истины, личности и ее свободы.

Наука и научное познание непосредственно связаны со своим носителем, – человеком, с решениями, которые он принимает, и поступками, которые он совершает. Научное познание не существует вне человека, а потому тесно сопряжено с этическими проблемами, которые неизбежно сопровождают его в любой деятельности. Подчеркивая неразрывную связь философии и науки с жизнью, Ж. Делез писал: «Неужто на нашу долю выпало лишь составление сборников да выпуск тематических номеров журнала? Или же нам следует кратчайшим путем познать самих себя: быть немножко алкоголиком, немножко сумасшедшим, немножко самоубийцей, немножко партизаном-террористом – так, чтобы продолжить трещину, хотя и не настолько, чтобы непоправимо углубить ее?»²⁵⁵ . Поэтому диалектический синтез смирения и протеста в

²⁵⁵ Делез Ж. Логика смысла. М.: Академический Проект, 2011. С. 206.

самопожертвовании, целью которого является обретение человеком самим себя, свойственно науке, как и любому другому виду деятельности.

Обобщая выводы данной главы, мы можем утверждать, что диалектический синтез таких форм смирения и протеста, которые были названы нами ранее деструктивным (рабским) смирением и деструктивным протестом, осуществляется посредством жертвоприношения, основанного на отчуждении личного начала в пользу безличного, превращении самого себя и другого человека в средство достижения некой большой иллюзорной цели.

В то же время, диалектический синтез конструктивного (аскетического) смирения и конструктивного протеста осуществляется в самопожертвовании человека, целью которого является не благо социального большинства, не удовлетворение потребностей правителей, не абстрактные идеи, отчужденные от самого человека, а сама человеческая личность, которая, таким образом, входит в право обладания и управления собой, обретает себя, не нарушая при этом свободы других людей. Используя выражение Г. В. Ф. Гегеля²⁵⁶, можно утверждать, что жертвоприношение – это истина противоположностей смирения и протеста и обе эти противоположности являются истиной в отношении друг друга.

²⁵⁶ Гегель Г.В.Ф. Наука логики. В 3-х т. Т. 3. М.: «Мысль», 1972. С. 186.

Заключение

Каждый человек, обнаруживая себя в мире, природном и социальном, сталкивается с проблемой противостояния личной воли и силы окружающих обстоятельств. В этой связи человек оказывается перед этическим выбором: смириться или протестовать. Этот выбор между смирением и протестом охватывает все сферы человеческой деятельности от уровня повседневной жизни до уровня глобальных исторических и политических проблем. В любом случае, выбор между смирением и протестом – это, прежде всего, личный выбор каждого человека, совершая который, он выбирает себя, свою жизнь, утверждает собственные ценности и смыслы. Именно с этой точки зрения, на наш взгляд, можно утверждать, что проблема выбора между смирением и протестом является предметом исследования философской антропологии.

В заключении данного исследования, мы пришли к следующим выводам:

1. Понятия смирения и протеста наиболее приемлемы для философско-антропологического исследования данной оппозиции, поскольку указывают на свободу выбора, свойственную исключительно человеку, свободны от оценочных характеристик, и исчерпывают все множество сознательного выбора человека между подчинением и противостоянием.

2. Биологическая и социальная адаптация, проявляющиеся в виде способности приспособления человека к природным и социальным условиям в целях выживания являются естественными предпосылками смирения.

3. Деструктивное рабское смирение – специфически человеческая форма смирения, которая выходит за пределы необходимости выживания и является разрушительной по отношению к человеческой личности. О рабском смирении, на наш взгляд, необходимо говорить тогда, когда человек в стремлении удовлетворения своих биологических или социальных потребностей, становится их заложником и рабом, теряя свою личную свободу в обмен на приверженность некой страсти.

4. Конструктивное аскетическое смирение – это специфически человеческая форма смирения, представляющая добровольное самоограничение человека в

удовлетворении своих желаний и потребностей: в потреблении пищи, социальном одобрении, власти, развлечениях. Отказываясь, или ограничивая себя в этом, человек как бы остается наедине с собой настоящим, со своим подлинным Я. Он избавляется от лишних зависимостей и пристрастий, подчиняя их себе и обретая личную свободу.

Обратившись к протесту, его сущностным характеристикам и основным формам, мы можем утверждать, что:

1. Естественная агрессия, выражающаяся в применении насилия по отношению к окружающим объектам является природным истоком протестного поведения человека. Естественную агрессию человек проявляет в ситуациях, непосредственно затрагивающих его жизненные потребности: в случае необходимости добычи пищи, защите от внешних угроз жизни и здоровью, борьбе с опасностями, и т.п.

2. Деструктивный протест – это специфически человеческая форма протеста, выходящая за пределы витальных потребностей, ключевой характеристикой которой является нарушение свободы других людей и превращение их в средство достижения своих целей. Помимо причинения вреда и разрушения окружающей среды, деструктивный протест, так или иначе, приводит к разрушению личности самого протестующего.

3. Конструктивный протест – специфически человеческая форма протеста, направленная на борьбу за овладение человеком собой, своей жизнью, отстаивание своей свободы и ценностей, спасение души. Конструктивному протесту присуще самопожертвование, целью которого является сам человек и его спасение.

Один и тот же этический поступок, оцениваемый в двух различных ценностных системах может быть охарактеризован и как смирение, и как протест одновременно. Синтез смирения и протеста осуществляется посредством жертвоприношения.

Диалектический синтез рабского смирения и деструктивного процесса осуществляется в жертвоприношении, где человек (сам жертвователю или его

жертва) становится лишь средством для достижения некой цели. Духовное рабство, превращающее человека в средство достижения какой-либо цели, оборачивается насилием, разрушением и террором, как по отношению к личности, попавшей в такое рабство, так и по отношению к окружающим ее людям. Деструктивный протест, насильственное разрушение свободы и жизни другого человека, превращение его в средство достижения собственных интересов и целей, какими бы «великими» они не считались, свидетельствует о внутренней несвободе и несамостоятельности, о духовном и нравственном рабстве.

Напротив, диалектический синтез аскетического смирения и конструктивного протеста осуществляется в самопожертвовании человека, целью которого является сама свободная человеческая личность, которая, таким образом, входит в право обладания и управления собой, обретает себя, не нарушая при этом свободы других людей.

Библиографический список

1. Августин, А. Исповедь блаженного Августина, епископа Гиппонского / Августин Аврелий. – М.: АСТ, 2006. – 440 с.
2. Августин, А. О граде Божьем [Электронный ресурс] / Августин Аврелий // URL: http://azbyka.ru/otechnik/Avrelij_Avgustin/o-grade-bozhem (дата обращения: 13.07.2015)
3. Адлер, А. Понять природу человека / А. Адлер. – М.: Академический проект, 1997. – 256 с.
4. Адо, П. Духовные упражнения и античная философия П. Адо. – М.; СПб.: Изд-во «Степной ветер»; ИД «Коло», 2005. – 448 с.
5. Адо, П. Философия как способ жить: Беседы с Жанни Карлис и Арнольдом И. Дэвидсоном / П. Адо. – Челябинск: Социум, 2010. – 288 с.
6. Антология кинизма: Философия неприятия и протеста. – М.: ТЕРРА, 1996. – 432 с.
7. Арндт, Х. Истоки тоталитаризма / Х. Арндт. – М.: ЦетрКом, 1996. – 672 с.
8. Арндт, Х. О революции / Х. Арндт. – М.: Издательство «Европа», 2011. – 464 с.
9. Аристотель. Большая этика / Аристотель // Сочинения: в 4-х т. Т. 4. М.: Мысль, 1983. С. 295 – 374.
10. Аристотель. Никомахова этика / Аристотель // Сочинения: В 4-х т. Т. 4 / Аристотель. – М.: Мысль, 1984. – С. 54 – 294.
11. Бадью, А. Манифест философии / А. Бадью. – СПб.: Machina, 2012. – 190 с.

12. Бакунин, М. А. Избранные сочинения. Т. I. Государственность и анархия / М. А. Бакунин. – Петербург.: Книгоиздательство «Голос труда», 1919 г. – 320 с.
13. Балль, Г. Кабаре Вольтер // Дадаизм в Цюрихе, Берлине, Ганновере и Кельне: тексты, иллюстрации, документы. – М.: Республика, 2001. – С. 92 – 111.
14. Бальзак, О. де. Блеск и нищета куртизанок / О. де. Бальзак. – СПб.: Издательская Группа «Азбука-классика», 2010. – 608 с.
15. Бальзак, О. де. Утраченные иллюзии / О. де. Бальзак. – М.: Эксмо, 2011. – 640 с.
16. Батай, Ж. Внутренний опыт / Ж. Батай. – СПб.: Аксиома, Мифрил, 1997. – 336 с.
17. Батай, Ж. Теория религии. Литература и Зло / Ж. Батай. – Мн.: Современный литератор, 2000. – С. 11 – 121.
18. Бердяев, Н. А. О назначении человека / Н. А. Бердяев. – М.: АСТ, 2010. – 478 с.
19. Бердяев, Н. А. О рабстве и свободе человека / Н. А. Бердяев. – М.: АСТ, 2010. – 320 с.
20. Бердяев, Н. А. Самопознание / Н. А. Бердяев. – М.: Книга, 1991. С. 5 – 445.
21. Бердяев, Н. А. Смысл творчества / Н. А. Бердяев. – М.: Аст: астрель: полиграфиздат, 2010. – 414 с.
22. Бердяев Н. А. Философия свободного духа / Н. А. Бердяев. – М.: Республика, 1994. – 480 с.
23. Березин, Ф. Б. Психическая и психофизиологическая адаптация человека / Ф. Б. Березин. – Л.: Наука, 1988. – С. 3 – 268.
24. Библия. – Барнаул: День, 2007. – С. 9 – 1159.

25. Бог, наука и покорность: 10 ученых о теологии смирения / Роберт Херрман. – М.: АСТ: Астрель, 2007. – 415 с.
26. Бодрийяр, Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры / Ж. Бодрийяр. – М.: Культурная революция; Республика, 2006. – 269 с.
27. Бодрийяр, Ж. Прозрачность зла / Ж. Бодрийяр. – М.: «Добросвет», «Издательство „КДУ“», 2009. – 387 с.
28. Бодрийяр, Ж. Символический обмен и смерть / Ж. Бодрийяр. – М.: «Добросвет», «Издательство „КДУ“», 2013. – 392 с.
29. Брэдбери, Р. Дзен в искусстве написания книг / Р. Брэдбери. – М.: Эксмо, 2015. – 192 с.
30. Брянчанинов, И. Приношение современному монашеству [Электронный ресурс] // URL: http://azbyka.ru/otechnik/Ignatij_Vrjanchaninov/prinoshenie-sovremennomu-monashestvu/2_35 (дата обращения: 24.08.2015).
31. Бубер, М. Я и Ты / М. Бубер // Бубер, М. Два образа веры / М. Бубер. – М.: Республика, 1995. – С. 15 – 92.
32. Булгаков, С. Н. Героизм и подвижничество / С. Н. Булгаков // Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. – М., 1909. – С. 27 – 74.
33. Ванейгем, Р. Революция повседневности [Электронный ресурс] // URL: <http://avtonom.org/old/lib/theory/vaneigem/traktat/traktat.html> (дата обращения: 23.12.2015).
34. Всеобщая декларация прав человека ООН [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://www.un.org/ru/documents/decl_conv/declarations/declhr.shtml.
35. Ганди, М. Революция без насилия / Махатма Ганди. – М.: Алгоритм, 2012. – 480 с.

36. Гарр, Т. Р. Почему люди бунтуют / Т. Р. Гарр. – СПб: Питер, 2005. – 461 с.
37. Гегель, Г. В. Ф. Философия духа / Г. В. Ф. Гегель // Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа / Г. В. Ф. Гегель. – М.: Мысль, 1997. – 471 с.
38. Гегель, Г. В. Ф. Наука логики / Г. В. Ф. Гегель // Энциклопедия философских наук. Т. 1. / Г. В. Ф. Гегель. – М.: Мысль, 1974. – 452 с.
39. Гегель, Г. В. Ф. Наука логики. В 3-х т. Т. 3 / Г. В. Ф. Гегель. – М.: «Мысль», 1972. – 371 с.
40. Гегель, Г. В. Ф. Философия истории / Г. В. Ф. Гегель. – СПб: Наука, 1993. – 479 с.
41. Гессе, Г. Путешествие к земле Востока / Г. Гессе // Нарцисс и Златоуст. Путешествие к земле Востока / Г. Гессе. – М.: АСТ: Астрель, 2011. – С. 289 – 350.
42. Гигин. Мифы / Гигин. – СПб.: Алетейя, 2000. – 480 с.
43. Гоббс, Т. Левиафан / Т. Гоббс. – М.: Мысль, 2001. – 478 с.
44. Гоголь, Н. В. Портрет / Н. В. Гоголь // Сочинения в двух томах. Т. 1. Повести / Н. В. Гоголь. – М.: Художественная литература, 1973. – С. 484 – 536.
45. Гомер. Илиада / Гомер // Илиада. Одиссея / Гомер. – Алма-Ата: Мектеп, 1986. – С. 12 – 359.
46. Гомер. Одиссея / Гомер // Илиада. Одиссея / Гомер. – Алма-Ата: Мектеп, 1986. – С. 362 – 618.
47. Горичева Т. М. Цинизм, юродство и святость / Т. М. Горичева // Православие и постмодернизм / Т. М. Горичева. – Л.: Издательство Ленинградского университета, 1991. – С. 38-49.

48. Гумилев, Л. Н. Этногенез и биосфера Земли / Л. Н. Гумилев. – М.: Айрис-пресс, 2003. – 560 с.
49. Дали, С. Дневник одного гения / С. Дали. – М.: Эксмо, 2008. – 464 с.
50. Дарвин, Ч. Происхождение видов путем естественного отбора / Ч. Дарвин. – М.: Просвещение, 1987. – С. 19 – 363.
51. Дебор, Г. Общество спектакля / Г. Дебор. – М.: «Логос» 1999. – 224 с.
52. Декарт, Р. Первоначала философии / Р. Декарт // Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках и другие философские работы / Р. Декарт. – М.: Академический проект, 2011. – С. 135 – 248.
53. Декарт, Р. Правила руководства ума / Р. Декарт // Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках и другие философские работы / Р. Декарт. – М.: Академический проект, 2011. – С. 21 – 88.
54. Декарт, Р. Страсти души / Р. Декарт // Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках и другие философские работы / Р. Декарт. – М.: Академический проект, 2011. – С. 255 – 333.
55. Декларация независимости США 1776 г. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.hist.msu.ru/ER/Text/indpndnc.htm>.
56. Делез, Ж. Логика смысла / Ж. Делез. – М.: Академический Проект, 2011. – 472 с.
57. Денисов, С. Ф. Антисциентизм: конфликтность и негативность: монография / С. Ф. Денисов. – Омск: Изд-во ОмГПУ, 2013. – 318 с.
58. Денисов, С. Ф. Библейские и философские стратегемы спасения: антропологические этюды: Учебное пособие / С. Ф. Денисов. – Омск: Издательство ОмГПУ, 2004. – 216 с.

59. Денисов, С. Ф. История и философия науки: учеб. пособие. Ч. 3. Сциентизм – антисциентизм – околонаучное знание / С. Ф. Денисов. – Омск: Изд-во ОмГПУ, 2014. – 354 с.
60. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М.: Мысль, 1986. – 571 с.
61. Достоевский, Ф. М. Бесы / Ф. М. Достоевский. – СПб.: Азбука-классика, 2005. – 832 с.
62. Достоевский, Ф. М. Братья Карамазовы / Ф. М. Достоевский. – М.: Эксмо, 2007. – 800 с.
63. Достоевский, Ф. М. Преступление и наказание / Ф.М. Достоевский. – М.: Эксмо, 2006. – 592 с.
64. Елизаров, Н. Образ врага. Диалектика хипстера [Электронный ресурс] / Н. Елизаров. – Режим доступа: http://old.looo.ch/2012-03/754-image_of_enemy.
65. Жижек, С. Год невозможного. Искусство мечтать опасно / С. Жижек. – М.: Европа, 2012. – С. 3 – 272.
66. Жижек, С. Чума фантазий / С. Жижек. – Х.: Изд-во Гуманитарный Центр, 2014. – 338 с.
67. Жирар, Р. Вещи, сокрытые от создания мира / Р. Жирар. – М.: Издательство ББИ, 2016. – 518 с.
68. Жирар, Р. Козел отпущения / Р. Жирар. – СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2010. – 336 с.
69. Жирар, Р. Критика из подполья / Р. Жирар. – М.: Новое литературное обозрение, 2012. – 256 с.
70. Жирар, Р. Насилие и священное / Р. Жирар. – М.: Новое литературное обозрение, 2000. – 400 с.

71. Жирар, Р. Я вижу сатану, падающего, как молния / Р. Жирар. – М.: Издательство ББИ, 2015. – xviii + 202 с.
72. Зимбардо, Ф. Эффект Люцифера. Почему хорошие люди превращаются в плохих / Ф. Зимбардо. – М.: Альпина нон-фикшн, 2013. – 740 с.
73. Ивановская, П. С. В боевой организации // Женщины-террористки в России. – Ростов на Дону: Феникс, 1996. – С. 29 – 172.
74. Измайлович, А. А. Из прошлого // Женщины-террористки в России. – Ростов на Дону: Феникс, 1996. – С. 325 – 423.
75. Ильин, И. О сопротивлении злу силою / И. Ильин // Основы христианской культуры / И. Ильин. – М.: АСТ: Хранитель, 2007. – С. 87 – 424.
76. Камю, А. Бунтующий человек / А. Камю // Бунтующий человек / А. Камю. – М.: Издательство политической литературы, 1990. – С. 119 – 357.
77. Кант, И. Критика практического разума / И. Кант // Основы метафизики нравственности. Критика практического разума. Метафизика нравов / И. Кант. – СПб: «Наука», 2007. – С. 121 – 258.
78. Кант, И. Критика чистого разума / И. Кант. – М.: Эксмо, 2011. – 736 с.
79. Кант, И. Метафизика нравов / И. Кант // Основы метафизики нравственности. Критика практического разума. Метафизика нравов / И. Кант. – СПб: «Наука», 2007. – С. 259 – 505.
80. Кант, И. Основы метафизики нравственности / И. Кант // Основы метафизики нравственности. Критика практического разума. Метафизика нравов / И. Кант. – СПб: «Наука», 2007. – С. 53 – 119.
81. Качинский, Т. Манифест Унабомбера / Т. Качинский. – СПб.: Революция, 2006. – 168 с.

82. Коджаспирова, Г. М., Коджаспиров, А. Ю. Педагогический словарь: Для студ. высш. и сред. пед. учеб. Заведений / Г. М. Коджаспирова, А.Ю. Коджаспиров. – М.: Издательский центр «Академия», 2001. С. 33 – 34.

83. Коллинз, С. Голодные игры. И вспыхнет пламя. Сойка-пересмешница / С. Коллинз. – М.: Астрель, 2012. – 896 с.

84. Конт, О. Дух позитивной философии / О. Конт // Западно-европейская социология XIX века: Тексты. – М.: МУБиУ, 1996. – С. 7 – 93.

85. Конш, М. Философская ориентация / М. Конш. – СПб.: Издательство «Русский Мир», 2012. – 384 с.

86. Корель, Л. В. Социология адаптаций / Л. В. Корель. Вопросы теории, методологии, методики. – Новосибирск: Наука, 2006. – С. 15 – 381.

87. Краткий словарь по этике. Под общей редакцией О.Г. Дробницкого и И.С. Кона. – М.: Политиздат, 1965. – 543 с.

88. Кропоткин, П. А. Избранные труды / П. А. Кропоткин. – М.: Политиздат, 1991. – 496 с.

89. Кузанский, Н. Охота за мудростью / Н. Кузанский // Компендий. Охота за мудростью. О вершине созерцания / Н. Кузанский. – М.: Академический Проект, 2012. – С. 43 – 113.

90. Кун, Т. Структура научных революций / Т. Кун. – М.: Прогресс, 1977. – 300 с.

91. Кьеркегор, С. Болезнь к смерти / С. Кьеркегор. – М.: Академический проект, 2012. – 157 с.

92. Лоренц, К. Агрессия / К. Лоренц. – М.: Прогресс, 1994. – 130 с.

93. Льюис, К. С. Пока мы лиц не обрели / К. С. Льюис. – СПб: Библиополис, 2006. – 814с.

94. Мамардашвили, М. К. Жизнь шпиона / М. К. Мамардашвили // Сознание и цивилизация / М. К. Мамардашвили. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус. – С. 241 – 264.
95. Марк Аврелий. Наедине с собой // В чем наше благо? Афоризмы / Эпиктет. Наедине с собой / Марк Аврелий. – М.: АСТ: Астрель, 2011. С. 151 – 348.
96. Могильнер, М. Мифология «подпольного человека»: радикальный микрокосм России в начале XX века как предмет семиотического анализа / М. Могильнер. – М.: Новое литературное обозрение, 1999. – 208 с.
97. Монтень, М. Опыты. Избранные главы / М. Монтень. – М.: Правда, 1991. – 656 с.
98. Мосс, М. Опыт о даре / М. Мосс // Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии / М. Мосс. – М.: КДУ, 2011. – С. 134 – 286.
99. Мосс, М. Очерк о природе и функции жертвоприношения / М. Мосс // Социальные функции священного / Избранные произведения / М. Мосс. – СПб.: 2000. – С. 9 – 107.
100. Нечаев, С. Г. Катехизис революционера [Электронный ресурс] / С. Г. Нечаев. – Режим доступа: <http://lib.babr.ru/index.php?book=144>.
101. Ницше, Ф. Антихристианин / Ф. Ницше // Сумерки богов. – М.: Политиздат, 1990. – 398 с.
102. Ницше, Ф. По ту сторону добра и зла / Ф. Ницше. – М.: Академический Проект, 2007. – С. 13 – 229.
103. Ницше, Ф. Так говорил Заратустра / Ф. Ницше. – М.: Эксмо, 2010. – С. 5 – 413.

104. Ожегов С. И., Шведова Н. Ю. Толковый словарь русского языка: 80000 слов и фразеологических выражений / Российская академия наук. Институт русского языка им. В. Виноградова. – М.: ООО «А ТЕМП», 2006. – 944 с.
105. Ольшанский, Д. В. Психология терроризма / Д.В. Ольшанский. – СПб.: Питер, 2003. – 288 с.
106. Основы социальной концепции русской православной церкви [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/141422.html>.
107. Платон. Апология Сократа / Платон // Избранное / Платон. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2007. – С. 7 – 36.
108. Платон. Государство / Платон // Избранное / Платон. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2007. – С. 37 – 384.
109. Платон. Законы, или О законодательстве / Платон // Полное собрание сочинений в 1 т / Платон. – М.: АЛЬФА-КНИГА, 2013. – С. 1036 – 1261.
110. Платон. Критон, или О должном / Платон // Полное собрание сочинений в 1 т / Платон. – М.: АЛЬФА-КНИГА, 2013. – С. 35 – 43.
111. Платон. Протагор, или Софисты / Платон // Полное собрание сочинений в 1 т / Платон. – М.: АЛЬФА-КНИГА, 2013. – С. 577 – 612.
112. Попова, В. Динамитные мастерские 1906 – 1907 гг. и провокатор Азеф // Женщины-террористки в России. – Ростов на Дону: Феникс, 1996. – С. 174 – 236.
113. Поппер, К. Р. Открытое общество и его враги. Т. 1: Чары Платона / К. Р. Поппер. – М.: Феникс, Международный фонд «Культурная инициатива», 1992. – 448 с.

114. Поппер, К.Р. Открытое общество и его враги. Т. 2. Время лжепророков: Гегель, Маркс и другие оракулы / К. Р. Поппер. – М.: Феникс, Международный фонд «Культурная инициатива», 1992. – 528 с.
115. Психологи о терроризме (материалы «круглого стола») // Психологический журнал. 1995. №4. С. 37-48.
116. Пушкин, А.С. Поэт и толпа / А. С. Пушкин // Стихотворения и сказки / А С. Пушкин. – Новоуральск, 2000. – С. 179 – 181.
117. Пфемферт, Ф. Против авторитетов / Ф. Пфемферт // Дадаизм в Цюрихе, Берлине, Ганновере и Кельне: тексты, иллюстрации, документы. – М.: Республика, 2001. – С. 30 – 31.
118. Рапопорт, Я. Л. На рубеже двух эпох. Дело врачей 1953 года / Я. Л. Рапопорт. – М.: Книга, 1988. – 271 с.
119. Ренан, Э. Марк Аврелий / Э. Ренан. – Ярославль: ТЕРРА, 1991. – 350 с.
120. Рюст, А. С. // Дадаизм в Цюрихе, Берлине, Ганновере и Кельне: тексты, иллюстрации, документы. – М.: Республика, 2001. – С. 25 – 28.
121. Савинков, Б. Воспоминания террориста / Б. Савинков. – М.: Мысль, 1991. – С. 3 – 366.
122. Свендсен, Л. Философия зла / Л. Свендсен. – М.: Прогресс-Традиция, 2008. – 352 с.
123. Секст Эмпирик. Три книги пирроновых положений // Секст Эмпирик. Сочинения в двух томах. Т. 2. – М.: Мысль, 1976. – С. 207 – 381.
124. Сенека Л. А. Нравственные письма к Луцилию / Л. А. Сенека. Кемеровское книжное издательство: 1986. – 464 с.

125. Сервантес Сааведра, М.де. Дон Кихот / М. Де Сервантес Сааведра. – М.: Азбука, 2013. – 608 с.
126. Сокал А., Брикмон Ж. Интеллектуальные уловки. Критика современной философии постмодерна / А. Сокал, Ж. Брикмон. – М.: “Дом интеллектуальной книги”, 2002. – 248 с.
127. Скороходова, А. С. Вандализм [Электронный ресурс] / А. С. Скороходова. – Режим доступа: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Sociolog/Skoroh/Vandal.php.
128. Соловьев, В. С. Идея сверхчеловека / В. С. Соловьев // Избранное / В. С. Соловьев. – М.: Сов. Россия, 1990. – С. 217 – 230.
129. Сорель, Ж. Размышления о насилии / Ж. Сорель. – М.: Фаланстер, 2013. – С. 10 – 93.
130. Сорокин, П. А. Социология революции / П. А. Сорокин. – М.: Российская политическая энциклопедия, 2004. – С. 25 – 419.
131. Спиридонова, М. Из жизни на нерчинской каторге // Женщины-террористки в России. – Ростов на Дону: Феникс, 1996. – С. 427 – 499.
132. Тарковский, А. А. Мартиролог. Дневники / А. А. Тарковский. Международный Институт имени Андрея Тарковского, 2008. – 624 с.
133. Тертуллиан, К С Ф. К мученикам [Электронный ресурс] / К. С. Ф Тертуллиан. – Режим доступа: <http://www.tertullian.org/russian/mart.htm>.
134. Ткачев, П.Н. Сочинения. В 2-х т. Т. 2 / П. Н. Ткачев. – М.: «Мысль», 1976. – 645 с.
135. Трубецкой, Е. Н. Смысл жизни / Е. Н. Трубецкой. – М.: Республика, 1994. – С. 4 – 222.

136. Тцара, Т. Манифест Дада // Дадаизм в Цюрихе, Берлине, Ганновере и Кельне: тексты, иллюстрации, документы. – М.: Республика, 2001. – С. 131 – 142.
137. Уайтхед, А. Н. Избранные работы по философии / А. Н. Уайтхед. – М.: Прогресс, 1990. – С. 3 – 702.
138. Фасмер, М. Этимологический словарь русского языка. В 4 томах. Т. 3 / М. Фасмер. – М.: Прогресс, 1987. – 832 с.
139. Фейерабенд, П. Прощай, разум / П. Фейерабенд. – М. АСТ: Астрель, 2010. – 477 с.
140. Фихте, И. Г. Основные черты современной эпохи / И. Г. Фихте // Факты сознания. Назначение человека. Наукоучение / Фихте И. Г. – М.: АСТ, 2000. – С. 4 – 274.
141. Франкл, В. Человек в поисках смысла / В. Франкл. – М.: Прогресс, 1990. – 368 с.
142. Фрейд, З. Будущее одной иллюзии / З. Фрейд // Сумерки богов. – М.: Издательство политической литературы, 1990. – С. 94 – 142.
143. Фрейд, З. По ту сторону принципа удовольствия [Электронный ресурс] / З. Фрейд. – Режим доступа: <http://osp.kgsu.ru/library/PDF/398.pdf>.
144. Фрейд, З. Тотем и табу / З. Фрейд. – М.: Академический проект, 2007. – С. 3 – 159.
145. Фромм, Э. Анатомия человеческой деструктивности / Э. Фромм. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2007. – 621 с.
146. Фромм, Э. Здоровое общество / Э. Фромм. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2009. – 539 с.

147. Фромм, Э. Иметь или быть? / Э. Фромм. – М.: АСТ: Астрель: Полиграфиздат, 2012. – 314 с.
148. Фромм, Э. О неповиновении и другие эссе / Э. Фромм. – М.: АСТ: Астрель: Полиграфиздат, 2012. – 217 с.
149. Фромм, Э. Человек для себя / Э. Фромм. – М.: Астрель, 2012. – 314 с.
150. Фуко, М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью / М. Фуко. – М.: Праксис, 2002. – 384 с.
151. Хайдеггер, М. Бытие и время / М. Хайдеггер. – М.: Академический проект, 2011. – 460 с.
152. Хайек, Ф. Дорога к рабству / Ф. Хайек. – М. АСТ: Астрель, 2010. – 317 с.
153. Херцфельде, В. Первая дада-ярмарка. Введение. // Дадаизм в Цюрихе, Берлине, Ганновере и Кельне: тексты, иллюстрации, документы. – М.: Республика, 2001. – С. 200 – 202.
154. Цапко, А. О. О зонах, закрытых для мысли / А. О. Цапко // Суровая драма народа: ученые и публицисты о природе сталинизма. – М.: Политиздат, 1989. – 512 с.
155. Чаадаев, П. Я. Статьи и письма / П. Я. Чаадаев. – М.: Современник, 1989. – 623 с.
156. Шарден, П. Т. Феномен человека / П.Т. Шарден. – М.: Наука, 1987. – С. 5 – 319.
157. Шарп, Д. От диктатуры к демократии / Д. Шарп. – М.: Новое издательство, 2005. – 84 с.
158. Шварц, Е. Л. Дракон / Е. Л. Шварц. – М.: АСТ, 2008. – 448 с.

159. Швейцер, А. «... Люди и народы должны научиться мыслить по-новому...» / А. Швейцер // Благоговение перед жизнью / А. Швейцер. – М.: Прогресс, 1992. – С. 491 – 511.
160. Швейцер, А. Упадок и возрождение культуры / А. Швейцер // Благоговение перед жизнью / А. Швейцер. – М.: Прогресс, 1992. – С. 44 – 240.
161. Швейцер, А. «... Я родился в период духовного упадка человечества». (Из автобиографических сочинений А. Швейцера) / А. Швейцер // Благоговение перед жизнью / А. Швейцер. – М.: Прогресс, 1992. – С. 9 – 43.
162. Шестов, Л. Апофеоз беспочвенности / Л. Шестов // Шестов, Л. Апофеоз беспочвенности / Л. Шестов. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2000. – С. 452 – 620.
163. Шопенгауэр, А. Афоризмы и максимы / А. Шопенгауэр. – Л.: Издательство Ленинградского университета, 1990. – С. 5 – 184.
164. Эльцбахер, П. Анархизм. Суть анархизма / П. Эльцбахер. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2009. – 351 с.
165. Эпиктет. Афоризмы // В чем наше благо? Афоризмы / Эпиктет. Наедине с собой / Марк Аврелий. – М.: АСТ: Астрель, 2011. – С. 103 – 148.
166. Эпиктет. В чем наше благо // В чем наше благо? Афоризмы / Эпиктет. Наедине с собой / Марк Аврелий. – М.: АСТ: Астрель, 2011. – С. 7 – 102.
167. Эразм Роттердамский. Оружие христианского воина / Эразм Роттердамский // Философские произведения. Оружие христианского воина / Эразм Роттердамский. – М.: Наука, 1987. – С. 90 – 218.
168. Эстес, К. П. Бегущая с волками. Женский архетип в мифах и сказаниях / К. П. Эстес. – М.: ООО Издательство «София», 2007. – 496 с.
169. Ямвлих. О Пифагоровой жизни / Ямвлих. – М.: Алетея, 2002. – 192 с.

170. Ясперс, К. Философия. Книга первая. Философское ориентирование в мире / К. Ясперс. – М.: «Канон +» РООИ «Реабилитация», 2012. – 384 с.
171. Ясперс, К. Философия. Книга вторая. Просветление экзистенции / К. Ясперс. – М.: «Канон +» РООИ «Реабилитация», 2012. – 448 с.
172. Ясперс, К. Философия. Книга третья. Метафизика / К. Ясперс. – М.: «Канон +» РООИ «Реабилитация», 2012. – 296 с.
173. Anderson, P. S. Sacrifice as Self-destructive «Love». Why Autonomy Should Still Matter to Feminists / P. S. Anderson // *Sacrifice And Modern Thought*. – Oxford: Oxford university press, 2013. – pp. 29 – 47.
174. Ash, S. E. Opinion and Social Pressure [Electronic resource]/ S. E. Ash. – Access mode: <http://www.lucs.lu.se/wp-content/uploads/2015/02/Asch-1955-Opinions-and-Social-Pressure.pdf>.
175. Brown, D. Human Sacrifice and Two Imaginative Worlds, Aztec and Christian. Finding God in Evil / D. Brown // *Sacrifice And Modern Thought*. – Oxford: Oxford university press, 2013. – pp. 180 – 196.
176. Deffebach, N. Frida Kahlo: Heroism of Private Life / N. Deffebach // *Heroes and Hero Cults in Latin America*. – Austin: University of Texas Press, 2006. – P. 171 – 201.
177. Milgram, S. Obedience to authority [Electronic resource] / S. Milgram. – Access mode: <http://www.shimer.edu/live/files/338-obediencemilgrampdf>.
178. Sherif, M. A study of some social factors in perception: Chapter 2. *Archives of Psychology*, 1935, 27, No. 187, – P. 17 – 22.
179. Zachhuber, J. Modern Discourse on Sacrifice and its Theological Background / J. Zachhuber // *Sacrifice And Modern Thought*. Edited by Julia Meszaros and Johannes Zachhuber. – Oxford: Oxford university press, 2013. – pp. 12 – 29.