

**Е.Б.Рашковский**

**Сатьяграха: революция ненасилия**

*Он сказал: «Природа вся в разломах,  
Зренья нет, - ты зришь в последний раз».*

*Он сказал: «Довольно полнозвучья,  
Ты напрасно Моцарта любил,  
Наступает глухота научья,  
Здесь провал последних наших сил»...  
Осип Мандельштам, 1932<sup>1</sup>*

*... ошибочно считать наиболее  
революционным то направление,  
которое проливает наибольшее  
количество крови. Настоящая  
революционность требует духовного  
изменения первооснов жизни.  
Николай Бердяев, 1947<sup>2</sup>*

**1.**

Привыкши к черно-белому или, точнее, черно-красному политическому мышлению, мы трактовали в прежние годы понятие революции как нечто однозначно позитивное. Само это слово вызывало в людях прежних поколений некое чувство приподнятости и священного трепета. Ныне же, когда идеологические ориентиры русского общества круто изменились, прежнее дуалистическое мышление, конструктивно почти что не преобразовавшись, поменяло в себе не столько внутреннее содержание, не столько внутреннюю структуру, сколько знаковое оформление. Ныне в понятие революции принято вкладывать лишь однозначно негативное содержание. В этом смысле от подлинного «покаяния» в евангельском значении этого слова мы еще далеки. Последнее предполагает не только свое собственное, личное раскаяние в прошлых и нынешних неправдах — индивидуальных и коллективных, — но и глубокое внутреннее преобразование всего нашего духовного и интеллектуального склада. Ведь в евангельском оригинале покаяние — *metanoia*, т.е. буквально — умоперемена.

Рискуя прослыть отсталым или — в лучшем случае — носителем старомодного леволиберального философского и политического

<sup>1</sup> Мандельштам О. Стихотворения. Л., 1978, с.163.

<sup>2</sup> Бердяев Н.А., Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века. - «Вопросы философии», 1990, № 2, с.99.

дискурса, я все же оставляю за собой право на многозначную трактовку понятия революции.

Смысл, вкладываемый мною в это понятие, в самых общих чертах таков, Феномен революции есть внешнее, поверхностное выражение того глубинного, я бы сказал, тектонического разлома в социальности и в истории, который, по сути дела, и составляет их основное содержание на протяжении последних двух-трех веков, Суть этого разлома — в переходе от обществ традиционного типа (аграрных, автаркических, патримониальных) к обществам типа современного (сциентистски ориентированным, открытым, демократическим). Или, если обратиться к категориям, заимствованным из науковедения, то революция в таком понимании есть внешнее выражение радикальной смены господствовавшей в обществе ее глубинной социокультурной парадигмы. А уж как и в каких конкретных условиях протекает эта смена — особый вопрос.

Процессы разлома могут внешне оформляться по-разному: как победоносные прогрессивные перевороты; как медленные, но напряженные трансформации властных систем; как конвульсивные пробы и ошибки, нередко осложняемые сюрреалистическими идеологиями и режимами; как надсадные срывы, И даже — как путь сугубо реформистский, т.е. путь легитимной преемственности по отношению к системам власти «старого порядка». Почти идиллический пример такого рода — история скандинавских монархий XIX-XX вв, Никаких внешних революций, казалось бы, и не было. Но разлом все же остается разломом. И даже в этом последнем, скандинавском случае глубина разлома удостоверена в области высокого культуротворчества (философия, словесность, искусство). Скрытый разлом и структурное пересоздание внешних форм жизни выразили себя как предельная боль внутри субъекта.

Так что я оставляю за собой право многозначного отношения к феномену революции как к глубинно-тектоническому сдвигу, отдающемуся во внешних структурах и формах истории. История — не-упразднима. Она — вторая природа или, точнее — сверхприрода человека, коль скоро человек начинает задумываться над основами своего существования и мышления, Но вот что категорически не приемлю, — так это «метафизику» насилия, которая столь много потрудилась над усугублением жестокости этих разломов, возводя жестокость в статус самооценности к самоцели, Этой «метафизикой» насилия, имевшей самые разнообразные идеологические обертоны, усугублялась и жестокость социальных счетов, и жестокость форм военной и государственной институционализации, и невыносимость повседневной жизни, и глубина внутреннего падения не только тех кто практикует жестокость, но отчасти и тех, над кем жестокость практикуется,

В смысле «метафизики» насилия и ее реализации в конкретной жизни, наша страна — в некотором роде — всемирный «чемпион». Нигде в мире идеология организованного революционного и пореволюционного насилия не принимала столь всеобъемлющего (космически-всеобъемлющего!), целостного и изощренного характера; нигде в мире основанная на этой метафизике тоталитарная система не переживала столь полного, длительного и, можно сказать, органического цикла развития: от подцензурно-журнальных и нелегально-кружковых дискуссий до самопроизвольной смерти в сенильном чиновническом путче августа 1991 года...

Так что, как уже, наверное, догадывается читатель, соотношение понятий революции и насилия мыслится мною хотя и как соотношение контрастное, но, тем не менее, не подлежащее скороспелому механическому противопоставлению.

У Аристотеля есть мысль, многообразно обосновываемая на страницах «Метафизики» и весьма важная в плане методологии нашего исследования. Говоря языком современным, эту мысль можно было бы пересказать так: если мы имеем дело с конфронтацией двух понятий, не худо было бы обратить внимание на общий контекст, в рамках коего эти понятия конфронтуют. В плане нашего исследования таким общим контекстом может выступить мир человеческой реальности, или мир человеческой практики, который можно было бы условно свести к понятию человеческой культуры. Обоснование тройственного состава человеческой реальности (социотехника-цивилизация-духовность), где культура выступает в качестве некоего посредника между этими тремя живыми ее пластами, дается в моей статье: «Социотехника, цивилизация, духовность: на путях к герменевтике демократии»<sup>3</sup>.

Среди сотен — если не тысяч — попадающихся нам определений культуры можно было бы условно выделить три основные трактовки этой категории.

1. Трактовка, если угодно, механистическая, которую можно было бы воспроизвести таким образом, Культура есть вся совокупность вещей, возделываемых (латинский глагол «colo», супин — «cultum»), т.е. производимых и воспроизводимых человеком. Отсюда — и столь любимая в отечественной культурологии идея взаимодополнительности «материальной» и «духовной» культуры.

Бесспорным достоинством такого рода трактовки является ее широта, ее неотъемлемый акцент на важности постоянного возобновления и, стало быть, постоянных инноваций. Однако коренным недостатком такой трактовки является ее мировоззренческий атомизм,

<sup>3</sup> «Мировая экономика и международные отношения», 1992, № 1,

неспособность проникновения в сквозные, духовные связи человеческой практики.

Эта трактовка отчасти приравнивает культуру к социальности.

2. Трактовка органическая. Культура мыслится совокупностью значимых для людей связей, обеспечивающих функционирование данной общности как некоего относительно целостного организма. Достоинством этой трактовки является возможность описания культуры как системности или же как структуры; именно органицистское мышление особо потрудились над тем, чтобы гуманитарно-научная мысль научилась различать в любой человеческой общности богатство внутренних: корреляционных связей и понимать, что распадение этих связей чревато распадом общества как такового. Но и в этой трактовке мы сталкиваемся с неким коренным пороком, коренным прегрешением против человеческой реальности. Органицизм трактует человека и любую форму его деятельности преимущественно с точки зрения его строгих функций в социальном целом — в том самом «целом», которое исследователь или практический политик выбирает, по сути дела, произвольно (малая группа, население данной местности, организация, этнос, страна, государство, региональная или экстерриториальная общность...). Еще в 60-е годы прошлого века Н.К.Михайловский обратил внимание на коренную несообразность в трактовке «органическими» теориями человеческой реальности и, стало быть, на их некоторое фундаментальное бесчеловечие: человеческая реальность с трудом выдерживает органические аналогии, ибо человеческое общество есть нечто более сложное и тонкое, нежели индивидуальный организм, а человек, будучи сам сложной и противоречивой индивидуальностью, — нечто качественно иное, нежели «орган» или «клеточка» организма<sup>4</sup>. Так что органицизм можно рассматривать лишь как частную культурологическую эвристику и притом — в высшей степени условного свойства.

Если рассматривать органицистские трактовки культуры применительно к истории историографии XIX-XX веков, то эти трактовки вольно или невольно приравнивают понятие культуры к понятию цивилизации, т.е. большой, ограниченной во времени и пространстве человеческой общности, наделенной некоторым внутренним культурным «кодом», — общности, которая жива лишь постольку, поскольку в ней действует этот «код», и которая не в силах пережить его крушение.

<sup>4</sup> См.: Михайловский Н.К. Что такое прогресс. Под ред. Р.В.Иванова-Разумника, Пг., 1922. Не случайно Ленин, которому проблематика человеческой личности казалась лишь мелкобуржуазным с антиментом, так возмущался полемикой Михайловского против спенсеровского органицизма (Ленин В.И. Что такое «друзья народа»... - Полн. собр. соч., т.1, с. 133-137).

3. Трактовка ценностная. Здесь понятие культуры выступает как высокая и требовательная норма внутреннего достоинства человека. Я вспоминаю, как в 50-е годы у нас в печати «прорабатывали» какого-то западногерманского теолога-иезуита, который, думаю, знать не знал и ведать не ведал о наших «проработках». А причиной «проработок» было его определение культуры как «вахты Божества в человеке». Такое определение — предел лапидарности именно ценностной трактовки, удачно акцентирующей понятие культуры в его всечеловеческом измерении, в его обращенности к духовной динамике, к высшей человеческой норме.

Это ценностное измерение понятия культуры, — понятия, по сути дела, многозначного, сильного именно своей многозначностью, но — увы — слабо верифицируемого на практике. Ценностную трактовку можно было бы упрекнуть в некотором книжническом прекраснотушии, недооценивающим силу того, что в христианской традиции принято называть грехом или самообольщением, а в традиции нынешней секулярной общественной мысли — отчуждением.

Итак, все три типа определений культуры — недостаточны сами по себе. Но, будучи взяты в некоторой взаимосоотнесенности, они подчеркивают нерасторжимость трех граней человеческой реальности:

- ее самовоспроизводство;
- законосообразность ее внутренней саморегуляции;
- ее ориентированность на сверхэмпирическую, недосказанно-высокую норму («вахту Божества»), оказывающуюся стимулом для внутренней динамики самоопределения и, стало быть, саморазвития.

Итак, три фундаментальные, неразрывные, хотя и небесконфликтные установки культуры — установка на внешнее самовоспроизводство, внутреннюю саморегуляцию и саморазвитие в бессмертии — ориентированы на три отмеченные выше основные пласта человеческой реальности: социотехнику, цивилизацию, духовность. Социотехника, по сути дела, доличностна, цивилизация — околичностна, духовность — сверхличностна. Культура же — персоналистична. Ей свойственно стремление к собиранию человека и человеческих общностей именно на личностной основе. Культура, стало быть, знаменует обращенность человека к самому себе. Она, как это уже, возможно, заметил читатель, связана с его «само...», с его «самостью». Но коль скоро человеческая личность не замкнута в себе и потому не равна самой себе, то, следовательно, в ней и в ее культурном опыте заложен некий диалектический, если не сказать мистический, парадокс: самособирание оказывается предпосылкой самопреодоления, т.е. трансценденции. Исхода к людям и к Богу из самого себя.

Именно этот парадокс и связан коренным образом с проблемой общечеловеческого смысла идеи ненасилия, или — как мы назовем ее точнее — идеи Сатьяграхи.

После понятий революции и культуры, ненасилие — третье ключевое понятие нашего исследования. Исторически это понятие связано и, думается, будет связано в веках, с Махатмой Ганди.

## 2.

Проблематику политической культуры ненасилия невозможно свести только к личности и наследию Ганди. По всей видимости, читатель убедится в этом в ходе дальнейшего нашего анализа. Но именно через личность и наследие Ганди выразили и обозначили себя некоторые магистральные пути всемирной истории: встречи культур Запада и Востока, кризис и неприемлемость для современного мира традиционалистских трактовок человеческого достоинства (человеческая личность — смиренный исполнитель извне предписанной ей социальной функции или роли), удостоверение грубых и незрелых форм модернизации. Короче, имя Ганди, основателя осознанной практики политического ненасилия, отражает в себе противоречия того всемирного революционного сдвига, который переживается нами ныне и который объективно направлен на преодоление грубых, разрушительных издержек не только традиционных форм жизни, но и воинствующего антитрадиционализма. В этом смысле, как заметил один из исследователей наследия Ганди, — его миссия в мире только начинается, хотя с момента его мученической смерти прошло без малого столетие<sup>5</sup>.

Отдавая должное духовной высоте Ганди, хотел бы предостеречь читателя от излишне елейной или — что почти одно и то же — кинематографической трактовки этого образа: «яко нсть чловѣкъ, иже живѣ будетъ, и не согрѣшитъ».

В данном случае стоит вспомнить замечательный двухсерийный фильм британского продюсера Ричарда Эттенборо «Ганди» (1982), отчасти финансируемый правительством Индии и имевший огромный успех по всему миру, в частности, в предреволюционной Восточной Европе, на Филиппинах, в Южной Корее.

У нас этот фильм шел чуть ли не «десятым экраном». Оно и не случайно. Понятен инстинктивный страх перед этим фильмом наших тогдашних коммунократов, — страх перед самим образом Ганди и перед проблематикой его мышления и общественной борьбы, в свете которых как-то меркла и духовно обесценивалась их собствен-

<sup>5</sup> См.: Hempel L.C. Overview: the elusive legacy. - In.: Gandhi's significance for today. Ed. by J.Hick a. L.C.Hempel. L., 1989, p.4.

ная традиция, во главе угла которой стоял не примат отдания жизни «за други своя», но, скорее, — принцип отнятия чужих жизней ради собственных властных притязаний.

Разговоры же с интеллигентами из Восточной Европы привели меня к выводу, что последним импонировал прежде всего харизматический опыт ненасильственной освободительной борьбы, раскрывавшийся перед ними на экране. Одна из моих венгерских собеседниц говорила с воодушевлением: «Это же фильм-миф!» К моему удивлению, сама преднамеренная и прекраснотдушная мифологизация истории которой раз приобретала мобилизующую силу. И это — при всей отчетливости понимания людьми, что «житие» героя не разрешает всей глубины противоречий Жизни как таковой и не перекрывает всю мощь человеческого зла.

Личная святость Ганди не подлежит сомнению, Но я принимаю ее со множеством оговорок. В нем подчас проявлялись жесткие черты аскета и доктринёра, — вплоть до готовности, уморивши себя постом, принудить не только оппонента, но даже и несогласного союзника к повиновению; любимая его идея, что обязанности для человека — превыше всяких прав, была данью не только традиционной социотехнике Востока, но и этическому формализму секуляризированной Европы; его духовная высота сочеталась с теми тенденциями почвенничества и культурного опростительства, за которые не только Россия, но и Индия заплатили весьма дорого<sup>6</sup>, Ибо культурный опыт человека — интегрален. Там, где во имя высших духовных задач могут подавляться социотехнические и цивилизационные аспекты культурного опыта людей, — нередко становится ущербным и высший, духовный ярус этого опыта («вахта Божества в человеке»). Правда, внешнее опростительство Ганди носило характер сугубо личный и добровольный, связанный с глубиной и напряженностью духовной жизни<sup>7</sup>. Одним из самых коренных и уникальных несчастий русской истории оказалось наложение почвеннических и опростительных исканий XIX — начала XX века на ставшую «материальной силой» «метафизику» насилия, речь о которой пойдет у нас ниже.

<sup>6</sup> См.: Rahman A. Trimurti: science, technology & society. A collection of essays. With a foreword by J.Needham. N.Delhi, 1972, p. 291-295.

<sup>7</sup> Даже многие политические сподвижники Ганди, например, Джавахарлал Неру, не скрывали своего скептического отношения к его культурному опростительству. Но в целом отношение Неру к этому явлению было сложным: он подходил к нему с меркой истинного политика; с одной стороны, он усматривал в этом опростительстве некую блажь святого человека, мешающую развитию контактов Индийского национального конгресса с влиятельными европеизированными слоями индийского общества (эти контакты Неру во многих отношениях брал на себя); с другой же стороны, он видел в опростительстве Ганди ту харизматическую силу, которая давала возможность Конгрессу апеллировать к народным низам.

Далее, отдавая себе полный отчет в имманентных и автономных специфических чертах духовной сферы, которыми во многом и конституируется политическая культура ненасилия, я хотел бы заострить внимание читателя — равно как и собственное — на ситуационной связи возникновения гандизма со специфическими противоречивыми условиями развития индийского национально-освободительного движения. Первоначальной ее основой была посредническая роль «туземных» интеллигентов в отношениях между «туземными» же традиционными или полутрадиционными «нотаблями» и британской колониальной администрацией; затем к этой форме посредничества добавилась еще и другая — посредничество между сложившимся на основе интеллигентской активности политическим аппаратом национально-освободительного движения и традиционной народной толщей<sup>8</sup>.

Все это необходимо иметь в виду при учете конкретно-исторических предпосылок становления идей Ганди по части ненасилия как особой современной формы политической практики или, если угодно, особой современной формы революционной активности. Об этом написаны сотни книг и статей. Но мне хотелось бы заняться иным. Прежде всего — духовными аспектами проблемы.

### 3.

Читатель, конечно же, заметил, что само понятие ненасилия несет в себе не только отрицательный префикс, но и некую отрицательную смысловую направленность. Не-насилие обращено против насилия. Ниже нам предстоит осмыслить ту духовную реальность, которую принято обозначать в положительных терминах. Такова будет идея Сатьяграхи. Но пока, повинаясь самой форме слова, поведем рассуждение от противного. Прежде чем говорить о ненасилии, поговорим о насилии.

Насилие — как бы «нормальная» форма самовыражения принудительных сторон социальности и истории. «Нормальная» на протяжении веков — покуда развитие современной техники массового уничтожения и современных средств электронного контроля человека над человеком не поставило эту «нормальность» под радикальнейший вопрос; отношение к насилию как к норме межчеловеческих отношений грозит тотальным уничтожением не только сознания, но и самой жизни на нашей планете.

<sup>8</sup> См.: Хорос В.Г. Идеиные течения народнического типа в развивающихся странах. М., 1980; Беленький А.Б. Интернациональный фактор в идеологии национально-освободительного движения. От «пробуждения Азии» до завоевания независимости. М., 1988; Torri M. «Westernised middle class», intellectual and society in late colonial India. — «Economic and political weekly», Bombay, 1990, v.25. № 4.



Конечно же, никто не станет отрицать исторической роли и даже некоторой исторической правомерности каких-то фактов насилия в процессах самозащиты и самооформления тех или иных групп человеческого общества, в процессах перераспределения общественного продукта, в преодолении зарвавшихся или склеротизированных систем господства и подчинения. Но, повторяю, сам общий политический и культурный склад ситуации в нынешнем мире недвусмысленно свидетельствует, что насилие как особая форма человеческой практики есть форма, может быть, и эмпирически непреодолимая, но по существу — исторически ограниченная, преходящая, стало быть, тупиковая. Возможно, что специализированные институты насилия — армия, полиция, пенитенциарные системы, агрессивные формы оппозиций, — все это может существовать до скончания века. Но суть вопроса не меняется. Занимая миллионы людей, поглощая огромную долю общественного богатства, институты насилия, по существу, превращаются в маргинальную сферу общественной жизни, — сферу, может быть, общественно необходимую, но далеко не всеопределяющую. И в то же самое время идеи ненасилия, восходящие к глубокой древности, а может быть даже и к более отдаленным временам человеческого филогенеза, когда люди начинали смутно осознавать свою солидарность в малых группах и свою симбиотическую связь с окружающим, выдвигаются на первый план социальности и истории. И в этом плане любой здравомыслящий исследователь не может не признать, что интуиции солидарности и ненасилия, которыми отличалась проповедь таких великих учителей человечества, как Будда, раскаявшийся в былых злодеяниях Ашока, Иисус, Франциск Ассизский, Толстой, Ганди, Швейцер или М.Л. Кинг, — были далеко не блажью, не «юродствованием» (как это казалось, например, Ленину), но — напротив — глубочайшим проникновением в самую суть «феномена человека». Или — если угодно — откровением о человеке, не вполне еще востребованным или понятым в своей насущности.

Итак, насилие было и остается как бы «нормальным» (не всеобъемлюще нормальным, но частично нормальным) выражением принудительных, или, что почти одно и то же, — авторитарных, или же — если говорить в терминах богословских — несвободных, греховных сторон общественной жизни. Социально и культурно разрушительное возведение этой условной «нормальности» насилия в безусловную норму человеческой жизни — один из сквозных и навязчивых мотивов истории: от архаических инскрипций и рельефов до искусства «социалистического реализма». Однако в эпоху Нового времени эта абсолютизация приобрела уникальные и зловещие черты, с особой на-

глядностью выявившиеся в европейской истории первой половины XX века<sup>9</sup>.

Социотехнические основы практики насилия конца XVIII—первой половины XX в. очевидны; массовизированные формы производства (первоначально — мануфактурные, затем — фабрично-заводские); массовая урбанизация; военная технология, построенная на единообразных формах вооружений и на распоряжении огромными массами стандартизированных людей; массовая политическая мобилизация и массовый террор. В этой ситуации массовизированного жизненного процесса личность как бы исчезает, низводится до уровня штампуемой и легко заменимой детальки национально-государственного механизма.

Другое дело, что в этом процессе всеевропейского, а позже и глобального «восстания масс» (*la rebelion de las masas*) содержался и немалый эмансипационный и в подлинном смысле культуротворческий потенциал, связанный с утверждением в совокупном культурном опыте человечества тем равноправия и равноценности внешнего достоинства столь различных и не похожих друг на друга людей. Забегая несколько вперед, хотел бы отметить, что и нынешняя «революция ненасилия» и процесс становления политической культуры ненасилия также связаны с этими массовизационными процессами, — правда, с их более зрелыми и осмысленными и, стало быть, персонализирующими стадиями.

Что же касается незрелых форм восприятия таких явлений, как распад традиционных обществ, ранние и агрессивные индустриально-урбанистические рывки и стандартизация человека, — то такого рода рецепции не могли не вызывать к жизни особого рода идеологии. То были идеологии крутого овладения массовизационными процессами и, следовательно, массивованного насилия.

Сами формы во многих отношениях дезорганизованной традиционной психологии оказывались элементом коллективного рывка на рубежи современных индустриально-урбанистических отношений. Архаические социопсихологические стихии группового нарциссизма, коллективного отмщения, ксенофобии и досады (*ресантимента*) не могли не входить в противоречие с рациональными и псевдо-рациональными модернизаторскими целями, что делало ситуацию еще более разрушительной.

Идеологии массивованного насилия могли иметь различные гносеологические посылки и различные общественные устремления. Они могли интерпретировать мир в категориях репрессивной охранительности (как, например, де Мэстр), «классовой борьбы» (воинствующе-

<sup>9</sup> Подробному разбору этой проблематики посвящена моя статья *Переосмысливая геноцид...* («Угол зрения», М., 1992).

щие фракции марксизма, в особенности ленинистического толка), межцивилизационной вражды (Данилевский и Шпенглер). национальной или расовой борьбы (идеология «бремени белого человека», социал-дарвинизм, национал-социализм и всяческие его производные), смертной борьбы непримиримых социопсихологических типов (Гумплович) — вплоть до упростибельной смеси психоанализа и экзистенциализма (духовная подавленность и «закомплексованность» человека избывается в практике жестокого отщипывания реальным или мнимым обидчикам, — таков был круг идей Франца Фанона, подхваченный и изощренный в поздней философской публицистике Сартра и Маркузе).

Носители всех этих идеологий программного насилия находились между собою в яростной вражде. Вся история нашего истекающего столетия полнится кровавыми фактами этой вражды, подчас затмевавшей глубинное их сродство. Внешне они могли расходиться в чем угодно. Сродство же выражалось не только и даже подчас не столько в поверхностной трактовке человеческой истории как по преимуществу истории насилия. Дело в некоей глубинной общности их подхода к реальности как таковой. Дело, если угодно, в той сквозной «метафизике» насилия, которая есть общий знаменатель всех этих ситуационно враждебных — вплоть до взаимного истребления — тоталитаристских учений.

Самые общие посылки этой сквозной «метафизики» насилия строились на разной степени сложности рецепциях естественнонаучного натурализма XIX — начала XX века, — стало быть, на предпосылках тогдашних и притом весьма незрелых естественных наук. Издержкою тогдашней замороженности успехами естественнонаучного знания, мнившегося бесспорным источником успеха, власти и могущества, оказывалась упростибельная, регрессивная трактовка реальности человеческой. В контексте омассовлённой натуралистической «фольк-науки»<sup>10</sup> человеческая личность могла мыслиться не иначе, как «равная себе природная сущность, поддающаяся однозначному определению»<sup>11</sup>.

Действительно, следствием «фольк-науки» — т.е. науки в ее вульгаризированном и популяризированном облике, сопутствовавшей научным взлетам классического периода, — оказывался принижённый образ человека, линейно задаваемый той из внешних детерминаций, которая казалась данному автору наиболее существенной. Нынешней же, пост-классической науке, оперирующей понятиями о

<sup>10</sup> Понятие «фольк-науки» введено и обосновано английским математиком и науковедом Джеромом Р. Равецом (Ravetz J.R. *Scientific knowledge and its social problems*. Oxf., 1971),

<sup>11</sup> Аверинцев С.С. Западно-восточный генезис литературных канонов византийского средневековья. — В кн.: Типология взаимосвязи средневековых литератур Востока и Запада, М., 1974, с. 180.

сложности и богатстве корреляционных связей во Вселенной, сопутствует и иная «фольк-научная» мифология: человек представляется уже неким игральным разнообразных оккультных сил. В обоих случаях проблематика духовного достоинства и, следовательно, свободы человека становится малосущественной.

В обезоруживающей однозначности и кроется суть той «метафизики» насилия, которая ложилась и отчасти продолжает ложиться в основу тоталитаристских форм борьбы за власть, равно как и государственного строительства. Смысл же «метафизики» насилия примерно таков.

Человек — не столько смысловое и надприродное (хотя и несущее в себе немалые элементы природности) существо, сколько существо природное по преимуществу. Стало быть, и жизнь человеческого общества строится в основном на природных посылах. А так как природа во многом конституируется стихиями беспощадной борьбы за существование и так как в этой борьбе побеждают лишь приспособленнейшие (the fittest), то, следовательно, и человеческая реальность строится по преимуществу на началах хитрости, силы и принуждения. Так незрелое представление о природном мире исключительно как о мире насилия и взаимного пожирания паралогически переносилось и на мир человеческих отношений. Всякие представления о над-природной, духовной человеческой реальности безоговорочно относились к разряду наивных, оторванных от жизни или даже злонамеренных вымыслов: поповских, профессорских, идеалистических, мелкобуржуазных, еврейских и т.д. В таком идеологическом контексте сама ненависть человека к человеку и самый культ насилия мыслились вещами единственно эффективными и единственно достойными человека как безусловно природного существа, — причем такого, который «сознал» свою безусловную природность и, преступая предрассудки, претворил свое «сознание» (классовое, расовое, национальное...) в практику насилия. Таков, вкратце, метафизический генезис человека, который «звучит гордо»...

Сведение человеческой культуры к «социотехнике» и «органике», вольное или невольное отвержение всех тысячелетних наработок человеческого духа означало и глубочайшую регрессию сознания к той тотальной незрячести и «глухоте паучьей», о которой так пронзительно писал Мандельштам.

Реальности конца XX века, включая и научное знание, поставили под вопрос не только гносеологическое убожество тотальной ставки на насилие, — обнаружилась и практическая неэффективность этой ставки. Обнаружилось, что злодеяния не «списываются» не только «на небесах», но и в эмпирической истории; обнаружилась не только внешняя разрушительность, но и саморазрушительность институтов яростного насилия; обнаружилась, наконец, и экологическая разру-

шительность питавших «метафизику» насилия бездуховной концепции природы и строившегося на этой концепции агрессивного отношения к природе: пафос борьбы с природой, являвшийся перевертышем все тех же посылок жесткого натурализма, не мог не порождать и не подкреплять агрессивного отношения к человеку.

Эмпирически, насилие все еще переполняет землю. Но эпоха «метафизики» насилия уже приказала долго жить.

#### 4.

Теперь — самое время перейти к Ганди и его идее Сатьяграхи как интеллектуально-духовной, основы политической культуры ненасилия. Напомню читателю некоторые исторические вехи становления идеи.

В самых общих чертах, она сложилась в Южной Африке, куда Ганди прибыл первоначально в качестве адвоката одной из тамошних индусульманских фирм и где провел, в общей сложности, около 21 года (1893-1914). Именно на этой земле Ганди, еще не уверенный в себе, не вполне нашедший себя, переживает длительный период самонахождения, индивидуации. Ганди как личность развивался в тесном дружеском общении с людьми разных общественных положений, религий, рас и исповеданий. Профессиональная квалификация адвоката и глубокие и притом незадогматизированные религиозные интересы помогли ему стать общественным деятелем, не только сплотившим индийскую общину (точнее, индийские общины), но и обеспечивавшим ей контакты среди широких кругов тамошней европейской интеллигенции. Общественное служение Ганди было тесно связано с его напряженной внутренней жизнью.

Таковы самые общие биографические предпосылки становления идеи Сатьяграхи. Читатель, вероятно, согласится со мной, что эти предпосылки могут быть описаны как некая форма высокой духовной практики интеллигента-маргинала, чье внутреннее саморазвитие может подчас открывать новые пути взаимопонимания между людьми. Будущий статус Ганди как общеиндийского народного лидера вырос из первоначально из исполнения функции посредничества между «нотаблями» общин южноафриканских индийцев и британской колониальной администрацией. Если же взглянуть на процесс духовного становления Ганди с историко-правовой стороны, то мы столкнемся с некоторым историческим парадоксом: вышеуказанный будущий статус развивался в ходе защиты универсалистских, надрасовых принципов британского имперского правосознания от расистских злоупотреблений со стороны местных «белых» чиновников и деятелей самоуправления.

Стало быть, если взглянуть на проблему генезиса Сатьяграхи широко и непредвзято, — исполнение частных задач юридического представительства интересов дискриминируемой общины объективно

требовало в тогдашних условиях огромной интеллектуально-духовной работы по соотнесению складывавшихся тысячелетиями этнокультурных и социальных традиций Индии с великой англосаксонской традицией правосознания.

Однако любая сколько-нибудь серьезная юридическая мысль и практика не может не требовать обращения к своим глубинным духовным и нравственным предпосылкам. Так что, начав работу в Южной Африке, Ганди скоро понял, что правовое ограждение достоинства «цветного» человека требует не только обращения к этическому наследию культур Запада и Востока (принципы миролюбия, корректности, сочувствия, умение войти в положение другого человека в трудных обстоятельствах и потому найти в себе силы простить его), но и к наследию метафизическому. Ибо без глубокого метафизического наполнения этические предписания рискуют оказаться формальными и потому пустыми. Чтобы обрести внутреннее содержание и убедительность для миллионов людей, этика ненасилия должна была найти некую глубинную метафизическую основу.

И такой основой послужила для Ганди общая для индийской и европейской духовности, а стало быть и метафизики, идея глубины космического и смыслового содержания в человеческом субъекте: по сути дела - в каждом человеке. Разумеется, в индуистской и европейско-христианской традиции эта проблема решается по-разному: в первом случае — как искание сокровенного тождества индивидуального и вселенского Я, во втором — как искание человеческой душой, сознающей свою греховную неполноту, благодатной божественной Любви<sup>12</sup>. Однако это фундаментальное расхождение касается прежде всего решения проблемы; в самой постановке проблемы о парадоксе актуальной нищеты и виртуальной универсальности человеческого субъекта в традициях индуизма и христианства есть нечто общее — принцип универсализации человеческого существования, принцип движения от человеческого убожества к сверхбытийственному самораскрытию. И вот, как мне кажется, на этом-то общем и строится решение проблемы, предложенное Ганди. Суть решения — процесс самораскрытия личности в ненасилии. Имя же этому процессу — Сатьяграха.

## 5.

Открытие идеи Сатьяграхи приходится на 1906 год и связано с одной из кампаний защиты индийской общины в Южной Африке против местного дискриминационного законодательства. Понадобилось найти понятие, которое обозначало бы связь акций мирного граждан-

<sup>12</sup> См.: Вышеславцев Б.П. Сердце в христианской и индийской мистике. (1929) - «Вопросы философии», 1990, № 4.

ского протеста с длительным внутренним процессом духовной самоподготовки его участников. Родственник Ганди, Маганлал Ганди, предложил неологизм «сатаграха» (сат, истина + аграха, — твердость, упорство); сам же Ганди предложил окончательный вариант неологизма: Сатьяграха<sup>13</sup>. Дело, возможно, не только в большем благозвучии предложенного Ганди окончательного варианта, но и в принадлежности Ганди к вишнуитскому толку индуизма: Сатья (Истинный, Реальный, Сущий) — один из эпитетов Вишну как олицетворения вселенской истины<sup>14</sup>.

Самый общий смысл понятия Сатьяграхи (упорства в том, что истинно, сущностно, божественно и свято) может быть сформулирован так: любое социально значимое действие правомерно и допустимо лишь тогда, когда оно вырастает из глубинного и сознательного процесса духовно-нравственного самосовершенствования личности, и — до тех пределов, куда оно не становится в существенное противоречие с этим процессом.

Техника Сатьяграхи, как понимал ее Ганди, во многом должна опираться на элементы традиционной аскетике индуизма: йогиче-скую медитацию, молитву, лощение (вплоть до голодовок), чтение священных текстов, временный или даже постоянный целибат. Эти чисто созерцательные элементы традиционной аскетике, Ганди дополнил и новаторским для индуистской духовной традиции постулатом самоподдержки личности физическим трудом (ткачество, земледелие, уборка жилых помещений, работа на кухне, помощь больным и т.д.)<sup>15</sup>. Все эти аскетические материи — сами по себе — весьма интересны, но интерес этот сугубо специален<sup>16</sup>. Но вот философские основы идеи Сатьяграхи имеют, на мой взгляд, решающий интерес в контексте нашего исследования.

На протяжении последних десятилетий своей жизни Ганди так и не дал философской систематики своей главной идеи, хотя и давал ей множество разрозненных определений. Оно и не удивительно, ибо Ганди постоянно настаивал, что он — не философ, а прежде всего молитвенный правдоискатель, отчасти также и общественный деятель. Причем обще-

<sup>13</sup> См.: Ганди М.К. Моя жизнь. М., 1969, с. 286.

<sup>14</sup> См.: Stutley M. & J.Harper's dictionary of hinduism. Its mythology, folklore, philosophy, literature and history, N.Y., 1977, p. 274.

<sup>15</sup> В этой новации читатель без труда заметит влияние на Ганди христианской аскезы и миссионерства.

<sup>16</sup> Многие серьезные аналитики наследия Ганди настаивают на том, что сведение этого наследия к рецептуре политизированной аскетике или — что одно и то же — к ненасильственной «науке побеждать» поневоле обречено воспроизводить самого Ганди и идею Сатьяграхи в облике крайне обедненном (см.: Suri S, The problem. - «Seminar», N'.Delhi, 1969, № 122; Bondurant J.V. Gandhi. - Encyclopaedia Americana. V.12. Danbury, Conn., 1986, p.278). Полную невосприимчивость к духовной проблематике Ганди не могла не проявить и «марксистско-ленинская» историография.

ственный деятель лишь в той мере, в какой акты общественной активности вытекают из его внутреннего процесса правдоискания.

Так что некоторую реконструкцию идеи Сатьяграхи — именно как идеи религиозно-философской — нам придется предпринять самим, причем опираясь не только на наследие Ганди, но и на целый пласт посвященных ему исследований.

В прямых — публицистических и мемуарных — текстах Ганди, а также в текстах «апокрифических», т.е. в высказываниях Ганди, записанных с его слов другими людьми, постоянно — вольно или невольно — подчеркивается западно-восточный генезис идеи Сатьяграхи именно как духовно обоснованной общественной практики. Причем генезис этот имел как положительные, так и отрицательные предпосылки.

Начнем с отрицательных. У Ганди часты инвективы в адрес таких издержек европейской культуры, как эгоцентризм и связанная с ним гордыня, материализм и вещизм в отношении к людям и природе, постоянная склонность к жесткому и механическому разрешению любых человеческих проблем. Все это — привычный набор «почвеннических» инвектив против Запада со времен осмеянной в сказках Гофмана антинаполеоновской «тевтономии» до нынешних эпигонов «негритюда»<sup>17</sup>. Однако при чтении писаний и высказываний Ганди не всегда учитывается, сколь сильны были в нем горечь и досада и в отношении «Востока», а конкретнее — индийских соотечественников. Ганди постоянно обличал их в недостатке личного достоинства, в неразвитости форм индивидуальной самодеятельности и гражданской самоорганизации, в унижительном стремлении свести статус человека к заведомо предписанной ему традиционной, как правило, кастовой роли. В этой критике своих соотечественников Ганди выступает не в привычной для нас «почвеннической», но скорее — в «западнической» ипостаси.

Так обстоит дело с отрицательными предпосылками предпринятого Ганди западно-восточного синтеза, которые строятся прежде всего на социальной или житейской эмпирике. Что же касается предпосылок положительных, — то они возводят нас на более высокий уровень мирозерцания Ганди — и, более того, не побоюсь сказать, — на уровень особой теологии.

Если угодно, это особая, мирная теология освобождения, объективно стремящаяся соотнести в себе элементы духовного опыта индуизма и христианства. Я бы взял на себя смелость определить имманентную смысловую основу этой теологии как попытку соотнесения индуистской метафизики всеобщности (строящейся на идее причастности каждой сколько-нибудь стремящейся к самосоз-

<sup>17</sup> См.: Сосновский Н.А. «Культура растафари» в зарубежной литературе: панафриканизм, Ветхий Завет и рок-музыка. — В кн.: Культурное наследие: преемственность и перемены. Вып. 3. М. 1991.



нению и самопознанию человеческой души к Абсолюту) и христианской этики понимания другого человека через всепрощение, — этики, строящейся на идее любящей — вплоть до самопожертвования — обращенности Личного Бога как к индивидуальной человеческой душе, так и к человеческому роду в целом. Из индуистских посылок этого синтеза вытекает личная, индивидуальная сторона Сатьяграхи — принцип непрерывной внутренней работы над собой; из предпосылок христианских — принципы социально-политического взаимодействия между людьми, зиждущиеся на весьма строгой и рационально обоснованной этической и правовой базе<sup>18</sup>.

Исторической удачей такого соотнесения было то, что, не входя ни в какие богословские и — тем паче — конфессионально-догматические тонкости, идея Сатьяграхи не привела к беспорядочному смешению элементов индуизма и христианства. А ведь такими примерами полнится вся история XIX-XX вв., — как в самой Индии, так и в Европе. Исходя из самых общих, но глубочайшим образом пережитых вопрошаний индуизма и христианства о достоинстве человека, идея Сатьяграхи не потребовала от людей отказа от своей духовной идентичности. Не случайно при жизни Ганди среди его сторонников в Южной Африке и в Индии оказывались люди разных вер — индуисты, христиане, мусульмане, сикхи, иудаисты, парсы; не случайно после смерти Ганди — если забежать несколько вперед — идея Сатьяграхи как теологии мирного освобождения, как теологии ненасильственной революционной практики вступила в период своей универсализации.

## 6.

Итак, несколько размышлений о религиозно-философских основах идеи Сатьяграхи.

Согласно писаниям и высказываниям Ганди, она зиждется на двух основных понятиях: 1) Сат и 2) Ахимса.

1) Сат — это пронизывающая космос Божественная Истина, Сат — сущее, истинное, благое, Суть<sup>19</sup>. В таком понимании Сат — сродни Рите (общему духовно-нравственному порядку Вселенной) и Дхарме (т.е. тому же самому порядку в его обращенности к человеческим судьбам, к внутренним путям человека). Сат-Истина в этом плане противостоит Майе — сфере иллюзорности, сфере наших

<sup>18</sup> Специально и детализирование вопрос о влиянии христианства на Ганди разрабатывается в книгах и статьях индийского философа Маргарет Чаттерджи (Chatterjee). Любопытно, что Ганди, воспитанный в домашних традициях бытового вишнуизма, познакомился с Евангелием и с религиозной публицистикой Толстого прежде, чем с Бхагавадгитой (см.: Ганди М.К. Моя жизнь, с. 88-89).

<sup>19</sup> См. Бхагавадгита (17:26-27) в переводе В.С. Семенцова: Семенцов В.С. Бхагавадгита в традиции и современной научной критике. М., 1988, с. 213-214.

людских космических, социальных и плотских оболещений и наваждений<sup>20</sup>. Стало быть, если следовать логике индийского религиозно-философского мышления, то преодоление иллюзорности означает и Освобождение (Мокшу)<sup>21</sup>. А если следовать принципам новаторского мышления Ганди, в чем-то, может быть, и не без влияния Толстого, сродного социально-критическому мышлению Европы<sup>22</sup>, — освобождение от иллюзорности социальной может способствовать и социальному раскрепощению людей<sup>23</sup>.

Все сказанное выше укладывается в характерную для Ганди трактовку традиционного понятия Сат или, точнее, понятия Сатья — вишнуитского понятия Божественной праведности.

2) Ахимса — буквально — Невреждение.

Категория эта восходит к ведической гимнографии; как постоянный и осознанный норматив человеческой активности эта категория осмысливается в джайнистской и буддийской традициях<sup>24</sup>. Что же касается Ганди, то в его трактовке этого понятия можно было бы выявить тройственный смысл. Ахимса, с его точки зрения, предполагает прежде всего —

а) общую благорасположенность личности к миру как прямую проекцию Божественной праведности и любви в человеческое существование<sup>25</sup>.

б) этику бережения земли и природы или, говоря современным языком, — экологическую этику<sup>26</sup>;

в) непреложный с точки зрения общественной деятельности и политической борьбы сатьяграхов принцип максимально возможного

<sup>20</sup> См.: Bhanna S. Satyagraha and the Tolstoy Farm. Gandhi's South African days. — «Indian & foreign review». N.Delhi, 1981. v.18, № 6, p. 11.

<sup>21</sup> Здесь следует прислушаться к мнению Д.Б. Зильбермана, высказанному в толкованиях его перевода трактата Шанкары «Незаочное постижение» («Вопросы философии», 1972, № 5). Д.Б. Зильберман предостерегает нас от смешения индуистской трактовки этой категории с трактовкой буддийской. Во втором случае — это отрешение самоуглубленного духа от всякой эмпиричности, от всякой проявленности. В первом же случае — это духовное состояние мудреца в моменты его приобщения Абсолюту. В такие моменты сознание преодолевает эвристически необходимую для него расколотовость на понятия о подлинном и иллюзорном; сущее уже не двойится, по воссоединяется в своей невыразимой сверхподлинности. См. также: Sivakarman K. The meaning of MOKSHA in contemporary Hindu thought and life. — In: Living faiths and ultimate goals. Ed. by J.S.Samartha. Geneva, 1974.

<sup>22</sup> Документальные данные о влиянии Толстого на Ганди см. в трудах А.И.Шифмана: «Лев Толстой и Восток» (М., 1960) и «Лев Толстой и Махатма Ганди» («Новый мир», 1970, № 6).

<sup>23</sup> См.: Ambler R, Gandhi's concept of truth. - In: Gandhi's significance., p, 90-91.

<sup>24</sup> См.: Stutley M. & J.Harper's dictionary of Hinduism., p, 7-8.

<sup>25</sup> Еще в ведической традиции понятие о Божественном всеведении отчасти сопрягалось с понятием о милосердии и прощении (см.: Эрман В.Г. Очерки истории ведийской литературы. М., 1980). Что же касается христианских истоков мирозерцания Ганди, то следует отметить, что понятия «милости» и «истины» (эмет вз-хэсед) суть стержневые, парные и взаимообуславливающие понятия библейской словесности.

<sup>26</sup> См.: Dasgupta S. The central theme. - «Seminar», N.Delhi, 1969, № 122; Bhanna S. Satyagraha and the Tolstoy Farm., p. 13.

щажения самолюбия и человеческого достоинства оппонента или политического противника. Цель Сатьяграхи — не уничтожить, не унижить противника, но помочь ему прийти к «перемене сердца» (change of heart)<sup>27</sup>, что равносильно христианскому понятию покаяния-умоперемены (metanoia) как смысла человеческого существования.

Есть основание согласиться с мнением канадского политолога Джона Саадата, что в системе мышления Ганди термин Невреждения-Ахимсы, несмотря на грамматическую его структуру, — не просто отрицателен. В нем содержится и положительный постулат сострадания — сострадания безотносительно к его цене для состраждущего. И в этом, положительном смысле самые близкие, с точки зрения Саадата, духовные параллели Ахимсе у Ганди — Любовь-Агаре из Гимна Любви ап. Павла<sup>28</sup> или же Великое Сострадание (Махакаруна) в махаянистской традиции. Ибо при всех явных различиях трех традиций смыслообразующей является идея любящего самопожертвования, — идея, которую Ганди утвердил и своей жизнью, и своим учением, и своей смертью<sup>29</sup>.

Кстати, о смерти. В начале апреля 1946г., т.е. незадолго до своей мученической кончины, Ганди писал о Сатьяграхе:

«Корень Сатьяграхи — в молитве. Сатьяграх полагается на Бога в защите от господства грубой силы... Борьба Сатьяграхи предназначена для сильных духом, а не для нерешительных и робких. Сатьяграха учит нас искусству жить, так же как и искусству умирать. Рождение и смерть неминуемы для всех смертных. Человека отличает от животного сознательное стремление осуществить пребывающее в нем духовное начало»<sup>30</sup>.

А в январе 1948г., когда жизнь Ганди была уже на последней черте, буквально за несколько дней до гибели он призывал Божеское и людское снисхождение к очередному индуистскому фанатику-террористу, пытавшемуся убить его во время молитвы: «Нужно пожалеть бросившего бомбу»<sup>31</sup>.

В свете сказанного еще раз напомним читателю: с точки зрения Ганди, Ахимса — не малодушное уклонение, не бегство от насилия, но — напротив — готовность выйти навстречу и претерпеть. Но по возможности самому не оскверниться насилованием людей.

<sup>27</sup> См.: Surl S. The problem, p.14.

<sup>28</sup> I Cor. 1:1-13.

<sup>29</sup> См.: Sahadat J. Gandhi the advocate for Dharmacracy. - «Asian profile», Hongkong, 1991, v.19, № 2, p. 176.

<sup>30</sup> Ганди М.К. Моя жизнь, с. 564.

<sup>31</sup> Там же, с. 537. Напомню, что само убийство Ганди также пришлось на время его молитвенного общения с народом. И — опять-таки — покушавшимся был религиозный фанатик. Так что гибель возлюбившего людей праведника и молитвенного подвижника (philanthropes), инспирированная любителями традиционалистского благочестия, становится архетипическим мотивом всемирной истории: пришел к своим, а свои не признали (см. In. 1:11).

## 7.

Итак, жизнь мира даже ценою собственной смерти. Смертию смерти поправление. Эта духовная программа Ганди, реализованная с предельной последовательностью, имеет под собой глубочайшие сквозные восточно-западные духовные и культурные основы. Основы, которые не даются человеку помимо внутренних длительных усилий его же собственной души.

Вполне отдавая себе отчет в несходстве индуистской метафизики сокровенной всеобщности, строящейся на идее, что Сущее — превыше всех эмпирических различий, и христианской метафизики, согласно которой Истина-Милость сама берет на себя всю тяжесть этих различий, — мы не можем не обратить внимания на одну проблему, без понимания которой феномен Ганди, на мой взгляд, попросту не мыслим. Его непрерывное правдоискание (*experiments with Truth*) — правдоискание вплоть до самой смерти — строилось на этих сквозных основах, где традиции индуизма и христианства обнаруживают если не сходство, то, по крайней мере, взаимную соотносимость. Эта соотносимость — центральная область исследований индийского католического мыслителя Раймундо Паниккара, исходящего в этой связи прежде всего из текстов Упанишад.

Согласно Паниккару, в основе «теологии» Упанишад лежит идея сверхличного жертвенного служения человека как некоего длящегося из времени в вечность акта его соучастия в процессе обновления и его собственной души и самой Вселенной. Через длительный жертвенный процесс духовного самоочищения человек включается в Риту — очистительную динамику миропорядка — во времен-но-надвременный процесс Космической Жертвы, Вселенской Литургии<sup>32</sup>. Все это имеет прямое отношение к духовному облику Ганди, следовательно, и к учению о Сатьяграхе.

Упанишады акцентируют внимание на имперсонально-космическом аспекте неразрывного процесса исканий Истины-Жертвы-Очищения. Христианская же традиция, отнюдь не чуждая космологических умозрений, озабочена персональной, человеческой стороной этого процесса. Христология, мариология, агиография, антропология — все это насыщено в христианской мысли и духовной практике представлениями об уникальности каждого судьбоносного человеческого решения, каждого судьбоносного шага. Этот напряженный персонализм и лежит, в сущности, в основе христианского

<sup>32</sup> См.: Panikkar R. Kultmysterium in Hinduismus und Christentum. Ein Beitrag zur Vergleichende Religionstheologie. Freiburg-München., 1964; Panikkar R, The vedic experience. Mantramanjari. L., 1977. См также: Рашковский Е.Б. Пастернак и Тейяр де Шарден. - «Вопросы философии», 1990, № 8.

понятия самоотречения (*renuntiatio*), — т.е. отречения от всего мелкого и поверхностного в собственной личности и судьбе<sup>33</sup>. Разработанная же индустом Ганди идея Сатьяграхи — именно как напряженно-личного служения — во многом опиралась на это христианское понятие. Не случайно Ганди писал, что тема самоотречения (*renuntiation*) знаменует собой «высшую форму религии»<sup>34</sup>.

Для Ганди Христос, Своей жизнью и смертью призвавший человека-правдоискателя к самоотречению «правды ради» (Мф. 5:10), — «Князь сатьяграхов»<sup>35</sup>, но едва ли — носитель Божественного естества в мире людей. Согласно своеобразной индуистской «христологии» Ганди, жертвенная любовь не «искупает» чужие грехи, но, скорее, насыщает собою больной и несправедливый мир. Стало быть, участвует в вечной работе по его исцелению и одухотворению<sup>36</sup>. И тем самым ведет человека по пути самоотверженного служения Богу и людям.

Осмысливая этот круг идей Ганди, важно понять, что расхождения в метафизических и богословских понятиях, столь существенных для понимания конкретных культур и человеческих экзистенций, далеко не всегда препятствуют глубоким формам солидарности людей в сфере практического разума.

Самоотречение самого Ганди заходило далеко: это общеизвестно<sup>37</sup>. Занятый напряженным общественным служением, он не мог позволить себе даже духовной радости восхождения на Гималаи. «Будь моя страна свободна, - постоянно бы там находился», — сетовал он в 30-е годы в беседе с Вандой Дымовской (Умой Деви)<sup>38</sup>.

Самоотречение означало и отречение от разного рода победительных и властных притязаний. Бог, Истина, Освобождение — все это, согласно Ганди, в конечном счете, едино. Эти предельные реальности (пли, если угодно, сверхреальности) не могут быть для человека предметом актуального обладания. Они даны человеку лишь как Путь. Их можно лишь самоотверженно, самозабвенно искать<sup>39</sup>. Здесь Ганди сознательно следует заповедям Бхагавадгиты (4:21-24): подлинный смысл человеческого существования — не в

<sup>33</sup> «...кто хочет идти за Мною - отвергнись себя (*aparnesastho heauton*)» (Mth. 16:24).

<sup>34</sup> Ганди М.К. Моя жизнь, с. 90.

<sup>35</sup> Цит. по: Sahadat J. Gandhi the advocate for Dharmacracy, p. 176.

<sup>36</sup> См.: Chatterjee M. Gandhi and Christianity, - In: Gandhi's significance..., p.161.

<sup>37</sup> Следовало бы отметить, что принцип относительной автономности мудреца-бессребреника перед лицом окружающего общества — существенная часть наследия Индии и ее цивилизационной динамики на протяжении тысячелетий (см.: Orthodoxy, heterodoxy and dissent in India. Ed. by Sh. N. Eisenstadt. B., etc., 1987).

<sup>38</sup> Цит. по: Pobozniak T. Gandhi a Polska. - «Przeglad orientalistyczny», Warszawa, 1969, № 4 (72), s. 333.

<sup>39</sup> См.: Ambler R. Gandhi's concept of truth, p. 90-91.

обладании результатами своих свершений, но в праведном, неприязнительном исполнении Пути. Только так и реализуется подлинное достоинство человека, связанное с его сознательным и жертвенным приобщением очистительному міропорядку, Космической Литургии:

Без надежды, ничем не владея,  
обуздав свое сердце и мысли,  
совершая деянья лишь телом,  
он от скверны всегда свободен.

Он случайно пришедшим доволен,  
он вне двойственности, независтлив,  
и в беде и в удаче ровен,  
даже действуя, он не привязан.

Когда он не привязан, свободен,  
утвердил когда мысль свою в знанье,  
когда действует лишь ради жертвы —  
у него прекращается карма.

В жертвенном акте — Брахмане  
приношение — также Брахман —  
приносится в жертву Брахманом  
на огне энергии Брахмана.

Кто созерцает действие Брахмана,  
тот достигает Брахмана<sup>40</sup>.

Веками и веками эта постулируемая Бхагавадгитой идея «незаинтересованного действия» обосновывала исполнение традиционных обрядов и социальных предписаний, «вековечной дхармы». Но коль скоро сатьяграх берет на себя бремя радикального соучастия в социальных сдвигах и, стало быть, в истории, — картина меняется, Сама история насыщается глубоким нравственным динамизмом, становясь уже не преемственной чередой канонизированных, малоподвижных и потому во многих отношениях внешних форм, но историей в подлинном, духовном смысле слова: т.е. человеческим временем, которое существует не само по себе, но прежде всего — как реализация внутренней динамики человеческого духа, И в этом смысле, как отмечают серьезные нынешние исследователи, Ганди, вводящий тему историзма в самую сердцевину индийской культуры, стоит в ряду великих индуистских реформа-

<sup>40</sup> Семенцов В.С. Бхагавадгита в традиции и современной научной критике, с. 164.

торов XIX — первой половины XX века, — таких как раджа Рам-мохан Рой, Вивекананда, Шри Ауробиндо<sup>41</sup>.

Лишь уяснив всю эту глубинную религиозно-философскую и аскетическую<sup>42</sup> подоплеку Сатьяграхи, можно понять характерную специфику ее реализации в общественных и политических процессах, о чем свидетельствует история не только самого Ганди, но и многих его последователей. Снятие акций протеста, когда они перехлестывают рамки ненасилия; при надобности — воздержание от успехов и побед; готовность отвечать головой за любую акцию — не только собственную, но и своих соратников, — за всеми этими элементами внешней реализации Сатьяграхи стоит казалось бы простой, но в сущности бесконечно сложный принцип: политический успех — не самоцель, но лишь частная функция духовного роста и самораскрытия личности, для которой самое ценное — не обладание конкретным результатом своих усилий, но обретение внутреннего духовного достоинства. Не святость лидера, но оптимально возможная святость самого действия, святость постоянно и критически осмысливаемого пути ставится во главу угла. Отвлеченное же поклонение лидеру или дальней цели может оказаться предпосылкой лишь нового догматизма, а с ним — и нового гнета<sup>43</sup>.

Еще раз подчеркну: Сатьяграха не может быть понята в самодостаточных категориях формальной этики; этика Ганди мистична и коренится в глубочайшем мистическом архетипе «Космической Литургии», архетипе, на котором строится — хотя и в совершенно несхожих акцентировках — и ведическая словесность, и христианская литургия. О последнем же недвусмысленно свидетельствуют слова и Западной и Восточной христианских Литургий:

Чрез Него, с Ним и в Нем...

Твоя отъ Твоихъ Тебъ приносяще о всѣхъ и за вся...<sup>44</sup>.

<sup>41</sup> См.: Panikkar R, Temps et histoire dans la tradition de l'Inde. - In: Les cultures et le temps. P., 1975; King U. Der Karmayogin als Symbol eines neuen religiosen Lebensverstandnisses, — In: Leben und Tod in Religionen. Hrsg. V. G. Stephenson, Darmstadt, 1985.

<sup>42</sup> В данном случае понятие аскетического я связываю не с аскетизмом, но с аскетикою и аскезою, т.е. с основными идеями и принципами работы верующего человека над собой. Без некоторой аскезы, т.е. сознательного самоограничения человека ради духовных принципов и целей, вообще едва ли можно представить себе длящийся в веках процесс человеческого онто- и филогенеза (см.: Рашковский Е.Б. Владимир Соловьев: учение о природе философского знания. — «Вопросы философии», 1982, № 6, с. 89; Гвардини Р. Конец Нового времени. — Там же, 1990, № 4, с. 156), Аскетизм же, с моей точки зрения, — вольная или невольная акцентировка не внутреннего, глубоко личного процесса человеческого самоограничения, но его сугубо внешних процедур.

<sup>43</sup> См.: Juergenmeyer M. Shoring up the saint: some suggestions for improving Satyagraha. — In: Gandhi's significance..., p. 48.

<sup>44</sup> Здесь со стороны читателя возможно то возражение, что духовный генезис Ганди связан не с традиционно литургическим наследием христианства, но с разнообразными протестантскими влияниями. Но, как мне думается, архетип «Космической Литургии» настолько мощен, что перекрывает любые границы деноминаций.

За каждым общественным жестом или поступком Ганди стояли годы раздумий, созерцаний, молитв и самоанализа, — причем, повторяю, все это строилось на гранях духовного опыта индуизма и христианства.

К христианскому наследию и опыту восходит во многих отношениях столь существенная для Сатьяграхи тема любви к врагу.

В контексте Сатьяграхи политический противник мыслится не как противник в собственном смысле слова (т.е. не как враг), но скорее как некий трудный контрагент, с которым нужно добиться какого-то соглашения; стало быть, он не может быть «уничтожен», «растоптан» и т.п. Он может быть лишь «побежден любовью» и, следовательно, — подготовлен к новым, менее антагонистическим формам взаимодействия, вплоть до дружеского сотрудничества, — возможно даже, во многих будущих поколениях. И вот в этом-то сложном борении — не против оппонента, но скорее за высвобождение его души от бремени властолюбия и злобы, — нужно при надобности уметь уступить, «поступиться». Поступиться первенствующей позицией, ситуационным преимуществом ради сохранения духовно-нравственных ценностей и в самом тебе и в твоём оппоненте. Сатьяграх связан со своим оппонентом не только в контексте продолжающейся и подчас непредсказуемой истории, но и в контексте вечности. Посему за оппонентом должно быть признано право на достоинство, на маневр, на ту форму проигрыша, которая не несла бы в себе унижения, но могла бы перевести спор на более высокий нравственный уровень или вообще преодолеть его.

Из сказанного видно, что мистическая этика Сатьяграхи предполагает весьма высокую степень рациональности в подходе к конкретным сторонам общественной практики, в частности, практики общественно-политической<sup>45</sup>. Идея Сатьяграхи — то, что возвращает нам интегральное отношение к миру человеческой культуры в неразрывной связи ее социотехнических, цивилизационных и духовных измерений: «вахта божества» непринужденно, ненавязчиво, неформализованно входит в живую ткань человеческой практики и в глубинную кодировку общественных отношений. Коллективная человеческая реальность находит связь с динамикой внутренней жизни личности, персонализируется; самосознающая, любящая и жертвенная человеческая душа становится активной силой общественных преобразований<sup>46</sup>.

<sup>45</sup> См.: Grzegorzyc A. U podstaw prakseologii bezgwaitu. — In: Ksiega pamiatkowa ku czci Prof. T. Kotarbinskiego w 80 rocznice urodzin. Warszawa, 1967.

<sup>46</sup> Маргарет Чаттерджи пользуется в этом смысловом контексте категорией «soul-force» (Chatterjee M. Gandhi and christianity, p. 164.)



## 8.

В свете сказанного присмотримся к еще одному парадоксу в наследии Ганди. При всей своей подчас навязчивой антизападнической риторике, при всех своих психологически необходимых апелляциях к традициям индуизма, — Ганди воспроизвел в своем учении и в своей практике Сатьяграхи одну загадочную, но характерную черту европейской культуры, о которой подчас даже сами ее носители — на манер мсье Журдена — имеют весьма смутное понятие. Я имею в виду сочетание ее скрытой внутренней духовной напряженности с высоким уровнем рационализации ее внешних проявлений. Не все догадываются, что такие важнейшие рациональные конструкты европейской культуры, как —

1) формализованное эгалитарное правосознание,  
2) построенное на принципах самоанализирующего мышления рациональное научное знание и

3) понятие о социальном сострадании и социальной справедливости, — все это не что иное, как современные мирские лики библейских духовных основ европейской культуры. Все эти три конструкта суть частные выражения этой фундаментальной тайны Европы.

Описание связи этих конструктов с христианскими духовными основами европейской культуры не входит в задачу настоящего исследования: все это многообразно прорабатывалось в западной, а также и в нашей русской богословской, философской и научной литературе. Кое-что писал об этом и я в своих книгах. Но стоило бы присмотреться к тому, как эти конструкты воспроизвелись в наследии самого Ганди.

1) Правосознание. По образованию Ганди — английский адвокат, умевший формализованно-правовым образом отстаивать интересы личности перед личностью, личности перед группой, группы перед группой, личности и группы перед государством, умевший формулировать права и притязания личностей и групп в рамках действовавшего законодательства, умевший отыскивать и юридически скреплять компромиссы. Европейская идея о праве внутренне священной (или, богословски точнее, — божественно освященной) человеческой личности на минимум внешних гарантий ее достоинства, административно внедрявшаяся в Индии задолго до Ганди, стала благодаря Ганди осознанным и действенным элементом массового народного движения, в конечном счете увенчавшегося завоеванием национальной независимости, мирной национально-освободительной революции<sup>47</sup>. В какие-то краткие моменты, как заметил некогда Ленин, революция мо-

<sup>47</sup> Хотел бы предупредить читателя о недопустимости идеализации мирного характера этой революции. Индия действительно во многом обязана Ганди мирным преодолением британского «раджа». Но темным и кровавым фоном этого процесса был разгул коммуналистского насилия а самом индийском обществе. Однако происходил он не благодаря Ганди, а вопреки ему. И сам Ганди пал жертвою этого разгула.

жет приобретать налет психологии «праздника»<sup>48</sup>. Но кратковременным «праздником» знаменуется лишь приостановка старых и привычных форм гнета. Революция — даже самая мягкая и благополучная, самая «бархатная» — всегда мука, ибо связана с переворотом во всех устоях жизни людей. Ганди, несомненно, смягчил муку Индийской революции, Но надобно отдать должное и его противникам; и их весьма высокой политической и правовой культуре, и тому обстоятельству, что Ганди десятки лет работал со своими противниками, «завоеывая их любовь». Вот что справедливо пишет в этой связи польский католический философ, сам в свое время немало сделавший для внедрения идей Сатьяграхи в польскую культуру: «Успех мероприятий Ганди был вызван тем, что в Великобритании в течение XIX столетия значительно возросла восприимчивость к духовным проблемам общественной жизни. Жестокость капиталистической и колониальной эксплуатации, так же как и религиозная нетерпимость во второй половине XIX века были сильно ограничены. Во времена Ганди Великобритания была подготовлена к тому, чтобы воспринять подготовленные им демонстрации как засвидетельствование ценностей. Кроме того, также и правящая в Великобритании группа находилась на соответствующем моральном уровне. Смело можно предположить, что в случае, если бы Великобританией правила тогда группа, похожая на гитлеровскую или сталинскую, Ганди был бы довольно скоро убит и его деятельность осмеяна его собственными, соответствующим образом подкупленными псевдосто­ронниками»<sup>49</sup>.

Так что у идеи Сатьяграхи была весьма мощная европейская, точнее, англосаксонская правовая подоплека. Однако правосознание Ганди не было всецело заемным, европейским. Историки отмечают, что в своей практике ненасильственной борьбы, во внедрении этой практики в народную толщу Ганди опирался на целый ряд характерных для традиционного индийского общежития институтов ненасильственного давления на оппонента. К таковым относятся, например, раджадхарма (моральная обязанность властителя прислушиваться к мнениям своих подданных; из этого следует право подданных на собственное мнение по тем или иным частным вопросам); дхурна (право кредитора голодать у дверей своего неплательщика); хартал (отказ от работы в знак обиды или протеста); дешатьяга (демонстративный уход в изгнание)<sup>50</sup>.

<sup>48</sup> Ленин В.И. Две тактики социал-демократии в демократической революции, — Полн. собр. соч., т. 11, с. 103.

<sup>49</sup> Гжегорчик А. Духовная коммуникация в свете идеала ненасилия, - «Вопросы философии», 1992, № 3, с. 61. В отношении к Гитлеру Ганди был весьма наивен, пытаясь урезонить его проповедью человечности. Ненависть же Гитлера к Ганди — известна: в достопамятном 1937 г. он советовал лорду Галифаксу расстрелять Ганди, а заодно и других лидеров Конгресса: «Сами убедитесь, как скоро все успокоится» (цит. по: Pobożniak T. Gandhi a Polska, s. 333).

<sup>50</sup> См.: Bhanna S. Satyagraha and the Tolstoy farm, p. 11.

2. Наука. Ганди в этом плане фигура многозначная: слишком уж сильны были в его аскезе и проповеди почвеннические и опростительные мотивы. И все же, как я пытался показать, характерные для Ганди темы религиозно, окрашенного эгалитаризма и правовых гарантий человеческого достоинства объективно отражали и освещали трудный и парадоксальный путь индийского общества, индийских масс к современным формам общежития и, стало быть, к современному знанию<sup>51</sup>. Действительно, Ганди сознательно отстаивал принципы сожительства разнокастовых искателей истины в ашрамах и гурукулах, отказа представителей высших каст от ношения священных шнуров в знак солидарности с ритуально «нечистыми», обучения последних ремеслам, в том числе и новейшим ремесленным приемам<sup>53</sup>.

Далее, вытекающие из учения о Сатьяграхе постулаты о важности самонаблюдения души, о важности выстраданного в наблюдениях над собственной судьбой и ходом собственной мысли личного убеждения могут быть описаны как во многом соединившееся с традиционно-индийскими категориями и выразившее себя через эти категории картезианское «*cogito*». Подобно тому, как это было в мировоззрении Льва Толстого, элементы европейского рационализма у Ганди внедряются в национальный опыт в формах народно-традиционалистского правдоискания, в формах поисков высвобождения основ народного мирозерцания от иррациональных книжнических и барских напластований.

3. Социальная справедливость. Самоотверженная борьба Ганди за человеческое достоинство иноверцев и представителей ритуально «нечистых» каст, контакты с индийским профессиональным, рабочим и крестьянским движением, поддержка им кооперативных движений среди индийских низов — все это отражало глубочайшую озабоченность Ганди проблемами социальной справедливости. Причем проблематика социальной справедливости понималась Ганди — при всех традиционалистских и романтических обертонах его мирозерцания — весьма современно. Т.е. понималась не как проблематика социального реванша и передела богатств (наша страна заплатила за такую трактовку социальной справедливости жертвами неисчислимыми), но как проблематика самоорганизации низов, которые сделались бы способными не только к мирному давлению на более зажиточные и образованные классы, но и к процессу длительного диалога и конструктивного взаимодействия с ними,

<sup>52</sup> См.: Рашковский Е.Б. Зарождение науковедческой мысли в странах Азии и Африки, 1960-1970-е годы. М., 1985, с. 59-60.

<sup>53</sup> См.: Ганди М.К. Моя жизнь..., с. 343-344,

Ни для кого из великих реформаторов индуизма и политических лидеров Индийской революции XX века судьба социальных низов не была предметом столь глубокой духовной озабоченности, как для Ганди. И за этой озабоченностью также угадываются мощнейшие европейские влияния,

(Можно было бы заметить, что у этого направления мысли Ганди было и по сей день остается множество последователей, во многом определяющих собой социальный и духовный климат Мидии второй половины XX века. Не случайно появление в нынешней Индии таких течений, как «христианские гандисты» или «гандисты-марксисты». Но это уже предмет особого разговора.)

Итак, тема сострадания социально обездоленным, восходящая еще к Нагорной проповеди и ко многим эпизодам евангельских повествований, — одна из стержневых тем в европейской культуре. Социально приниженный человек, тем паче такой, который умеет сохранить даже во внешней приниженности свой царственный статус человека, — «блажен»; именно через него, возможно, проходят основные пути Вселенной. И «блаженны» те, кто разгадывает эту тайну в своих созерцаниях и поступках.

Эта тема - нередко даже в секуляризованных ее версиях — является одной из идейных предпосылок развития благотворительности, общественных движений, социальной критики и социальной политики, массовых акций солидарности и милосердия.

Глубокая традиция европейского социального критицизма, — причем такая, которая включала в себя и уважение к традиционному культурному опыту народных низов, — оказала огромное влияние на мировоззренческий генезис Махатмы Ганди. Это прежде всего наследие Льва Толстого (об этом уже говорилось выше) и Джона Раскина. О знакомстве с книгой Раскина «Unto this last» Ганди пишет в мемуарах как об одном из своих внутренних переворотов; более того, он сам перевел эту книгу на гуджарати, назвав ее «Сарвадайя»<sup>53</sup>.

В этой связи - еще два слова о проблеме «Ганди и Толстой».

Как бы ни глумились публицисты различных лагерей над толстовским утопическим прекраснодушием, — Толстой глубже многих своих критиков понимал неотвратимость глубокой социальной революции<sup>54</sup>, А посему — столь характерная для Толстого потреб-

<sup>53</sup> См.: Ганди М.К. Моя жизнь..., с. 269.

<sup>54</sup> Не верю, что Толстой был «зеркалом русской революции» (Ленин), ее «пророком» (Мережковский), тем паче — ее «бесом» (до такого однажды договорился Бердяев). Все это больше относится к Горькому (см.: Агурский М.С. Великий еретик (Горький как религиозный мыслитель). - «Вопросы философии», 1991, № 8). Толстой был, скорее, ее сокрушенной душой.

ность скорректировать ее неотвратимые нигилистические издержки некоторыми духовными гарантиями для личности и общества. Отсюда — и толстовская идея «духовной революции» как некоего упреждающего культурного гаранта в условиях общественного разлома<sup>55</sup>.

Так вот, в своей полемике с теми, кто абсолютизировал революционное (будь то национал-, будь то социал-революционное) насилие, Толстой настаивал, что насилие как основная форма решения фундаментальных человеческих проблем устарело и социально, и нравственно, и духовно<sup>56</sup>. В этой точке толстовского мирозерцания поражает одновременная близорукость и дальнорукость пророка, (именно пророка, а не «пророка русской революции»). И это же самое пророческое сочетание возможной ситуационной близорукости и макроисторической дальнорукости поражает в дошедшей до нас в полном объеме переписке Ганди с тогдашними национал-революционерами Сачиндранатхом Саньялом и Манматхнатхом Гуптой (1925)<sup>57</sup>. Ганди, в частности, пишет своему анонимному критику (Саньялу), что героизм и жертвенность, применяемые в революционном насилии, нередко искренни и несомненны, но они суть расточение драгоценнейшего человеческого потенциала во зло (for bad cause)<sup>58</sup>, да и, кроме того, им свойственно отвлекать человеческое внимание от подлинных задач добра.

Можно по-разному, с разной степенью предвзятости или непредвзятости относиться к этой сходной позиции обоих «пророков» — русского и индийского. Но есть проблема; без некоторого минимума духовных и культурных гарантий (еще раз вспомним метафору «вахты Божества») любой глубокий социально-исторический переворот рискует, разнуздавши стихии отмщения, дележки и властолюбия, превратить общество в «лагерную пыль»<sup>59</sup> или в некое подобие черныбыльской зоны ядерного поражения. Эта проблема остается неупразднимой.

<sup>55</sup> Эта позиция Толстого была созвучна стремлению ряда великих просветителей Востока конца XIX—первой половины XX века как-то смягчить упреждающими духовными усилиями тот натиск «грядущего хамства», который должен быть сопряжен с неотвратимыми национальными революциями. Здесь Толстой заодно с Рисалем, Тагором, Рейханн. И, разумеется, с Ганди. Подробнее об этом см. в моей книге «Научное знание...»

<sup>56</sup> См.: Толстой Л.Н. Ответ польской женщине («Одной из многих»), - Поли. собр. соч. Т. 38. М., 1936, с. 150-155.

<sup>57</sup> Gupta M, Gandhi and the revolutionaries during 1925. - In: The Mahatma. A Marxist symposium. Ed. by M.V. Rao. Bombay, etc., 1969.

<sup>58</sup> Ibid., p. 102.

<sup>59</sup> Выражение Лаврентия Берии.

Махатма Ганди уходил из мира в сознании своей личной обреченности, но с верой, что идеям Сатьяграхи предстоит универсализация и, следовательно, огромное всечеловеческое будущее<sup>60</sup>.

Он, действительно, стал одной из центральных фигур всечеловеческой истории и всечеловеческой мысли.

Трудно представить себе без идей Сатьяграхи современное развитие правосознания, гражданственности<sup>61</sup> и гуманитарных наук на Западе; трудно представить себе — об этом уже писалось выше — и сложную динамику общественной жизни Индии; трудно осмыслить тот гандистско-христианский синтез, который так много значит в делах ненасильственной самоорганизации в ряде стран Третьего мира<sup>62</sup>; без Ганди невозможно понять пути мирного антитоталитарного сопротивления в наиболее культурных странах Восточной Европы; трудно представить себе мышление и практику таких замечательных представителей русской интеллигенции, как А.Д. Сахаров и о.Александр Мень; трудно представить себе судьбы миллионов людей разных стран, цивилизаций, исповеданий и рас, вовлеченных в просветительные, милосердные и экологические движения.

Обобщая опыт Ненасилия-Сатьяграхи как особой формы освободительной социальной практики, прорастающей из процесса внутреннего самоосвобождения, немецкий ученый-политолог Райнер Хильдебрандт условно свел этот опыт к следующим пяти позициям:

«1) Правдиво говорить о наличных формах несправедливости; уметь выбирать такие формы борьбы, которые, сочетая внутреннюю выдержанность и внешнюю оригинальность, могли бы привлечь союзников; уметь выявить несправедливости системы таким образом, чтобы и самих деятелей системы делать более сговорчивыми.

<sup>60</sup> См.: Ганди М.К., *Моя жизнь...*, с. 566.

<sup>61</sup> Характерны слова преп. М.Л. Кинга: «Среди нас есть жестокие, озлобленные люди... Насилие дает только временную победу. Оно решает одни проблемы, но порождает другие, и никогда не приносит прочного мира. Если мы, борясь за свободу, поддадимся соблазну насилия, грядущие поколения получат в наследство беспросветную ночь отчаяния и злобы, нескончаемое царство хаоса... Для нас, жаждущих свободы, есть третий путь — противление без насилия. Оно сочетает и мудрость, и кротость, но избегает благодушия глупцов и злобы жестокосердных» (Кинг М.Л. Строгий ум, кроткое сердце. — «Христианин», М., 1991, № 3-4, с. 17. Пер. Н.Л. Трауберг).

<sup>62</sup> См.: Сумский В.В. Город и ненасилие. (Культурно-историческое пространство Большой Манилы и его роль в свержении режима Ф. Маркоса). — «МЭиМО», 1991, № 8.

2) Избегать насилия, и не только в делах, но и насилия словесного<sup>63</sup>. Ибо цель — не разгромить оппонента, но самого его привести к изменению формы правления. А если случится отстранить его от власти — то никакого отмщения.

3) Избегать односторонней трактовки конфликта, но уметь разглядеть его и глазами оппонента. (В языке ненасильственной борьбы слово «враг» недопустимо, ибо борьба — не против людей, но против «системы».) Сегодняшний оппонент может завтра превратиться в союзника.

4) Избегать сотрудничества с оппонентами во вред делу, но по возможности готовить почву для компромисса и постепенного сближения. Как говорил Кинг, «Слово „победа" — из лексикона кулачных бойцов. В борьбе же ненасильственной компромисс и есть победа».

5) Энергия практикующего ненасилие расходуется по трем направлениям:

в борении с системой-оппонентом;

в контактах с соратниками ради солидарности и соблюдения ненасильственных принципов борьбы;

в работе над собой, т.е. в собирании внутренних сил и в самокритике, столь необходимых для прояснения и корректировки своих же собственных мотивов и интересов»<sup>64</sup>.

Мир, во многих отношениях вступающий в пост-индустриальную фазу своего развития, переживает период мучительного крушения не только традиционалистских, но и грубо-индустриальных форм человеческой самоорганизации. Роль Сатьяграхи — проходящей через внутренний опыт человека революции ненасилия — в процессе корректировки мучительных издержек нынешнего социально-исторического разлома не всегда ясно наблюдаема, Но самое подлинное в мире чаще всего скрывается от поверхностного взора. В человеческой реальности возрастает роль ее духовного компонента, и исподволь выявляется более высокое призвание человека, нежели статус незрячего объекта «механической» или «органической» соли-

<sup>63</sup> Nota bene. Незрелость, если не сказать низость, кашей политической культуры наглядно выражается в неумении избегать оскорблений оппонента.

Преодолеть эту низость возможно на путях не только и даже не столько моральных вздыханий, сколько на путях духовного самоконтроля и — одновременно — трезвого рационального самоанализа.

Нашей политической культуре с ее непреодоленной духовной архаикой присущи черты разыгрывания мифа. Но архаический, или же гностически-архаизированный миф всегда предполагает поиски непосредственных персонификаций мирового зла, «космического вредителя». Но когда перед тобою — не ситуационно противостоящий тебе человек, но именно воплощенный «космический вредитель», — не остается ничего, кроме истерики, проклятий и жажды расправы (см.: Suri S, Religion und Revolution in Asien. - «Europa Archiv», Bonn, 35, Jahr, Folge 2; Барабанов Е.В, Русская философия и кризис идентичности. — «Вопросы философии», 1991, № 8).

<sup>64</sup> R. Hildebrandt unter Mitarbelt von H.-J. Dyck. Von Gandhi bis Walesa. Gwalfreier Kampf fur Menschenrechte. В., 1987, S, 15.

дарности. Подлинная солидарность между людьми тогда только и солидарность, когда она связана с высшими — и, стало быть, духовными и свободными — пластами человеческого опыта.

Проблема культуры ненасилия — это одно из важнейших измерений проблемы всечеловеческого выживания. Разумеется, практика ненасильственного отстаивания людьми своего достоинства и своих прав не может избежать столкновения интересов, акцентировки противоречий, а на низких уровнях духовной и психологической самоорганизации людей — возбуждения неврозов, страстей и низменных расчетов. Но сама идея Сатьяграхи, снижая передающийся в земном времени и пространстве накал неврозма и мстительности, была и остается одним из высоких плодов общечеловеческого, соборно-человеческого культуротворчества: дух учится владеть страстями, низшие формы рациональности проницаются высшими; тот, кто предан идее Сатьяграхи, понуждает к некоторому минимуму духовной и социальной зрелости не только самого себя, но и своих оппонентов<sup>65</sup>.

Посему идея Сатьяграхи восстает не только против низких и элементарных стихий человеческой природы во имя духовного достоинства человека, но и против тех тенденций и традиций в самой культуре, которые потворствуют ставкам на зависть, ненависть, отщепенство, на лелеяние в нас самих наших низменных комплексов и страстей.

Идея Сатьяграхи — результат синтеза духовного опыта Запада и Востока — входит в наш культурный опыт и в нашу жизнь не как магическая рецептура разового решения всех проблем, но как суд и испытание каждого из нас, как медленное исцеление и надежда.

<sup>65</sup> См.: Гжегорчик А. Духовная коммуникация в свете идеала ненасилия, с. 61.