

ФЕДЕРАЛЬНОЕ АГЕНТСТВО ПО ОБРАЗОВАНИЮ

Государственное образовательное учреждение высшего профессионального образования
«Уральский государственный университет им. А.М. Горького»

ИОНЦ «Толерантность, права человека и предотвращение конфликтов,
социальная интеграция людей с ограниченными возможностями»

ФИЛОСОФСКИЙ факультет

ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ кафедра

А.В. Перцев

КУРС ЛЕКЦИЙ

«ФИЛОСОФИЯ НЕНАСИЛИЯ»

**Екатеринбург
2007**

Философия ненасилия
(Курс лекций для магистрантов, осваивающих магистерскую программу
«Стратегическая конфликтология»)

Вводная лекция. Для чего конфликтологам изучать философию ненасилия?

Лекция 1. Философия ненасилия как идейное течение: от древнего мира до современности.

Лекция 2. Будда - родоначальник философии ненасилия.

Лекция 3. Идея ненасилия в первоначальном христианстве и ее последующее использование.

Лекция 4. А. Шопенгауэр - философия ненасилия эпохи модерна (4 часа).

Лекция 5. Л.Толстой: непротавление злу насиллем.

Лекция 6. М.К. Ганди: ахимса и сатьяграха.

Лекция 7. Современные представления о философии ненасилия.

Вводная лекция

Для чего конфликтологам изучать философию?

Конфликтология принадлежит к числу новых дисциплин, сложившихся и оформившихся только во второй половине XX века. Споры о специфике этой науки, о ее принципах и методах до сих пор не закончены. Подготовка специалистов-конфликтологов в России была начата только в начале XXI века - вплоть до последних лет программы подготовки конфликтологов отмечались в документах звездочкой, что указывало на их экспериментальный характер. Тем не менее, конфликтологов в Санкт-Петербургском университете начали готовить, и готовят по сей день именно на философском факультете.

Означает ли это, что конфликтология - это философская дисциплина? Если дать положительный ответ на данный вопрос, то, разумеется, каждый конфликтолог непременно должен изучать философию ненасилия - как и всю историю философии в целом. Но согласятся ли современные конфликтологи в России и за рубежом с тем, что конфликтология - это философская наука?

Всякий, кто знаком с недавней историей общественных наук, прекрасно знает, что отношения между философией и социологией далеко не безоблачные: ведь социология была придумана ярким врагом «метафизики», то есть классической философии - неудачником-математиком Огюстом Контom. (Этот мыслитель был изгнан из Политехнической школы в Париже за участие в студенческих беспорядках и, несмотря на все свои усилия, так и не исполнил свою мечту - вернуться в *alma mater* в качестве преподавателя; максимум, чего он достиг - место репетитора по математике при Политехнической школе). О.Конт, ставший родоначальником позитивизма, объявил крестовый поход не только против теологии и философии как беспочвенных фантазий, пережитков детства человечества в сознании. Он объявил порождениями пустой фантазии любые научные теории. Он желал, чтобы позитивные науки об обществе поступали точно так же, как физика - начинали с опыта, с наблюдений и экспериментов, а затем,

избегая всяких приблизительных «гуманитарных» теорий, переходили прямо к математике: вначале - к статистике, к выявлению регулярностей, а далее - к выражению социальных процессов в математических формулах.

Похоже, эта утопия неудачливого и полусумасшедшего математика до сих пор будоражит умы некоторых социологов, которые мечтают обойтись без философии и даже без сколь-либо серьезных теорий. Спора нет: рождение всякой новой науки сопровождается утопическими надеждами, которые впоследствии не оправдываются. Спора нет: социология достигла величайших по точности результатов среди общественных наук. Но она может с точностью описать только сегодняшний день. Социолог уверенно говорит: «Если бы голосование происходило сегодня, то его результат был бы следующим...» С гораздо меньшей уверенностью социолог говорит, что наблюдается некоторая корреляция между такой-то и такой-то тенденциями. Но вот объяснить, почему именно такими, а не иными будут результаты голосования, а тем более - почему наблюдаются какие-то корреляции между тенденциями ни один социолог не возьмется. Позитивизм и теоретическое мышление несоединимы.

Что это означает применительно к теме нашего разговора?

Конфликтология - это дисциплина, ориентированная на практику, но опирающаяся на целый комплекс общественных и гуманитарных наук. Среди таких наук видное место по праву принадлежит социологии. Но конфликтолог не может быть только лишь социологом. Если бы его компетенции ограничивались только социологией, он мог бы с максимально возможной точностью описать *сегодняшнее состояние конфликта*, количество его участников и численность противоборствующих лагерей, и, возможно, даже проследить корреляции между их позициями в конфликте и социальными ролями, уровнем образования, национальной принадлежностью, возрастом, полом и т.п. Он мог бы с точностью мог бы описать *объективную сторону конфликта по состоянию на сегодняшний день*. Но, не выходя за рамки определенной для себя компетенции, он не смог бы судить о внутренних и внешних причинах конфликта, о перспективах его развития,

а главное - не стал бы выступать в роли социального технолога, предлагая способы воздействия на развитие конфликта.

На Западе увлечение позитивизмом закончилось уже век назад. В России оно, похоже, еще в полном разгаре. Движение под позитивистским лозунгом «Наука сама себе философия» одерживает заметные победы и в Академии Наук, и в системе образования - с ее попытками точных замеров знаний по всем предметам. Не вдаваясь далее в этот вопрос, отметим, что не только социология, но и политология, а также культурология в современной России пытается всемерно освободиться от влияния традиционной философии и создать свою собственную, самобытную и самодельную философию для использования в случае крайней нужды. Постмодернизм - это и есть проявление принципа «Наука сама себе философия» в сфере гуманитарных наук.

Должен ли конфликтолог опираться на политологию и на культурологию, а также на религиоведение? Безусловно, должен. Но может ли он быть только лишь политологом? Только лишь культурологом? Только лишь религиоведом? То есть - узким специалистом? Специализация свойственна наукам, в особенности - естественным. Но выиграет ли конфликтолог, если будет создавать современную версию «социальной физики» с четко выраженной специализацией?

Нет, не выиграет, потому что конфликты в обществе никогда не вызываются только одним фактором - например, *только лишь* различием культур и обычаев, *только лишь* различием религий, *только лишь* различием уровня жизни. Всякому известно, что столкновения между адептами различных течений в мусульманстве или в христианстве были значительно более жестокими, чем противостояние христиан и мусульман. Одного лишь различия религий мало, чтобы спровоцировать конфликт. Точно так же и одно только различие культур вовсе не ведет фатально к конфликту. Наоборот, различие культур вполне может восприниматься как позитивный фактор, приятно разнообразящий жизнь: представители одних культур сегодня с удовольствием приобщаются к кухне, моде, музыкальной и танцевальной культуре других культур, а туризм предоставляет возможность «примерить на себя» даже некоторые бытовые

традиции. И даже различие доходов и связанное с ним различие образа жизни само по себе не есть еще фатальная причина конфликта: есть люди, которые легко могут выставить свое отставание в доходах от других в самом выгодном моральном свете; есть люди, которые предпримут реальные меры для профессионального роста и ликвидации разрыва в доходах и т.п.

Настоящий, серьезный конфликт, требующий вмешательства конфликтологов, начинается только тогда, когда сталкиваются *комплексные образования* - менталитеты и образы жизни социальных групп и отдельных людей. Я вполне могу пережить разницу в обычаях или разницу в религии с соседом, если мы работаем на одном предприятии и за одинаковую работу получаем одинаковые деньги. Но если разница национальных культур соединяется с разницей в уровне жизни, в доходах и способах их получения, основа для конфликта возникает неизбежно. Для того, чтобы он вспыхнул и продолжал разгораться, нужен человек, который укажет на такую корреляцию как на закономерную и неустранимую данность, объясняемую различием в *менталитетах, то есть в образе мышления и чувствования*.

Менталитет и самосознание группы - как малой, так и целого народа - формируется священнослужителями и философами. Именно они обладают наивысшей способностью, как гасить конфликты, так и разжигать их. Это объясняется тем, что священнослужители и философы предлагают людям целостное мировоззрение. А конфликт - это всегда, в конечном счете, столкновение целостных мировоззрений.

Вступление в конфликт всегда чревато неприятностями. Иногда оно связано с угрозой для здоровья и жизни, иногда - с экономическими потерями, иногда - с утратой приятного круга общения. Поэтому человек редко бросается в конфликт, очертя голову, находясь в здравом уме. В сущности, вступление в конфликт всегда связано с изменением всего образа жизни, и далеко не всегда - в лучшую сторону. Следовательно, вступление в конфликт всегда сопровождается решимостью человека расстаться с одним образом жизни и, вероятнее всего, избрать другой, *более достойный*. Как это ни парадоксально, а люди вступают в конфликты,

стремясь повысить степень самоуважения и уважения других. Возвращаясь к нашему примеру, человек вступает в фундаментальный, неразрешимый конфликт, требующий внешнего вмешательства для разрешения, вовсе не потому, что кто-то получает большую зарплату, чем он, и вовсе не потому, что он иначе молится или слушает иную музыку. Он вступает в конфликт, стремясь доказать, что он сам и его сторонники - более достойные люди, чем оппоненты. Дорога в ад конфликта вымощена самыми благими намерениями - стремлением заслужить уважение к себе, проявить свои наилучшие моральные качества, совершить прекрасный поступок, способный восхитить любимую женщину и друзей.

Именно потому фундаментальный конфликт - это не просто столкновение отдельных интересов или следствие расхождения во мнениях по какому-то частному вопросу. Подобное столкновение можно считать всего лишь *противоречием*, разрешимым, так сказать, *в рабочем порядке*, посредством рутинных процедур, не требующих вмешательства специалиста «со стороны» - конфликтолога. Фундаментальный конфликт, требующий профессионального понимания его глубинных первопричин, начинается тогда, когда стороны взаимно ставят под сомнение *человеческую порядочность* оппонентов.

Иными словами, фундаментальный конфликт, предполагающий непримиримость противоречий между сторонами, начинается вовсе не потому, что одни люди считают, что другие получают больше денег. Он начинается тогда, когда у этих людей возникает убеждение, что другие получают больше денег *недостойным образом, непорядочно, незаслуженно*. Они ведут «нечестную игру» и нарушают принятые в сообществе моральные правила. Человек, чаще всего, оскорбится, если заявить ему, что он затеял конфликт сугубо по материальным соображениям - вульгарно выражаясь, с целью собственной наживы. Нет, он боролся за *справедливость*. Он отстаивал мораль - разумеется, не ту, о которой попусту рассуждают записные ораторы, а ту, которая отражена в *элементарных человеческих понятиях*, которая составляет *самоочевидные, понятные даже ребенку основы общества*. Он отстаивал ту мораль, которая изложена вовсе не в

учебниках этики или в научных монографиях. Он защищал *жизненную мораль*, которая прямо вытекает из *жизненной философии*.

Этика как учение о морали всегда основана на определенном *мировоззрении* (некоторые исследователи и на Западе, и в России сегодня предпочитают говорить о *жизневоззрении*; это более точно передает суть дела, но менее привычно, поэтому предпочтем более расхожий термин). Всякое мировоззрение обязательно должно изображать *мир в целом*, давать представление о *месте человека в этом мире, его возможностях и задачах*, а также о *его высоком предназначении и опасностях*, которые грозят совлечь его с *истинного и достойного пути*.

Только философия и религия предлагают человеку такое целостное мировоззрение. Как установил И.Кант, частные науки такого целостного мировоззрения человеку дать в принципе не могут. Ведь каждая из наук *строит* свой собственный мир - мир физики, мир химии, мир биологии и так далее. При конструировании этих миров каждая из наук использует свои понятия, свои объясняющие схемы, свои теории.

Ни один ученый не отвечает в рамках своей науки на вопрос о том, что собой представляет собой весь мир в целом. Он отвечает на другой вопрос, – каков мир с точки зрения его науки. Физик может сказать лишь о том, как выглядит мир с точки зрения физики, химик – лишь о том, как выглядит мир с точки зрения химии, биолог может создать лишь биологическую картину мира. При этом каждая из таких «специально-научных» картин мира лишь с большим трудом совмещается с какой-то другой «специально-научной» картиной. Чтобы совместить такие картины, описанные в разных научных понятиях и состоящие из различных объясняющих аналогий, всегда требуется создание так называемой пограничной научной дисциплины. Однако нет, и не может быть такой универсальной пограничной научной дисциплины, которая граничила бы со всеми без исключения специальными науками и, таким образом соединяла бы их «специально-научные» картины мира в одну сводную панораму, изображающую мир вообще. Именно это и хотел сказать И. Кант, когда утверждал, что мир в целом - это непостижимая Вещь-в-себе.

Если продолжить эту логику, то вещью-в-себе для представителей специальных наук всегда останется и человек, взятый в целом. Физиолог может предложить нам только физиологическую картину человека, психолог – только психологическую, а знание о человеке, добытое паразитологами, как однажды выразился П.В.Копнин, лишь чисто внешним образом может быть соединено с тем знанием о человеке, которое достигается эстетикой. Нелепость стремления получить знания «картину человека вообще» становится очевидна нелепость, если вообразить такую картину. Некий начальник, облеченный огромными полномочиями, собирает в огромном зале всех выдающихся представителей специальных наук, которые заняты исследованием человека. Он объявляет тему конференции: человек вообще. А после этого бесцеремонно прерывает выступления физиологов, психологов, медиков, эстетиков словами: «Вы, как представители частных наук, даете всего лишь частную, одностороннюю картину человека. А мне надо знать, как выглядит человек вообще, с точек зрения всех наук сразу».

Именно такое (общенаучное мировоззрение) и пытались создать представители диалектического и исторического материализма. Не стоит представлять себе этих людей невеждами, которые никогда не читали Канта и не были знакомы с его тезисом о невозможности создать средствами опытных наук сводную картину мира в целом. Но они вынуждены были решать эту задачу, не имеющую решения, потому что эта задача была поставлена перед ними партией воинствующих атеистов.

То, что было невозможно для всех опытных наук, вместе взятых, с успехом осуществляла религия. Теологи, ничтожесумняшеся, изображали, каким именно образом Бог создал единый мир. Затем они описывали то место и ту роль, которые Бог отвел человеку. После этого теологи рисовали праведный путь, соответствующий замыслу Бога и заканчивающийся поощрением для следующих по нему. А так же рисовали путь, причиной вступления на который было непонимание поставленных Богом целей перед человеком. Таким образом, из определенной картины мира в целом и определенного представления о месте

человека в этом мире вытекала вполне определенная этика. Носитель этой этики, получивший религиозное воспитание, считал себя и своих единоверцев более ценным и достойным человеком, чем «иноверцы».

Представители науки, с немалым удивлением для себя, обнаружили, что такая религиозная картина мира легко выдерживает критику со стороны «точных», «специальных», «опытных» наук. Можно тысячу раз обращать внимание верующего на то, что священное писание не соответствует представлениям современной науки, что звезды отнюдь не являются хрустальными гвоздиками забитыми в небесный свод, что животные обладают явным морфологическим сходством с человеком, а потому этот последний вовсе не являет собой уникальный проект, созданный на особый день творения, и т.д., и т.п. Но верующий с легкостью проигнорирует такие несоответствия по одной простой причине: он предпочтет религию именно потому, что она дает ему жизненно необходимое, что никогда не дадут специальные науки – цельное единое мировоззрение, внятное представление о задачах человека в мире, и тем самым, основу для этики, направляющей и поддерживающей человека в мире.

Выдающийся психиатр и философ Карл Ясперс, убедительно показал, что отсутствие такого цельного мировоззрения – «жизневоззрения» приводит человека к психологической дезориентации, вызывает у него невротические состояния, и делает в итоге его нежизнеспособным.

За несколько десятилетий до Карла Ясперса о том же самом говорил Л.Н.Толстой, противопоставляя просвещенного, но утратившего единство мировоззрения человека из высших слоев общества наивному крестьянину, для которого целостное религиозное мировоззрение представляется незыблемо твердым.

Если диалектический и исторический материализм намеревался вытеснить религиозное мировоззрение и заменить его научным, он должен был решить ту же самую задачу, что и религия. Из данных науки он должен был сконструировать единую картину, изображающую мир вообще и человека в нем. Из этой картины должно было со всей ясностью вытекать назначение человека в мире и,

следовательно, представление о правильном пути, который должен избрать достойный. И, наоборот, из этого же самого панорамного полотна должно было следовать с железной необходимостью представление о пагубности всех иных путей.

Именно этой задачи диалектический и исторический материализм выполнить так и не смог. Он пытался создать «научную картину мира» из тех знаний, которые были получены специальными науками о природе. Если брат абсолютно все знания абсолютно всех наук, такая картина получилась бы необозримой. Кроме того, использование математики отгородило современные научные исследования от «профанов» - простых обывателей, высшей математикой не владеющих. Кроме того выяснилось, что такая сводная картина мира постоянно менялась бы с каждым новым научным открытием, а следовательно никогда не вызывала бы той непоколебимой картины мира, которую вызывают картины священного писания.

Кроме того, утвердилось мнение, что рисуемые естественными науками картины мира чисто объективны, тщательно освобождены от всего «субъективного», то есть человеческого. Стало быть, естественнонаучные картины мира не содержат никаких следов человеческих размышлений о смысле жизни, о счастье, о смертности и бессмертии, наконец, о назначении человека и о его праведном пути. Говоря проще, создалось (в общем-то, ложное) впечатление, будто из физики или химии не вытекает никакой этики и философии жизни.

Такое допущение было сделано, исключительно, потому что естествоиспытатели, лишённые гуманитарной подготовки, не смогли рассмотреть антропоморфизма своих представлений о мире, который к тому же, был завуалирован математикой.

Если все естествознание, взятое в целом, не могло дать человеку однозначного и понятного мировоззрения, то эту задачу попытались решить популяризаторы науки. Именно они, отталкиваясь от Библии, создали ее научный аналог – связную мировоззренческую концепцию, дающую ответы на все вопросы, которые были поставлены священным писанием. Ответы на эти вопросы были

взяты из популярных изложений некогда новых научных теорий. Такая книга, которая должна была опровергнуть Библию, более убедительно ответив на все вопросы, в ней содержащиеся, первоначально имела вид энциклопедии.

Однако, еще Марк Твен иронически заметил, что он так и не мог понять смысла энциклопедии, сколько не читал ее, - явно указывая на то, что общий смысл Библии достаточно ясен, а стало быть, она предлагает понятное, целостное мировоззрение любому человеку.

Диалектический и исторический материализм был, в сущности, вторым изданием энциклопедии, в котором недостаток предшественников был во многом преодолен. Это «научное мировоззрение» отвечало на все те вопросы, которые рассматривались в Библии:

- Как возник космос?
- Как возникла Земля?
- Как возникла жизнь на земле?
- Как возникло человечество?

На все эти вопросы диалектический и исторический материализм попытался дать более или менее доступные ответы, представляющие собой популяризацию более или менее современных научных теорий.

Он так же преобразил представление о праведном пути, который был призван построить «царство Божие» уже на земле, не нуждаясь в соей идее Бога как в устаревшей. Однако, главным пороком диалектического и исторического материализма как мировоззрения было вопиющее несоответствие тезиса об объективном независимом от человеческой воли развития материи, и тезисом об активной жизненной позиции «человека будущего, строителя нового общества».

Если в теологии человек призывался к активности как соратник Бога, то в диалектическом и историческом материализме не было, и принципиально не могло быть, тезиса о человеке как о соратнике материи. Представители естествознания отвергли бы с порога всякий тезис об осмысленности космических процессов, о каких-то целях или намерениях материи, которым она следовала, создавая саму себя. Но если у природы нет никакого замысла, которому она следует в своем

развитии, то этот замысел не может воспринять человек, чтобы принять активное участие в его реализации. Стало быть, исчезает возможность обосновать его активную деятельную позицию в мире. Одно дело, когда человек чувствует себя рукой господина Бога (а нынешний американский президент, к примеру, прямо объявил американскую армию, действующую в Ираке, армией Господина Бога), и совсем другое дело чувствовать себя всего лишь рукой материи, пусть даже и мыслящей себя на наивысшей стадии своего развития.

Представление о незыблемом характере законов природы, вынесенное популяризаторами из естественных наук, получило свое продолжение в представлении о незыблемости законов истории. Всякий, кто усвоил это мировоззрение, вполне мог сделать вывод о том, что желаемое «светлое будущее» - коммунизм как высший общественный строй - наступит с той же объективностью и необходимостью, которые отличают законы природы, а если так, то всякая субъективная активность излишня.

В итоге оказалось, что диалектический и исторический материализм прекрасно легитимируют историческую необходимость советского режима, проводя одну строго детерминистическую линию от возникновения космоса до построения «развитого социализма», но при этом являлся философией социальной пассивности, покорности судьбе, которые не знала ни одна из мировых религий. Апатия перед лицом самодвижущейся Материи и стала духовной причиной краха общества реального социализма.

Все составные части философского учения - и «онтология» как учение о мире, и «гносеология» как учение о познании, и «антропология» как учение о человеке, и философия истории вкупе с социальной философией - в конечном счете, выступают как обоснование определенной этики, т.е. той «практической философии», руководствуясь которой, человек выбирает определенную жизненную стратегию.

Поэтому мы будем исходить из того, что любой философ, - как университетский профессор, так и мудрец, наставляющий жизни посреди повседневной суеты, в конечном счете, стремится повлиять на поведение людей,

которые ему внимают. Только человек неискушенный может полагать, что для этого надо излагать определенную этическую концепцию. Ни один человек не желает подчиняться прямому диктату, выполнять чьи-то распоряжения, строить свою жизнь по чьим-то советам. Он, скорее предпочтет самостоятельно совершить ошибочный шаг верному, но сделанному по чужому приказу.

Поэтому наибольшее сопротивление и раздражение у человека вызывает именно этические концепции, предписывающие ему какой то порядок действий в мире, то есть такие, которые воспринимаются как *насилие* над его разумом. Тонкие психологи и знатоки человеческой природы, начиная с Сократа, ничего не навязывали своим слушателям, но подвигали их к вполне определенному моральному выбору, который должен был осознаваться как исключительно самостоятельный.

Кто-то из современных представителей психологии коучинга сравнивал Сократа и его собеседника с людьми, которые оказались ночью в лесной чаще. Собеседник идет впереди, а Сократ следует за ним, держа над головой фонарь. Только благодаря этому собеседник и может видеть что-то, но путь он все же выбирает самостоятельно, без подсказки Сократа. В таком случае искусство Сократа заключалось именно в том, чтобы изображать окружающий мир именно таким образом, чтобы его спутнику захотелось выбрать именно ту дорогу, которая нужна Сократу. Свет его фонаря только кажется равномерно распространяющимся во все стороны, на самом деле, философ хитро манипулирует фонарем, высвечивая только то, что он хочет изобразить привлекательным и, наоборот, выставляет «тьмой» и «мраком» то, чего его спутник должен избегать.

Говоря проще, высшее искусство философа заключается именно в том, чтобы вначале развеять и дискредитировать бессознательно воспринятую человеком «самоочевидность», некритически усвоенную благодаря традиции – от старших, от учителей, из книг, которые считаются священными в данном сообществе. Разрушив эту «запрограммированность» философ убеждает человека в том, что он должен сделать свой и самостоятельный жизненный выбор. Даже если ему и предлагается какое-либо «золотое правило» нравственности, оно все

равно сводится к призыву делать нравственный выбор абсолютно самостоятельно и, больше того, устанавливать все отношения между людьми в мире на свой собственный моральный вкус. Именно к этому, в сущности, и сводится призыв поступать с другими так, как ты хочешь, чтобы они поступали с тобой. Разумеется, предложение не только выбирать для себя мораль абсолютно самостоятельно, но и определять по своему вкусу мораль для других – это в высшей степени утонченная вещь, устоять перед которой просто невозможно. В результате всех этих операций слушатель философа находится отныне в состоянии нетерпеливой неопределенности: прежние указатели, предписывающие его жизненный путь, уничтожены; он готов делать самостоятельный выбор, но совершенно не представляет из чего можно выбирать. Вот здесь то философ и изображает человеку мир таким образом, что из этого изображения без особого труда, при самом умеренном использовании интеллектуальных способностей вычитывается некоторый смысл. Сама этимология слова «смысл» указывает на то, что человек постигает эту мысль, что человек постигает ту мысль, которая заложена в мироустройстве и мыслит в соответствии с этой Великой Мыслью.

Задача человека заключается в том, чтобы привести свои мысли в соответствие с общим замыслом мира и жить в соответствии с ними. Человек верующий называет это соработничеством Богу. Человек неверующий предпочтет какой-нибудь материалистический образ – вроде реки, плыть по которой надо не против течения, а сообразуясь с ним.

Задача философа, следовательно, заключается в том. Чтобы надлежащим образом изобразить Бога или реку, словом, начертить вектор, указывающий направление движения там, где его слушатель или читатель его не видит.

Все сказанное, применительно к философии ненасилия, означает, что она вовсе не представляет собой только этическую доктрину, которая запрещает использовать силу для принуждения человека к какому-то действию или бездействию, наносящему ему ущерб. Кроме такой этической доктрины философия ненасилия, содержит масштабное онтологическое и гносеологическое учение, на которое опирается этика. Учение о мире и месте человека в нем, а так

же учение о возможностях познания этого можно сравнить с громадной частью айсберга, видимой частью которого является этика ненасилия. Впрочем, лучше было бы использовать другое сравнение: если представить себе магнит в виде подковы, то силовые линии поля этого магнита сходятся и оказывают наибольшее воздействие вовсе не в какой-то точке магнита, а вне него. Именно там и сосредоточено все действие магнита, весь невидимый эффект, который он оказывает. Точно также можно представить себе такое философское учение, в котором учение о мире и человеке, а также учение о познании детально прописаны и находятся на виду, а вот этическое учение не опубликовано, однако все силовые линии, исходящие из онтологии, антропологии и гносеологии незримо подталкивают к занятию совершенно определенной моральной позиции.

Мудрец, конечно, мог бы формировать эту позицию и предложить ее слушателям, но тогда она осталась бы для этого слушателя чужой, навязанной. Совершенно иное дело, если мудрец говорит слушателю: «Я знаю, что ничего не знаю - в сфере морали. Здесь каждый должен сделать свой собственный выбор, я не буду подсказывать тебе его варианты. Вместо этого я тебе расскажу: как устроен мир, какое место в нем занимает человек, как он может познавать этот мир и действовать в нем. Но, дойдя до этого, я вынужден буду умолкнуть и оставить тебя в одиночестве. Свой выбор, как тебе жить и к чему стремиться – ты сделаешь исключительно сам».

В этом случае у слушателя неизбежно возникнет иллюзия, что его жизненный выбор был сделан абсолютно самостоятельно. Он готов отстаивать этот выбор ценою собственной жизни. Ведь этот выбор он будет воспринимать как свою жизнь.

Лекция 1.

Философия ненасилия как идейное течение: от древнего мира до современности.

В любом обществе, во всякий конкретный момент его существования существуют некоторые «само собой разумеющиеся» представления, которые, как считается, даже не заслуживают специального обсуждения. Они «ясны каждому ребенку», «понятны даже глупцу», а потому принимаются подавляющим большинством общества - «нормальными людьми» - без осмысления и доказательств. Будем называть такие представления самоочевидностями.

Когда человек живет в мире самоочевидностей, ему кажется, что в науке и рациональном мышлении вообще особой необходимости нет. Существование интеллектуалов, которые непрерывно сомневаются в самоочевидностях, представляется такому человеку излишним. Умствовать лишний раз не следует. Образование в школе и в вузе нужно свести к заучиванию до автоматизма самоочевидных представлений. Еще лучше, впрочем, ограничить влияние школы и вуза на общество.

Такое положение дел характерно, впрочем, для стабильных периодов существования общества. Самоочевидности начинают подвергаться критической рефлексии, то есть декартовскому сомнению, в момент глубокого кризиса общества. Революция бывает подготовлена именно разрушением самоочевидностей, разделяемых большинством. Прежний менталитет, который представляет собой взаимосвязанную систему самоочевидностей, сопротивляясь, шаг за шагом уступает место новому - благодаря тому, что его носители постепенно отходят от дел. В результате оказывается, что любая истина в истории

проходит три этапа - вначале представляется безумным утверждением и покушением на основы, затем становится общепринятым мнением, тривиальностью и, наконец, начинает восприниматься как предрассудок, который необходимо преодолеть.

В современной России, как представляется, наступил период стабильности. Благодаря массированному воздействию средств массовой информации в первое десятилетие после 1991 года были усвоены если не сами «общечеловеческие», т.е. западные ценности, то, по крайней мере, формулировки, их выражающие. Как предполагается, сегодня любой выпускник средней школы, успешно освоивший программу курса обществознания, сможет ответить на вопрос о том, что такое демократия, права человека, правовое государство, гражданское общество и толерантность.

К числу таких представлений, которые еще двадцать лет тому назад считались идеологически чуждыми и классово враждебными, а ныне стали самоочевидными, принадлежит и представление о философии ненасилия.

Да, представление о «философии ненасилия» - точно так же, как и представление о «естественных правах человека» - пришло к нам с Запада в 1991 году. Вернее, впрочем, было бы сказать - *вернулось* к нам с Запада, потому что до начала двадцатых годов девятнадцатого века, когда ведущие профессора-гуманитарии были высланы из страны, в российских университетах прекрасно знали, что такое «философия ненасилия», что такое «толерантность», что такое «естественные права человека». После 1917 года все эти понятия постарались предать забвению. Вместо толерантности пропагандировалась непримиримость к буржуазной идеологии, боевитость и наступательность на идеологическом фронте. Вместо философии ненасилия - вначале диктатура пролетариата, направленная на создание Всемирной Республики Советов, а затем - готовность социалистического лагеря к отпору проискам империалистических держав всеми имеющимися средствами, включая ракетно-ядерные вооружения.

Лишь после 1991 года, когда Россия перестала пролагать свой особый путь в мире и решила стать действительным, а не номинальным членом мирового

сообщества, она оказалась перед необходимостью осваивать те базовые представления, в соответствии с которыми строит свою жизнь это мировое сообщество - нет, отнюдь не только лишь «элитный клуб» ведущих западных держав, но и все без исключения страны, являющиеся членами Организации Объединенных Наций.

Именно после этого поворота в новейшей российской истории, произошедшего в 1991 году, в учебных программах школ и вузов появились и «права человека», и «толерантность». По всей видимости, приходит время и для появления в этих программах «философии ненасилия».

Проблема заключается в том, что на Западе представления о «правах человека», «толерантности», «философии ненасилия» уже давно стали самоочевидностями, о которых мы говорили в начале лекции. Их изучали на школьной скамье уже три поколения, родившиеся и выросшие после второй мировой войны, в условиях демократии. Этим поколениям кажется, что демократия была всегда: они «не упомнят» недемократических времен, идеологического диктата, цензуры, запрещенных книг по философии и религии и тому подобного. Этим поколениям не требуется специального «введения в права человека», «введения в толерантность», «введения в философию ненасилия», потому что они уже введены в эти предметы еще в средней школе, в детстве.

Совсем иное положение дел - в сегодняшней России. Если брать западные школьные и вузовские программы, бездумно переписывать их слово в слово и, сменив заголовок, выдавать за современные российские, инновационные и отвечающие требованиям реформ, ничего не получится. Не получится потому, что ни один человек не может усвоить без соответствующей подготовки те представления, которые до сих пор не были укоренены в его культуре, не воспринимались им, что называется, «с молоком матери», от родителей, из сказок, из детских книг и телепередач, а также из разговоров взрослых. Заимствованные из иной культуры представления не приживутся на почве национального менталитета - они так и останутся «информацией для запоминания», которая никогда не будет применяться в жизни.

Между тем, заимствованные представления о «философии ненасилия» сегодня продолжают оставаться именно такими «сведениями», «информацией», которую школьник или студент должен выучить, сдать и тотчас же забыть. Это происходит потому, что, во-первых, сведения о представителях «философии ненасилия» являются разрозненными, не связанными между собой существенной внутренней связью. В результате остается только заучить, что мыслитель X сказал то-то, мыслитель Y изрек то-то, а мыслитель Z заявил то-то. Во-вторых, даже если мы и продемонстрируем внутреннюю связь идей этих мыслителей, российскому читателю или слушателю еще отнюдь не будет ясно, какое отношение все их философские учения будут иметь к сегодняшней российской ситуации. Как связаны идеи индийского принца, жившего двадцать шесть веков тому назад, с проблемами современного россиянина? Какой интерес для него могут представлять мысли баптистского проповедника, который убеждал негритянок не уступать белым места в автобусе? Мышление человека, сформировавшегося около телевизора, характеризуется практическим отсутствием абстрактного мышления и, в частности, неумением самостоятельно проводить аналогии.

Наконец, в-третьих, еще недостаточно будет связать в некое целое отдельные учения, доказав, что существует некоторая «философия ненасилия» как особое философское течение, и, далее, доказать, что она пыталась решать проблемы, аналогичные тем, которые существуют в современной России. Надо еще выяснить, пригодны ли для России те решения, которые предлагались представителями «философии ненасилия». Надо представить себе, к каким результатам привело бы усвоение этих идей. Надо посмотреть, к какому результату привела их реализация на родине тех, кто эти идеи развивал и пропагандировал, а уже затем оценивать, пригодятся ли они в России. Это, собственно, и называется - *жить своим умом*: не изобретать велосипеда, но и не подражать некритически никому; не обезьянничать, а воспринимать все ценное из чужого опыта и учиться на чужих ошибках.

Если мы сегодня откроем справочную литературу или обратимся к ресурсам Интернета, то без труда сможем составить список представителей «философии

ненасилия». В этом списке упоминаются имена Сиддхартхи Гаутамы (623-544 до н.э.), вошедшем во всемирную историю как Будда; Иисуса Христа; Льва Николаевича Толстого (1828-1910), Мохандаса Карамчанда Ганди (1869-1948), которому народ присвоил титул «махатма», т.е. «великая душа», как бы произведя, тем самым, в святые, а также Мартина Лютера Кинга (1929-1968), баптистского проповедника из США, отстаивавшего гражданские права негров.

Эти имена входят в любой вариант списка представителей «философии ненасилия». Остальные имена встречаются в одних вариантах и не встречаются в других: Лаоцзы; Г.Д.Торо, А.Швейцер. Это происходит потому, что различные специалисты имеют разные мнения по поводу того, относить того или иного мыслителя к представителям «философии ненасилия», или не относить. Мы, в свою очередь, добавили бы к уже названным выше именам имя Артура Шопенгауэра, с чем, конечно же, будут согласны далеко не все. Однако мы постараемся обосновать такое расширение списка.

Любой эрудит, заучивший наизусть заимствованный из западной литературы перечень представителей «философии ненасилия», наверняка окажется в затруднении, если спросить его, кто представляет философию ненасилия сегодня - в России и в мире. Здесь, возможно, потребуется целый клуб таких знатоков, которые ценой запредельного напряжения всех своих интеллектуальных способностей сможет вспомнить хотя бы имена правозащитников, которые сегодня как раз и отличаются организацией ненасильственных акций во всем мире.

Итак, подведем итоги сказанному. Представление о «философии ненасилия» сегодня заимствуется в России из западной литературы. А эта западная литература уже давно страдает фактографией, доксографией и прочими болезнями пытающейся впасть в позитивизм истории философии. Говоря проще, там уже давно описывают учения мыслителей строго порознь, в деталях и частностях, но при этом, не выделяя главного и второстепенного, существенного и несущественного. Позитивисты наложили запрет на такие понятия. Они же запретили говорить о сущности учения, о системной связи его частей, а уж тем

более запретили проследить аналогии, домысливать отсутствующие (неопубликованные) части учений, связывать то, что не связал сам автор.

Вывод таков: тот, кто попытается почерпнуть из западных источников (включая переводные материалы из Интернета) представление о том, что представляет собой «философия ненасилия», получит список имен, более или менее развернутые биографии, описывающие факты, перечни произведений и, быть может, словарь из нескольких понятий «философии ненасилия». На этом все современные представления о «философии ненасилия» и заканчиваются. Едва ли кто-то сможет дать теоретическое описание этого идейного течения в целом, выделить его общие черты, не ограничиваясь указанием на представителей, а также продемонстрировать, как связаны учения между собой, как одни приверженцы ненасилия повлияли на других.

Правда, в самое недавнее время был сделан один из первых шагов к созданию целостного представления о «философии ненасилия»: вышла в свет книга, где западные представления об этом течении сопоставляются с восточными¹. Однако и в прекрасно написанном учебнике К.К.Жоля не прослеживается «филиации идей» ненасилия, то есть их взаимовлияния, взаимопорождения и исторического развития, а список имен представителей этого идейного течения достаточно произволен. (В оправдание автора стоит сказать, что уже само решение сопоставить идеи М.К.Ганди с идеями европейских философов и даже дать - за него и вместо него - возможные ответы и возражения этим философам представляет собой весьма смелый ход, равно как и обсуждение концепций западной философии в книге об индуизме).

Приходится, однако, признать, что в таком чисто описательном виде, без основательного критического осмысления, «философия ненасилия» сможет дать конфликтологу немного - особенно в его практической деятельности. Ведь задача конфликтолога состоит именно в том, чтобы предупреждать конфликты и способствовать их разрешению, если они уже возникли. Его задача - наладить нормальное функционирование некоторой системы. И с этой, чисто практической

¹ См. Жоль К.К. Индуизм в истории Индии. М.: АСТ: Восток-Запад, 2006. Гл.3.

точки зрения философия ненасилия может показаться ему в лучшем случае - бесполезной, в худшем случае - вредной.

Философия ненасилия в сегодняшнем нерелефлексивном ее понимании бесполезна, если конфликтолог попытается применить ее сам: он уподобится коту Леопольду из мультфильма советских времен, который все время призывал мышей: «Ребята, давайте жить дружно!» (Тем, кто не видел этого мультфильма по причине молодости своей, нужно напомнить, что такого рода увещевания цели не достигали, а выведенный из себя, их неэффективностью кот расправлялся с мышами жестоко и крайне агрессивно, приняв специальное лекарство «озверин»).

Философия ненасилия в сегодняшнем нерелефлексивном ее понимании вредна, если она применяется против конфликтолога его противниками. Эти последние заявляют, что не могут поступиться принципами и пойти на какие-либо компромиссы. Любые попытки разрешить конфликт они воспринимают как насилие, сознательно размывая это понятие: в их версии насилием оказывается не только применение оружия или физической силы, но и любое применение закона, и даже использование общественного мнения. Насилием при таком подходе может оказаться даже элементарная логика, словом, абсолютно все, что применяется для того, чтобы сдвинуть оппонента с занимаемых им позиций. Всякая гибкость, всякая попытка «найти консенсус» с негодованием отвергается. Философия ненасилия используется оппонентами власти имущих для того, чтобы сковать их по рукам и ногам, чтобы не дать воспользоваться властью - не важно, в соответствии с законом или нет. Парализовав таким образом противника, оппонент далее пытается использовать свое превосходство - в умении внятно выражаться и воздействовать на умы.

Отсюда и традиционное для российского интеллектуала противостояние государству и власти - любой власти, какой бы она ни была. Если государство использует принуждение, то есть санкционированное обществом через посредство права насилие, то оно - порочно, ибо любое насилие есть зло. Государство аморально и виновно уже по определению. Поэтому связать с ним свою судьбу - значит навеки запятнать себя.

Весьма характерно, что выступления названных сторонников философии ненасилия - именно в силу их бескомпромиссности - привели к столкновениям и конфликтам, в ходе которых и в результате которых насилие расцвело самым пышным цветом. Сами же проповедники философии ненасилия погибли в результате насилия, примененного к ним. Эта участь постигла Иисуса Христа. Ее не избежали и М.К.Ганди, и М.Л.Кинг.

Уже одно то, что виднейшие представители философии ненасилия погибли насильственной смертью, заставляет поставить вопрос о правомерности термина «философия ненасилия». Почему «философия ненасилия» провоцирует насилие, вплоть до убийства? Означает ли это, что вся остальная философия, кроме «философии ненасилия», являет собой «философию насилия»? Может ли существовать «философия насилия» как противоположность «философии ненасилия»?

Что могло бы называться «философией насилия»? Сама философия как таковая насилием быть не может, поскольку со времен Сократа она представляет собой беседу, в ходе которой слушатель или читатель добровольно принимает точку зрения просвещающего его философа. Проигравших в этой беседе нет, поскольку тот, кому приходится отказываться от заблуждений и предрассудков, взамен их обретает истинные знания.

Философия - это общение, которое исключает применение силы. Поэтому никакой «философии насилия», в которой наряду со словесной аргументацией предусматривалось бы, например, битье палкой, не существует. Но, быть может, «философия ненасилия» - это философия, которая теоретически отстаивает насилие? И это предположение надо отвергнуть: ни один философ в мире никогда насилия не оправдывал. Дело в том, что это просто невозможно, поскольку сам термин «насилие» подразумевает использование силы в несправедных и недостойных целях.

Критик «философии ненасилия», автор книги «О сопротивлении злу силою», русский философ Иван Александрович Ильин (1883-1954) имел полное основание утверждать, что в самом термине «ненасилие» уже содержится имплицитно

негативная оценка. Позитивного насилия не может быть в принципе. Однако, в некоторых случаях необходимо использование силы для поддержания порядка, для пресечения зла в строгом соответствии с правом. В этом случае Ильин предлагал использовать иные термины, например – «заставление», «физическое понуждение», «физическое пресечение» и т.д. Все эти термины более точны, они помогают учитывать важные нюансы, а в них-то, как гласит известная поговорка, и скрывается дьявол. Можно спорить, какие именно термины нужно использовать - именно те, которые предлагает И.А.Ильин, или какие-то иные, - но основная его идея безусловно верна. Само при себе применение силы нельзя с порога объявлять ни добром, ни злом, пока не будут выяснены все обстоятельства произошедшего. Тот, кто называет «насилием» любое применение силы, на деле хитрит: он незаметно «протаскивает» в самом термине негативную оценку. Так, юристы говорят, что в правовом государстве монополию на использование силы, на легитимное принуждение принадлежит государству. Этой мысли бы никогда не разделил Л.Н.Толстой, который осуждал любое применение силы, даже государственными органами, в полном соответствии с законом. Но современные россияне на собственном опыте знают, чем заканчивается ненасильственная политика государства. В начале 90-х годов XX века могло показаться, что идеи Л.Н.Толстого воплотились в жизнь: государство блистательно продемонстрировало «ненасилие» там, где оно должно было решительно применять закон. Это было время ожесточенных криминальных конфликтов, раздела сфер влияния, стрельбы на улицах, поджогов предприятий конкурентов, убийств неугодных. Отечественная интеллигенция, возвращенная на произведения Л.Н.Толстого, подвергла происходящее решительному моральному осуждению, но насильники от этого, увы, не рассеялись. Сама жизнь убедила, что насилию может противостоять только сила, основанная на законе.

Таким образом, опыт последних полутора десятилетий заставил задуматься о том, всякое ли применение силы является «насилием» и, стало быть, заслуживает осуждения.

Если развить эту мысль И.А. Ильина, то тему насилия можно обсуждать, представив возможные позиции по этому вопросу, существовавшие по сей день, в виде своеобразной шкалы.

Установим, что на этой шкале слева будут располагаться позиции, которые допускают откровенные и неограниченные использования силы в отношениях между людьми – и чем левее, тем откровеннее и грубее. Наоборот, правая сторона шкалы будет представлять ненасильственные отношения между людьми, и, соответственно, на крайней правой точке шкалы будет расположен утопический идеал счастливого сосуществования людей, абсолютно свободных от всякого взаимного давления и принуждения - даже от психологического.

Попробуем расположить на этой шкале основные описания воздействия людей друг на друга, известные философии на сегодняшний момент. Лишь тогда, когда это будет сделано, мы сможем определить то место, которое реально занимает на этой шкале, так называемая философия ненасилия. Сделать это необходимо уже хотя бы потому, что в противном случае представители «философии ненасилия» с самого начала ставят себя в заведомо выигрышную позицию – получается, что только они отстаивают «философию ненасилия», тогда как все прочие представляют «философию насилия». А ведь насилие не одобряется ни основными мировыми религиями, ни светской культурой. Таким образом, оппоненты представителей «философии ненасилия» с самого начала выглядели бы какими-то морально ущербными типами, проклятыми всеми богами и неуместными среди культурных людей.

Следовательно, одной из задач нашего курса будет выяснение того действительного места, которое так называемая «философия ненасилия» занимает на шкале, отражающая основные философские позиции по вопросу о применении силы в отношениях между людьми, сложившиеся к настоящему времени.

Итак, начнем с крайней левой точки на нашей шкале. Она, если рассуждать логически, должна предполагать откровенный культ грубой физической силы, которая не сдерживается никакими ограничителями. Такого состояния человеческих отношений не одобряет и не воспевают никто. Но это состояние

описывает Т.Гоббс - как «естественное состояние человечества», как предысторию человечества до заключения общественного договора. Это и есть «война всех против всех», в которой «человек человеку - волк». Каждый человек воюет со всем миром. У него нет союзников, которым он мог бы доверять и с которыми он мог бы заключать какие-то соглашения.

Т.Гоббс, по сути дела, представлял такое состояние как чистую абстракцию. Он, правда, говорил, что такое состояние перманентной войны существует у американских индейцев, которые именно по этой причине и не могут создать ни промышленности, ни развитого сельского хозяйства: все немедленно разоряют и разграбляют враги. Но представители северо-американских племен были доставлены в Европу мореплавателями относительно недавно, а потому ничего реального об их жизни на самом деле ни Т.Гоббс, ни остальные европейцы не знали. В самой Европе Гоббс, естественно, не мог указать на страну, в которой сохранилось бы такое естественное состояние человечества. Однако он допускал, что к этому первобытному состоянию человечество легко вернется, если смута – великое чудовище Бегемот - победит государство, которого Гоббс выводит в образе дружественного великана Левиафана, который покровительствует людям.

Этатизм Т.Гоббса весьма близок взглядам тех сегодняшних российских политиков, которые полагают, что в переходный период от одного общественного уклада к другому моральные и культурные регуляторы человеческого поведения прекращают действовать. Традиция воспитания прерывается, человек оказывается без твердых моральных ориентиров, а в этой ситуации у него моментально возрождается изначально присущая ему тяга к «силовому» решению проблем. Поэтому только государство с его «силовыми министерствами» способно привести людей к порядку и подавить в них первобытную склонность к насилию. (Остается только добавить, что этот «взгляд» на вещи сегодня, похоже, безгранично доминирует на телевидении, по всем каналам которого демонстрируются сериалы о милиционерах, солдатах, сотрудниках спецслужб и даже суворовцах, словом, о людях службы, несущих обществу добро).

Т. Гоббс полагал, будто человек изначально склонен к насилию только по одной той причине, что люди рождаются равными. А если так, то каждый из них имеет равное право на весь мир. Имея равные права на всё, люди непременно передерутся. Вот и начинается «война всех против всех». Интересно, что близкую позицию занимал в середине жизни Ф.Ницше. Он призывал посмотреть на берег, подмытый рекою: на возникшем обрыве можно видеть множество слоев, которые откладывались один за другим. Самые нижние существовали давным-давно, самые верхние возникли недавно. Точно такова же и психика человека. По мнению Ф.Ницше, маньяки, убийцы и прочие насильники - это не извращение человеческой природы, не отход от нее, а всего лишь возвращение к наиболее глубоким, архаичным слоям психики. На заре человечества такими убийцами и насильниками были все. И только многолетняя культурная работа, осуществленная государством и церковью, а затем - великими воспитателями человечества и деятелями культуры, позволила сковать этого древнего насильника в человеке. Ф.Ницше сравнивал человека с яблоком: культура - это тонкая кожура, которая с трудом сдерживает раскаленный хаос, таящийся внутри агрессии. Задача государства и культуры, которая должна состоять у него на службе, как раз и заключается в том, чтобы держать эту дикую агрессивную сущность человека в культурном плену.

Если теперь мы двинемся от этих гипотетических состояний, в которых нет ровно ничего человеческого, вправо, в сторону все большего и большего возрастания ненасилия, то следующая позиция на шкале должна обозначать войну, но - уже войну, которая ведется «цивилизованно», согласно рыцарским обычаям и правилам чести. Здесь уже не каждый сам за себя, и воюет он не против всех, а только против врагов - вместе с соплеменниками. Насилие, как видим, уже ограничивается наполовину - соратники, соплеменники, союзники ему не подлежат, пока не переметнутся на сторону противника.

Первоначально правила ведения войны и воинские обычаи распространяются только на свое собственное племя или род: определены наказания за дезертирство, невыполнение приказа, предательство. Единородцы выступают в качестве

союзников, от которых можно ждать помощи и поддержки. Неоказание такой помощи сурово карается как преступление. Естественно, что на этой стадии существует две этики: одной надо следовать в отношении с единокордцами, второй - при столкновении с врагами. Обман соратника-единокордца сурово карается. Но обман врага – как военная хитрость прямо предписывается военной наукой. Убийство «своего» - преступление, убийство врага - доблесть. При сопротивлении его надо беспощадно уничтожать - в соответствии с известной формулой пролетарского насилия, выведенной А.М.Горьким: «Если враг не сдается, его уничтожают».

Следующая позиция на нашей шкале, если рассуждать логически, должна предполагать существование некоторых обязательств уже не только по отношению к единокордцам-союзникам, но и к врагам. Война на этой позиции становится «рыцарской», боевые действия - «цивилизованными» и даже регулируемые международным правом. Возникновение некоторых обязательств перед противником, отказ от вероломных, жестоких, нечестных правил ведения войны, а также от жестокого обращения с побежденными, безусловно, связаны с тем, что война даже в глубокой древности отнюдь не была самоцелью. Задачей войны было вовсе не уничтожение противника, а установление более выгодных для себя отношений с ним после победы.

История древней Руси – как впрочем, и всех других европейских государств - свидетельствует, что войны велись ради обеспечения выгодных условий следующего за ними мира. Древнерусские купцы - как, впрочем, и купцы всех прочих народов - первоначально были наполовину воинами, и только наполовину купцами. Они легко превращались в воинов, если оказывалось, что желаемое можно захватить силой, а не выменять на свои товары. Русская «военно-торговая экспедиция» во главе с князьями прибывала в Константинополь и первым делом выясняла, где находятся цареградские вооруженные силы. Если выяснялось, что наличных сил недостаточно, возникало сильное искушение ограбить город. Если существовала возможность получить суровый отпор, экспедиция предполагали честную торговлю. Историки говорят, что некоторые военные столкновения

русских «военно-торговых» экспедиций с войсками Константинополя проистекали из желания перезаключить торговые договоры на более выгодных условиях. Так, результатом одной из побед русских над греками было заключение договора о беспошлинной торговле и о содержании торгового представительства Киевской Руси за счет Константинополя. И знаменитое прибавление щита к воротам Царьграда отнюдь не было знаком его покорения. Оно символизировало всего лишь успешное окончание переговоров о торговле на новых условиях.

Вообще говоря, не будет ошибкой считать, что товары произошли от трофеев. Первоначально предмет, отбитый в бою у врага, свидетельствовал о доблести его нового владельца, а потому давал последнему дополнительный престиж. Затем выяснилось, что можно завладеть престижным «иноземным» предметом, отнюдь не рискуя собственной жизнью - в результате взаимовыгодного обмена. Наблюдение за тем, как становился «дикий капитализм» в России 90-х годов, показало всем, насколько относительна грань между воином и бизнесменом. Бизнесмены с оружием обороняли свои торговые точки, а «воины улицы» заключали торговые сделки. Иногда, впрочем, это были одни и те же лица. Выражаясь на их сленге, княжеские дружины на Древней Руси представляли собою всего лишь «крыши», обеспечивающие безопасность торговли.

Если мы откажемся от идеализированного представления о князе как рыцаре без страха и упрека, который стремился навоеваться, ни на секунду не задумываясь о собственной выгоде, и будем представлять себе реалистично мыслящего человека, который с оружием в руках защищал торговлю своей державы и прокладывал новые торговые пути, то наше видение вопроса совершенно изменится. Если война с врагом время от времени переходит в торговлю с ним как с партнером, а торговля с партнером периодически переходит в войну с ним как с врагом, то мы получаем объяснение того, как родилось знаменитое правило: «Обращайся со своим другом с учетом того, что он в будущем может стать твоим врагом; с врагом же обращайся как с возможным другом в будущем». Именно на такой прозаичной экономической основе и

произросла знаменитая рыцарская этика, которая требовала перехода на следующую ступень в нашей шкале.

Во враге-партнере или в партнере-враге следовало всегда видеть подобного себе человека, несмотря на сегодняшние обстоятельства. Сегодня они сложились так, что мы воюем. Но и воевать надо так, чтобы не терять достоинства и уважения со стороны противника - если ты подл и коварен на войне, он после заключения мира не станет торговать с тобой. По той же причине воин противной стороны заслуживал достойного обхождения в плену и заботы в случае ранения. Ведь обстоятельства меняются, а честь и достоинство должны быть незыблемы и существовать независимо от обстоятельств. Во враге стали видеть если не равного, то подобного себе человека, который заслуживает точно такого же обращения, которого хотелось бы тебе в случае военной неудачи. Ему не следовало делать чего-то такого, чего бы ты не хотел, чтобы делали тебе.

Сказанное не означает, что войну можно было заменить торгом всегда и при любых условиях. Вовсе нет: были вещи поважнее богатства. Честь и достоинство отстаивали в нештучных поединках. Однако теперь, на описываемой нами позиции, рыцарский кодекс уже стал предусматривать и свод правил для честного ведения поединка. Поздние его отголоски мы находим в дуэльных кодексах. Таким образом, мы уже имеем дело с этикой суровой борьбы, которая может закончиться ранением и даже смертью. Однако эта борьба уже введена в жесткие рамки, нарушение которой сурово карается.

Сделаем следующий шаг вправо по нашей шкале - и увидим, как в очередной раз уменьшается использование силы и увеличивается «ненасилие». Следующая позиция подразумевает переход от жестокой реальной войны с применением оружия к *холодной* войне. Война реальная переходит в войну виртуальную, словесную, психологическую. Противостоящие стороны стремятся запугать противника и поднять дух собственных воинов. Для этого в рядах всех армий на свете были специальные жрецы-пропагандисты. Благодаря ним противники могли долго балансировать на грани конфликта, ограничиваясь воинственной риторикой.

Каждый из пропагандистов не только превозносит реальные или мнимые достоинства собственной стороны, но и пытается найти для этого всевозможные «обоснования» - не только из сферы истории и культуры, но даже из области метафизики. Да, именно из области метафизики, из области философии, поскольку именно такой видит роль философа в годы войны Данилевский в книге «Россия и Европа»: философы воюющих держав должны вести свою войну, стремясь подавить и победить оппонентов. Это – настоящая воинствующая философия, которая может быть поставлена на службу не только борющейся нации, но и на службу борющегося класса (так понимал свой «воинствующий материализм» Г.В. Плеханов.)

Здесь пришло время напомнить, что первоначально слово «полемика» означало у древних греков вооруженную борьбу воинов - вплоть до полной победы над противником и его гибели. Лишь затем это слово стало означать словесную перепалку без всякого рукоприкладства. Однако этика диспута, вплоть до современной защиты диссертации, сохранила очень многое от этики рыцарских турниров. Секретарь ученого совета выполняет роль герольда, возвещающего о прибытии рыцаря словесного боя на состязание. Оппоненты выступают в роли его противников. Благородная публика присуждает победу бойцу, который проходит этот обряд посвящения в рыцари.

Столкновения философов на диспутах постепенно привели к выработке своего собственно свода рыцарских правил и приемов ведения борьбы. У них тоже сложилась общеобязательная система положений и аргументов – подобная различным видам оружия на рыцарских турнирах или гладиаторских боях. К примеру, сражение материалиста и идеалиста можно сравнить со сражением двух гладиаторов, один из которых вооружен сетью и трезубцем, а другой мечом и щитом. И то и другое представляет собой хорошо известное оружие, в обращении с которым существует известные, давно отработанные приемы. Опытный гладиатор при нужде может сражаться и тем, и другим оружием, но, разумеется, у него есть свое излюбленное. Точно также и философ-полемист вполне мог бы сражаться, вооружившись материалистическим аргументом, против идеалиста, а

при нападении материалиста сумел бы отбиться, мастерски используя арсенал идеализма. Чтобы убедиться в умении философа владеть и тем, и другим оружием, блистательно использовать и материалистические, и идеалистические аргументы, достаточно почитать, к примеру, философские диалоги Дж.Беркли. Но у каждого философа есть излюбленный вид оружия, которому он отдает предпочтение. Менять материализм на идеализм или обратно считается в философском кодексе делом постыдным.

Философы-полемисты, способные вести «холодную войну» с врагом и отстаивать интересы государства перед своим собственным народом, конечно же, используются государством. Но и они тоже умело используют государство для распространения своих идей. Правда, полномасштабное взаимодействие философии и государства начинается только в новое время. До этого государство пребывало в счастливом альянсе с богословием. Существовала достаточно откровенная теория двух мечей, которые всегда были в распоряжении церкви: она обходилась в своих сражениях мечом духовным, но в случае необходимости на защиту веры от иноверцев, еретиков и раскольников привлекался вполне материальный меч государства.

И в новое время в Европе (а в России - вплоть до 1991 года) философия тоже, в сущности, располагала этими двумя мечами. Философы вели полемику с идеологическим противником своими средствами, используя «железную» логику аргументов и неприступные бастионы систем. Но если по какой-то причине их полемического оружия оказывалось недостаточно, на помощь призывался меч государства. И государство без стеснения применяло легитимированное насилие, которое, вообще-то, запрещено в философском споре.

Всякое государство в новое время (и в последующие времена) пытается постепенно ограничивать использование своего материального меча, обходясь одним духовным мечом идеологии. Идеальным для государства было бы такое положение, при котором удалось бы полностью скрыть, что философская или богословская идеология защищает государственные интересы, и уверить весь народ в том, что государственные философы и теологи служат исключительно

Истине. Казни инакомыслящих постепенно заменяются их гражданским убийством при помощи цензуры. Одновременно государство поощряет пылких энтузиастов, которые искренне верят, что служат Истине, и способны убедить в этом других, но при этом говорят вещи, которые подходят государству и соответствуют его интересам.

Именно такой и была классическая немецкая философия. Но у нее существовала собственная гордость. Она сознательно ставила себя на службу немецкому государству будущего. Это философское государство смогло бы учесть все ошибки французских революционеров и обеспечить самые передовые, просвещенные порядки без кровопролития. В армии же философ - политрук обеспечил бы невиданный боевой дух (именно об этом просил И.Г.Фихте - направить его в войска, сражавшиеся с французами). Но... Государство, становясь философским, должно было отказаться от насилия, а в перспективе - и отмереть вовсе, превратившись в дисциплину разума и внутреннее законодательство разума. Именно в классической немецкой философии появляется тезис о постепенном отмирании государства, подразумевавший, что всякое применение принуждения в перспективе будет заменено рациональным убеждением. Однако свободу философствования немецкие мыслители оставляют только за собой: Кант запрещал философствовать даже государственным чиновникам. Немецкая философия превращалась в государство, а государство - в философию. (Затем эта же судьба постигла философию в СССР).

Следующая позиция на нашей шкале представлена философами, которые отделяют философию от государства. Они требуют свободы слова, подразумевая под ней запрет на какую-то одну общеобязательную государственную идеологию. Государство не должно использовать свой карающий меч для поддержки одних философских концепций и подавления других. Все философы должны быть поставлены в равные условия и состязаться честно. На практике такой «идейный плюрализм» оборачивается зависимостью от денежного мешка - вместо зависимости от государства. В игре по этим правилам выигрывают те, кому удастся удачнее других выпрашивать деньги у спонсоров - или у читателей,

всячески развлекая и забавляя их. Как дополнение к такого рода наемным философам появляются олигархи, скупающие издательские дома и прочие средства массовой коммуникации.

Следующую позицию на шкале занимает мыслитель, который не желает зависеть ни от государства, ни от «спонсора» (не важно, олигарха или народа, который раскупает тиражи его книг). А.С.Пушкин выразил эту позицию так: «Зависеть от царя? Зависеть от народа? Не все ли мне равно? Бог с ними. Никому отчета не давать. Себе лишь одному служить и угождать». Любое принуждение, любой диктат - даже в форме совета - такой мыслитель считает недопустимым насилием над собой. Он полагает, что между предыдущими двумя позициями нет никакой принципиальной разницы, поскольку победа одних философов над другими достигнута нечестно. В одном случае она обеспечена при помощи государственного насилия, во втором случае - при помощи финансовой поддержки. Но если все решается так, то при чем здесь какая-то «истина» или «общечеловеческие ценности»? Все решают «пробивные способности» философов, которые на протяжении последних веков именовались по-разному («пассионарностью», «харизматичностью», «персональным магнетизмом», «волей к власти» и т.п.)

Точнее всего сформулировал суть этой позиции Ф.Ницше. Он заявил, что все люди делятся на две категории. Одни устанавливают моральные и иные ценности, а другие принимают их и приспособляются. Ф.Ницше видел борьбу идей в современном мире как своеобразное спортивное состязание, которое должно идти без всяких нечестных поддержек со стороны, подсуживаний и удалений. Нужно обеспечить соревнования по честным правилам, хотя, конечно, исключительно в индивидуальном зачете. В такой честной игре неизбежно победит достойнейший, сильнейший, превосходящий других своим интеллектом, волей, талантом и общей культурой. Все проигравшие должны отойти на задний план и стушеваться, а не пытаться, как они это делают сегодня, требовать равных прав в культуре. Здесь, в культуре, голос одного может быть равен голосу десятков тысяч, и существо бесталанное никогда не сравняется с мастером, сколько бы оно ни старалось.

Пример Сальери убеждает, что буржуазные доблести - прилежание, старание, трудолюбие, способность копить ценное, расчетливость и т.п. - в сфере культуры ценности не имеют. Эта сфера - последний бастион рыцарства и аристократизма. Если падет и он, если восторжествует «караоке-культура», в которой поют (рисуют, музицируют, играют роли и т.п.) по очереди все заплатившие и каждый по очереди объявляется звездой, то серость демократии восторжествует окончательно и бесповоротно во всех сферах жизни общества. Так говорил Заратустра.

Наконец, мы доходим до последней позиции на нашей шкале. Ее занимают те, кто претендовал на гениальность, но не проявил достаточной «харизмы» («пассионарности», «персонального магнетизма», «воли к власти» и т.п.). Эти люди не сумели «пробиться». Они не сумели создать и навязать другим своего собственного, победительного и сияющего всеми красками радуги мира. Им остается только требовать культурной «политкорректности»: не все же царствовать гениальным и талантливym, им без того хорошо, пора уступать место в культуре инвалидам, старикам, убогим (бездарным), недужным (с изломанной душой, где таится скопище стыдных пороков). Это - культура неудачника, который выдает свое неумение зарабатывать деньги за нестяжательство, а свою неспособность соответствовать принятым в обществе социальным и профессиональным стандартам объясняет тонкостью и невероятной сложностью своей души. Никаких доказательств этой невероятной сложности (например, в виде выдающихся художественных произведений) он не приводит, так что всем остается только принять на веру его заявления о невыразимости переживаемого им в глубине души.

Само существование людей талантливых и успешных такими неудачниками переживается как насилие над собой. Успешные и талантливые *угнетают* неудачников уже одним только тем, что создают великие произведения, совершают великие поступки, делают великие открытия. Неудачники требуют внимания к себе, заявляя, что уникален и интересен любой человек, независимо от масштаба его дарований. Именно они всемерно ратуют за соблюдение прав

любого человека, совершенно игнорируя при этом его обязанности и заслуги перед обществом. Именно они создают мощную литературу о всякого рода никчемных персонажах - «маленьких людях», «лишних людях», «смешных людях». Возникают профессиональные певцы и защитники этих униженных и оскорбленных, ни к чему не способных и ничего не достигших. Не в силах сделать себя имя в мире успешных людей, они делают себе имя на защите неудачников, убогих и ущербных. Они принимаются доказывать, что именно они-то и составляют соль общества, наиболее ценную его часть. (Таким же лукавым образом марксисты говорили о ведущей роли пролетариата в обществе; не стоит доказывать интеллигенции, пострадавшей от этой демагогии, ее вред.)

Появляется и своего рода литературно-художественное нищенство: тот, кто наилучшим образом выставляет напоказ свои душевные уродства и язвы (реальные или искусно сделанные из бараньих кишок), тот, кто описывает наиболее уникальные душевные извращения, получает наибольшую милостыню от публики. Деньги поступают, во-первых, от сытого и благополучного буржуа, который решил, в соответствии с модой, причаститься к культуре - и, не зная, что это такое, поверил клятвенным рекламным уверениям, что утонченная душевная культура - это наиболее невероятные, изысканные и неповторимые извращения. Во-вторых, деньги поступают от заурядных неудачников, которые радуются, что есть неудачники более неудачливые, чем они.

* * *

Если мы теперь окинем взглядом всю шкалу, получившуюся в итоге, то легко сможем убедиться, что «насилие» - это понятие относительное. «Насилие» - это такое использование силы, которое осуждается тобой. Поэтому все зависит от того, какую из позиций, изображенных на шкале, ты занимаешь. Тот, чья позиция на шкале находится правее, считает «насильственными» и «подавляющими» все позиции, находящиеся левее. К примеру, сторонник ведения рыцарской войны осуждает как злодея и насильника-«беспредельщика» того, кто воюет не по кодексу рыцарской чести (или, если выразаться на современном сленге, «не по понятиям»). Правее находится позиция того, кто считает любую войну - и

рыцарскую, и вероломно-партизанскую - сплошным насилием, независимо от всяких тонкостей и нюансов. Вместо войны он предлагает ненасильственно вести переговоры, принимать законы и осуществлять правовое урегулирование конфликтов с помощью государства. Еще правее находится позиция того, кому и применение права государством кажется недопустимым насилием. Надо использовать не закон, а убеждение, разум. Ведь применение закона без убеждения - это недопустимое насилие.

Еще правее находится тот, для кого и применение разума - это тоже насилие. Ведь каждый человек взращивает в себе уникальный внутренний мир. А разум подстригает всех под одну гребенку, подчиняет всех одной и той же логике. Посмотрите на компьютер, оснащенный рациональной программой. Вот во что современные насильники-рационалисты собираются превратить все человечество! Сохранить во всей уникальности разнообразие человеческих душ. Не навязывать никому и ничего посредством нивелирующего просвещения и воспитания! Да, любое воспитание - это насилие...

Задача, которая стоит перед нами в этом курсе, становится более ясной. Вместо абстрактной демагогии о «ненасилии» мы теперь имеем шкалу позиций, и в результате рассмотрения концепций «философии ненасилия» должны определить, на какую из позиций шкалы нужно поставить их создателей. Заглядывая вперед, мы можем сказать, что они в большинстве своем занимают позиции на крайнем правом конце шкалы. Насилием им кажется не только применение силы в войне, не только государственное принуждение, пусть даже и в строгом соответствии с правом, не только воспитание и использование логики, дисциплинирующей ум. Насилием им кажется всякое посягательство на уникальность и автономию личности. Нам предстоит убедиться в этом.

Но и на исполнении этой задачи наше дело еще не заканчивается.

Пусть даже мы и разместим на определенных отрезках нашей шкалы всех представителей «философии ненасилия». Таким образом, будут прояснены только их этические и политические позиции. Но ведь мы должны, в соответствии с темой

нашего курса, говорить о *философии ненасилия*. Не о политике, не об этике, а именно о философии!

Тогда мы должны будем вновь обратиться к произведениям названных выше авторов. В них будут обнаружены некоторые философские рассуждения - более подробные у Шопенгауэра, менее подробные у М.К.Ганди, еще более лапидарные у М. Л. Кинга. Нам предстоит выяснить, имеют ли эти философские рассуждения связь с этической и политической доктриной ненасилия - или же они случайны, необязательны и никакой связи с этой доктриной не имеют.

Если рассматривать под таким углом философию ненасилия, то мы увидим, что различные ее представители по-разному относились к общефилософскому обоснованию своей этической позиции. Так, Будда – судя по легендам о нем, - оставлял без ответа те философские вопросы, которые не имели непосредственного отношения к спасению человека. Показательна в этом плане его притча о человеке, который был ранен стрелой, а врач отказался извлекать ее, пока не узнает все о происхождении стрелы, о том, кто ее выпустил, в какой ситуации это произошло и т.д. Смысл аллегории понятен: человек страдает, ведя ту жизнь, в которую его вовлекли необузданные желания. Человека надо избавить от страдания, предложив ему этический путь к спасению, а вовсе не выяснять каким образом устроен мир, приносящий страдания.

Однако последователи Будды вовсе не считали, что весь буддизм сводится только к этике, тогда как философская концепция мира не имеет никакого значения или вовсе не может быть создана. Вначале это проявилось в представлении о том, что Будде известны все истины мира, но оно просто не находит нужным сообщать их спасаемому человеку. Больше того, мы находим у представителей буддизма весьма своеобразное, но достаточно развитое учение о происхождении мира – точнее о вечном повторении циклов, которое начинается с возникновения Богов и мира, а заканчивается циклами человеческой истории. (Речь об этой концепции пойдет в соответствующей главе.)

В учении Христа этическая проблематика однозначно преобладает. Можно было бы даже сказать, что его учение носит исключительно этический характер –

если упустить из внимания тот факт, что Христос просто опирается на «онтологию и гносеологию» священного писания. Беседуя с Сатаной в пустыне, он прямо ссылается на Писание, не желая повторять то, что уже было сказано в нем.

У А. Шопенгауэра, напротив, доминирует впечатляющая космологическая картина, главной, если не единственной задачей которой является доказательство бессмысленности всепроникающего насилия в мире. Учение о Воле в природе и есть мощный философский фундамент, на который опирается учения о жизненном выборе.

В отличие от Шопенгауэра изгнанный за неуспеваемость из университета Л.Н.Толстой избегает выстраивать онтологический и гносеологический фундаменты для своей этики. Он предпочитает рассуждать об этических проблемах, а для тех, кому не удалось развить в себе способности к абстрактному мышлению, предлагает наглядные иллюстрации праведного и неправедного жизненного пути в своих литературных произведениях.

В сравнении с названными авторами их последователи – такие как М.Ганди и М.Л. Кинг и вовсе не вдаются в глубины философских теорий: довольно скромные по объему этические концепции сопровождаются у них конкретными практическими рекомендациями. Это явно объясняется интеллектуальным уровнем их сторонников, которые были явно не готовы даже к восприятию сложных этических концепций, не говоря уж о сложной космологии.

И, тем не менее, несмотря на все различия, мы полагаем, что всякий сторонник стратегии «ненасильственных действий» имеет свою собственную жизненную философию, склоняющую его к этике ненасилия.

Высказывая такую точку зрения, мы будем исходить из таких элементарных представлений.

Философское учение представляет собой теоретическое выражение на специфическом языке жизненного мировоззрения («жизневоззрения») ее создателя. Возможно, впрочем, что философ, развивающий свое учение и предлагающий его миру, где-то лукавит, где-то приукрашивает свои взгляды, где-то недоговаривает, а где-то намеренно пытается ввести своих слушателей или

читателей в заблуждение. Все это надо выявить и продемонстрировать. Но, в общем и целом, любой оригинальный философ все же выражает в своем учении именно свое собственное мировоззрение.

В свою очередь, свое собственное мировоззрение («жизневоззрение») есть и у каждого человека, который не является философом по профессии. Любая старушка, сидящая на скамеечке у подъезда, без труда ответит на четыре вопроса, которыми, по мнению И.Канта, занимается только метафизика, т.е. классическая философия, как она существует на протяжении двадцати шести веков: «Что представляет собой мир в целом? Что представляет собой человеческая душа? Что представляет собой Бог? Что представляет собой свобода?». Ответы, которые даст на эти вопросы бабушка, будут удивительными и причудливыми, но она непременно даст эти ответы, не задумываясь, потому что давно уже нашла их для себя.

Каждый человек, как уже было сказано, имеет свое собственное мировоззрение, т.е. свое собственное представление о том, что представляет собою мир и каково место человека в нем. Из этого представления непосредственно вытекает понимание смысла жизни, верного и неверного жизненного пути. Подчеркнем еще раз: свое собственное мировоззрение, свое собственное понимание смысла жизни, верного и неверного жизненного пути имеет **каждый** человек. Эти представления различаются даже у двух членов одной и той же семьи. Тем более, они различаются у представителей разных народов и разных поколений. В общем и целом, они, конечно, близки, но вот в частностях - всегда расходятся.

Четыре вопроса, которые Кант отнес к компетенции философии, существуют вовсе не по отдельности. Они связаны. Каждый человек рассуждает сам с собой так: «Я знаю, как устроен весь мир в целом. Я знаю, каков Бог, создавший этот мир и управляющий им. Я знаю, какова моя душа и каковы ее возможности. Я знаю, в чем может заключаться моя свобода, в каких пределах она может существовать. **Только, исходя из всех этих знаний, я могу выбрать для себя верный путь в**

жизни, чтобы в каждом конкретном случае, в каждой конкретной ситуации делать правильный выбор - как мне следует поступить».

Повторим: каждый человек решил для себя четыре кантовских вопроса с помощью философии и (или) религии. У каждого есть собственное мировоззрение, иногда именуемое собственной жизненной философией. В чем-то она самостоятельна, в чем-то - заимствована. Иногда - чудовищно примитивна, иногда - утонченна и профессиональна. Но она есть всегда. И каждый человек делает жизненный выбор в соответствии с нею. Если мы уважаем такой жизненный выбор, то это именуется толерантностью. Если мы грубо, «с порога» отвергаем за другим право делать такой выбор самостоятельно, нам гарантирован конфликт. Если наши позиции противоречат позициям оппонента, то мы пытаемся снять разногласия на переговорах. Если это не удастся, несмотря на применение самых хитроумных техник, нам остается последнее ненасильственное средство - аргументировать «за спину» оппонента, адресуясь к его жизненной философии, а не к его сиюминутным интересам и выгодам. Здесь то конфликтолог и должен говорить «о вечном» - на языке философии.

Ненасильственное существование разномыслия, по определению М.Б. Хомякова, именуется толерантностью. Однако люди проявляют толерантность далеко не всегда. Иногда они прибегают к насилию, чтобы навязать другим свое мировоззрение, свое видение смысла жизни, а также свое видение правильного жизненного пути.

Что представляют собой, с этой точки зрения, философские и религиозные концепции? Они представляют собой отточенные на протяжении многих лет в ходе напряженной интеллектуальной деятельности и диспутов с оппонентами изложения определенных мировоззренческих представлений. Можно смотреть на религиозное и на философское учение по-разному. Можно, во-первых, рассматривать такое учение как результат некоего вдохновения или откровения, как выражение Истины, сошедшей с небес. Можно, во-вторых, рассматривать такое учение как феномен мировой или национальной культуры. Можно, наконец, рассматривать такое учение как выражение определенных человеческих

настроений, мыслей и чувств. В первом случае учение предстанет перед нами как порождение Бога. Во втором - как порождение культуры, созданной не людьми, а Олимпийцами, Бессмертными (как именуют во Франции членов Академии наук); нам придется отбросить все *слишком человеческое* в их жизни и сосредоточиться только на их служении науке и искусству. И только в третьем случае мы будем пристально вглядываться именно в *человеческие черты*, воплощенные в религиозных и философских учениях.

Для конфликтолога, который призван «наводить мосты» между людьми, между социальными группами и между народами, первый и второй способ рассмотрения малопродуктивны. Больше того: они неизбежно заведут его в тупик. Ведь мнение Бога изменить нельзя. То, что Он изрек, то, что Он открыл в откровении, становится неоспоримым, незыблемым, превращается в догму. Торг здесь, как говорится, неуместен. Божественных слов не изменишь. Поэтому сближения позиций конфликтующих сторон, каждая из которых твердо держится своих догматов, достичь невозможно.

Точно так же для конфликтолога непродуктивно рассмотрение какого-либо религиозного или философского учения как феномена мировой или национальной культуры. Хотим мы того или не хотим, но торжественное причисление чего-либо к мировой или национальной культуре превращает это что-то в окаменелость, отделенную от человека-творца. То, что отныне принадлежит мировой или национальной культуре, сразу же перестает принадлежать индивиду-автору как живому человеку со своей собственной жизнью. А.П.Чехов, садясь за письменный стол, чтобы творить, всегда облачался в лучший сюртук. Так он обретал чувство Служения Великому, отрешаясь от человеческого, слишком человеческого, чересчур суетного. Литературоведы, искусствоведы, критики и прочие служители Культуры, как правило, стремились превратить ее в нечто Над-человеческое, в крайнем случае - Общечеловеческое, уже не зависящее от чего-то индивидуального. Даже что-то, принадлежащее национальной культуре, уже становится собственностью народа. Искать индивидуальные черты в нем оказывается сродни краже.

Но конфликта двух Богов, равно как и конфликта двух национальных культур, в реальности не бывает. Бывает конфликт живых людей, и эти люди выражают свое видение мира и своей жизни в нем, используя те высочайшие вершины, которых достигли теологи и философы в умении выразить человеческие мысли и чувства. Религиозное или философское учение в этом плане можно сравнить с совершенным произведением классического искусства, а мировоззрение индивидуальное или групповое - с народной песней, которая легла в основу симфонии или иного классического произведения. Песня «Камаринская» превратилась однажды в симфонию, обретя нюансы, богатую аранжировку, полифоничность звучания. Так и мировоззрение профана из народа, оттачиваясь на протяжении столетий, выразилось в теологической или философской концепции. Сегодня происходит обратный процесс - от симфонии остается только ключевой мотив, который используется в мыльной опере или рекламном клипе. Точно так же сегодня выглядят попытки «популяризировать» религиозные и философские учения, порой даже прибегая к комиксам.

Но для нас важно одно: каждое философское и религиозное учение всегда удовлетворяет определенным психологическим запросам человека, поскольку дает ему опору в жизни, помогает обрести устойчивость в момент жизненных кризисов. Главная и первая задача конфликтолога - понять людей, вовлеченных в конфликт. Если это фундаментальный конфликт, то он всегда превращается в конфликт мировоззрений. Это уже не столкновение субъектов А и В, которые имеют разные мнения по какому-то производственному технологическому вопросу. Такие конфликты разрешает дирекция. Это - не бытовой конфликт, который может быть разрешен в результате рутинной процедуры на собрании жильцов или в милиции. Это - столкновение двух способов видения мира, двух разных пониманий смысла жизни, двух различных систем незыблемых жизненных принципов. В этом случае и требуется конфликтолог.

Поэтому он должен понимать, что, к примеру, за конфликтом ветерана А и молодого специалиста В стоит не просто несовместимость человеческих характеров, а спор представителей двух поколений с разными мировоззрениями. И

конфликт двух продавцов на рынке может быть решен рутинными методами до тех пор, пока он не облечен в религиозные или философские этические термины и не превратился в столкновение двух мировоззрений с двумя различными представлениями о смысле жизни, праведном пути и социальной справедливости.

Когда конфликт дошел до этой стадии развития, он уже приобрел фундаментальный характер, «стал принципиальным». Поэтому задача конфликтолога - остановить происходящую эскалацию конфликта и повернуть ее вспять. То, что сегодня изображается и переживается как столкновение религий, столкновение национальных культур, столкновение принципов, нужно постепенно вернуть к исходному состоянию - к изначальной ссоре конкретных людей, Ивана Ивановича и Ивана Никифоровича. Конфликт не может быть прекращен, пока он рассматривается как столкновение богов или столкновение национальных культур. Помирить и привести к сотрудничеству, «смирить всех в любовь», как выражался молодой Иван Грозный, можно только тогда, когда они предстанут живыми конкретными людьми с их вполне реальными, а не вымышленными интересами.

Но для этого конфликтологу как раз и необходимо усматривать в религиозных и философских концепциях *психологические, человеческие, чересчур человеческие черты.*

Вопросы для самоконтроля.

1. Какие представления бытуют в современной России о философии ненасилия?
2. Дайте аргументированный ответ на вопрос: «Оправдывает ли цель средство?»
3. Тождественно ли ненасилие покорности?
4. Что общего между насилием и ненасилием с точки зрения их отношения к социальной несправедливости?
5. Допустима ли защита основных прав человека силою? Как вы оцениваете в данной связи концепцию И.Ильина?
6. Обязательно ли этика ненасилия исходит из представления о доброй природе человека?
7. Возможно ли моральное обоснование насилия?

Лекция 2.

Будда - родоначальник философии ненасилия.

Первой из философий, которая со всей определенностью ратовала за ненасилие, был, несомненно, буддизм. Да, первоначально буддизм был именно *философией* - при жизни Будды. В мировую религию он был превращен позднее, будучи приспособленным к запросам масс и будучи переосмысленным этими массами сообразно собственным представлениям - в самых различных странах. Но и в данном качестве - в качестве мировой религии, ратующей за ненасилие - буддизм был исторически первым. Христианство возникло почти через пятьсот лет после него, а ислам - более чем через тысячу лет.

Выдающийся немецкий психолог и философ, Карл Ясперс, перу которого принадлежит специальное историко-философское исследование о Будде, так описывает вклад буддизма в мировую культуру:

«Это — чудесная способность самоотдачи, самоотречения, форма посвящения себя вечному. И это — буддистская любовь как универсальное сострадание и способность разделить радость со всем живым. Это — ненасилие. Над Азией, несмотря на все ужасное, которое происходило и происходит там, как и везде, простирается свет мягкости. Буддизм стал единственной мировой религией, которая не знала насилия, не знала преследований еретиков, не знала ни инквизиции, ни процессов над ведьмами, ни крестовых походов.»²

Будда выразил суть своей философии ненасилия в таких высказываниях:

² К. Jaspers. Buddha // In: Jaspers K. Die massgebenden Menschen. Muenchen, Zuerich; R.Piper & Co. Verlag. 1964, 1975. (8. Aufl. 1984.)

«В этом мире никогда ненависть не прекращается от ненависти - ненависть прекращается от любви»;

«Победа порождает ненависть, ибо побежденный несчастлив»;

«Можно победить тысячу человек в битве, но величайший победитель - тот, кто победит себя самого»;

«Пусть человек побеждает гнев добротой, а зло добром».

Эти высказывания свидетельствуют о том, что Будда был не только выдающимся философом, но и тонким знатоком человеческой психологии. Именно на психологическую и философскую сторону его учения мы и будем обращать внимание в данной лекции, поскольку эти стороны чаще всего остаются в тени. Впрочем, такое объяснимо. Тот, кто рассматривает буддизм как мировую религию, а Будду - как божество, разумеется, не может поставить вопрос о *психологии божества*. Это могло бы быть воспринято современными буддистами как кощунство, святотатство и богохульство. (Точно так же отреагировали бы некоторые христиане на работу под названием «Психология Иисуса»).

Мы заявим здесь сразу и с полной определенностью, что ни в коем случае не намерены оскорблять, чьи бы то ни было религиозные чувства и, тем более, обращать кого-то в свою веру. Мы также не намерены выяснять, какая из философий более истинна.

У нас - совсем другая задача, поскольку мы читаем курс для конфликтологов.

Философские и религиозные учения прошлого интересны конфликтологам чисто с прагматической стороны - как они способствовали или препятствовали урегулированию конфликтов.

Поэтому в нашем курсе мы не будем рассматривать эти учения как таковые, «сами по себе», как бы это ни было увлекательно. Рано или поздно любое культурное творение отделяется от своего создателя и начинает жить собственной жизнью. Конечно, очень интересно следить за его причудливой судьбой, но мы не станем делать это. Философское творение будет интересовать нас здесь лишь в той мере, в какой оно, *во-первых*, выражает определенное психологическое состояние

человека, а именно его агрессивность, «заряженность» на конфликт или, наоборот, спокойствие, даже апатию, желание уклониться от конфликта и т.п.; во-вторых, это философское творение будет интересовать нас в той мере, в какой оно способно оказывать психологическое воздействие на его реципиентов, т.е. читателей или слушателей (вызывать, разжигать или, наоборот, гасить конфликты и т.п.).

Именно потому мы будем говорить о величайших религиозных авторитетах в этой и последующих лекциях, отнюдь не задевая и не оспаривая догматов вероучений. Мы будем говорить лишь о том, что из этих догматов следует в психологическом плане. Мы не будем говорить о том, как данное учение было дано Богом. Мы будем говорить только о том, как оно воспринималось и воспринимается человеком, что оно определяет в его мировосприятии и в действиях. Точно так же мы поступим и с философскими учениями. Нас не будет интересовать филиация идей, возникновение данного философского учения из мировой или национальной культуры. Нас будет интересовать только одно: какие человеческие черты автора отразились в этом учении и как это учение влияет на психологию его приверженцев.

Это - не единственно возможный подход. Но он - вполне допустимый и приемлемый. А для конфликтолога - единственно полезный и поучительный.

Буддизм, как уже было сказано, начинался как философия, но затем был превращен в мировую религию. Приверженцы ее сегодня, возможно, будут оспаривать тезис о том, что первоначально буддизм был «всего лишь философией». Но и они, наверняка, согласятся, что философия существует в буддизме с самого начала и на протяжении всех тысячелетий его существования. Философия Будды отнюдь не устарела. «Буддийской философией восхищался А.Шопенгауэр, с уважением отзывались о ней Ф.Ницше и М. Хайдеггер»³, - писал один из самых тонких знатоков буддизма в России Е.Торчинов.

Индиец С.Радхакришнан выразился куда более определенно: «Философская система раннего буддизма, несомненно, одна из оригинальнейших систем в

³ Торчинов Е.А. Введение в буддизм: Курс лекций. - СПб.: Амфора, ТИД Амфора, 2005. С.6.

истории философии. По своим основным идеям и духу эта система замечательно близка к передовой научной мысли девятнадцатого века. Современная пессимистическая философия Германии, философия Шопенгауэра и Гартмана - всего лишь исправленная версия древнего буддизма. О ней иногда говорят, что это «немногим больше, чем вульгаризированный буддизм». Если говорить о динамической концепции реальности, то буддизм является блестящим предвестником творческого эволюционизма Бергсона. Ранний буддизм представляет собой род философии, приспособленной для практических нужд сегодняшнего дня и помогающей разрешить конфликт между верой и знанием»⁴.

Эту философию буддизма мы и попытаемся рассмотреть далее. Но будем, однако, помнить о том, что нас интересуют не просто психология и не просто философия в буддистском учении. Нас интересует только философия ненасилия в буддизме и ее психологические корни. Все остальное в буддизме мы, к сожалению, должны будем оставить в стороне, заранее принося извинения за то, что не будем высказываться по многим крайне важным и интересным вопросам.

* * *

Начнем с краткого описания источников, откуда черпают материал последователи Будды и ученые - буддологи. Как уже было сказано, Будда не изложил своего учения письменно. Учение это сохранилось только благодаря тому, что пересказывалось его учениками. После смерти Будды случилось неизбежное: учителя стали толковать его учение по-разному, а того, кто мог указать на верный вариант, уже не было с ними. Тогда, как гласит буддистское предание, ученики Будды решили собраться и прояснить спорные вопросы. На такой буддистский собор в Раджагрихе собрался весь буддийский орден. Дискуссий и споров не было, поскольку следовали авторитету наиболее уважаемых учеников Будды. Самого ученого из них, Махакашьяпу, попросили изложить философские взгляды учителя. Они составили *Абхидхарму* - и были записаны, став каноническим текстом, обязательным к восприятию всеми буддистами. Затем Махамаудгальяяна, старейший из живших в то время учеников

⁴ Радхакришнан С. Индийская философия. (Том I). Ирпень: Издатель ООО «Радогост», 2005. С. 256-257.

- традиция говорит, что собор состоялся вскоре после смерти Будды - опять же по памяти изложил законы и правила, которые учитель установил для жизни монашеской общины. Этот ее «устав» и был возведен в канон как *Виная*. Наконец, самый любимый и приближенный из учеников, с которым Будда разговаривал перед самой смертью, Ананда, по просьбе собравшихся воспроизвел притчи и рассказы Будды, прибегая к которым, учитель проповедовал и разъяснял свое учение во время многолетних странствий. Эти притчи и рассказы были возведены в канон как *Сутры*.

Так буддистская традиция описывает возникновение свода канонических текстов. Буддистский Канон называется *Трипитака* (или *Типитака*), что в переводе означает - «Три Корзины». Такое название было дано потому, что в Древней Индии писали на пальмовых листьях и носили написанное в корзинах.

Нетрудно заметить, что такая версия возникновения письменной версии слишком напоминает прекрасную легенду. Ученые - буддологи говорят, что до нас дошла значительно более поздняя версия Канона, которая складывалась на протяжении нескольких веков, передаваясь из уст в уста. Эта версия была записана на Цейлоне спустя триста с лишним лет после смерти Будды - приблизительно в 80 году до н.э.

Эта самая древняя версия из дошедших до нас священных текстов буддизма называется *палийским Каноном*, поскольку написана она на языке пали - переходном от древнего санскрита, на котором были написаны Веды, к современным индийским языкам⁵. Сам Будда не желал, чтобы его учение - *Дхарма* - было изложено на древнем санскрите, которым не владело простонародье. Он хотел, чтобы его учение каждый человек изучал на своем языке - так оно будет ближе и понятнее. Однако впоследствии буддийский Канон был переведен на санскрит - из-за того, что в Индии появилось великое множество диалектов; санскрит выступил в данном случае как общеиндийский язык, понятный любому образованному человеку. (Отсюда некоторые разночтения в именах и понятиях, которые по-разному звучат на пали и на санскрите).

⁵ См. Торчинов Е. Введение в буддизм. С. 21.

Наряду с каноническими текстами, которые авторитетны для всех буддистов, существуют и такие легенды, которые явно были сочинены спустя много лет после жизни Будды и носят на себя явные отпечатки фантазии различных народов. Говоря попросту, последующие поколения буддистов добавляли к исходным текстам то, что им *хотелось бы* услышать о Будде и от Будды. Они не могли противостоять этому своему желанию - и сочиняли легенды сами. Кроме того, буддисты более поздних времен размышляли над учением основоположника и пытались как-то объяснить отсутствие в нем некоторых важных мировоззренческих разделов. Поскольку же Будда был Совершенным, он не мог, по их мнению, создать несовершенное мировоззрение и несовершенную философию - с пробелами. «Недостающие» части его учения дописывались - и приписывались учителю.

Автор известного учебника о древнеиндийской мифологии и философии С. Радхакришнан с уверенностью утверждает:

«Будда родился около 567 года до н.э.»,⁶ а затем специально добавляет, что эту дату можно считать достоверной. Однако вопрос о том, когда именно жил Будда, до сих пор остается нерешенным среди ученых - буддологов. Даже в самой буддийской традиции существуют две даты смерти Будды Шакьямуни - 544 г. до н.э и 486 г. до н.э.

Первая из этих дат была официально принята ЮНЕСКО «волевым методом» - исходя из такого выбора, в 1956 году все государства, входившие в ООН, отмечали 2500-летие буддизма, внесшего неоценимый вклад в мировую культуру.

Пока исследователи буддизма сходятся только в одном - Будда жил до походов Александра Македонского в Индию, то есть до 20-х годов IV в. до н.э.

Е.А.Торчинов пишет: «Поскольку традиция утверждает, что Будда прожил 80 лет, мы, думается, не очень ошибемся, если предположим, что Будда был современником и ровесником Сократа»⁷.

Не только даты жизни Будды, но и другие сведения о нем неоднозначны.

⁶ Радхакришнан С. Индийская философия. С. 260.

⁷ Торчинов Е.А. Введение в буддизм. С. 7.

Это объясняется не только тем, что жил Будда очень давно и не оставил после себя никаких произведений, вследствие чего уже спустя два века после его смерти возникло не менее восемнадцати разновидностей его учения - и каждая, разумеется, считалась ее приверженцами единственно подлинной.

Есть, по крайней мере, и еще одна важная причина: буддизм распространился во множестве стран, население которых составляют сотни миллионов людей - прежде всего, в Юго-Восточной Азии и на Дальнем Востоке. И каждый народ, где бы он ни жил - в Туве, в Бурятии, в Монголии, в Калмыкии, на Цейлоне, не говоря уже об Индии - привнес в учение Будды что-то свое, усвоив его и сообразовав со своими представлениями, обычаями и культурными особенностями. (В этом нет ничего удивительного, если вспомнить об аналогичной судьбе христианского учения - при общности исходных принципов оно имеет свои оттенки в каждой стране и в каждую эпоху истории). По мнению некоторых буддологов, различные течения в буддизме расходятся между собой в неизмеримо большей степени, чем различные конфессии в христианстве или в исламе. Так, Е.А.Торчинов пишет:

« ...Никакого «буддизма вообще» не существовало и не существует. Буддизм (на что еще в 1918 г. обратил внимание классик отечественной и мировой буддологии О.О.Розенберг) исторически представлен в виде различных течений и направлений, подчас чрезвычайно отличающихся друг от друга и более напоминающих разные религии, нежели разные конфессии в рамках одной религии. Особенно это справедливо относительно *Махаяны*, которая, по существу, представляет собой обозначение весьма разноплановых и разнородных течений и направлений. Поэтому всегда следует анализировать и рассматривать конкретные направления буддизма, а не некий искусственно сконструированный «буддизм вообще». В силу этого обстоятельства заранее обречены на провал попытки вычленив некий «истинный буддизм» (что, например, в 90-е годы XX в. пытались сделать в Японии так называемые «критические буддисты»...)»⁸

⁸Торчинов Е.А. Введение в буддизм. С.25

Если среди представителей традиционно буддистских стран идут споры о подлинности той или иной версии буддизма, специфика которой в значительной степени определяется национальными особенностями той страны, в которой она получила распространение, то европейские «прочтения» учения Будды носят на себе явственный отпечаток культуры Старого Света. Хотя первые сведения о буддизме получили в Европе еще древние греки, всерьез европейцы взялись за «освоение» буддизма только в XIX веке, когда охладели к просветительству, вызвавшему столь кровопролитные и бессмысленные революции. В XIX- XX веках буддизм начал активно распространяться в Европе и в США - причем в виде, специально адаптированном для этих стран. (Если европеец и будет учиться чему-то иноземному, он непременно потребует предварительно изложить это на «общечеловеческий», т.е. на европейский лад; эти остатки колонизаторского синдрома восприятия чужих культур в XIX- XX веках были еще очень сильны, да, впрочем, остаются сильными и поныне).

А.Шопенгауэр действительно изложил буддистское мировоззрение в виде философской системы, то есть в виде, приспособленном к восприятию немецким читателем, который счел бы всякие разрозненные афористические поучения и произвольные диалоги делом несерьезным. (Впрочем, именно изложение буддизма в виде философской системы как раз и не имело успеха; книги А.Шопенгауэра стали не только продаваться, но и приносить ему немалый доход именно тогда, когда он стал писать афоризмами)

В современном западном мире буддизм распространился весьма широко. Здесь, разумеется, есть серьезные последователи этого учения, которые посвятили его изучению всю жизнь, проникли в его тонкости и нюансы. Однако, наряду с ними, существуют и такие проповедники, которые ставят перед собой главную цель - привлечение наибольшего числа сторонников, широкое распространение учения за счет глубины. Намеренно забывая о том, что буддизм требует от человека непрерывного познания, причем познания серьезного, требующего незаурядных усилий на пределе возможного, такие «популяризаторы»

примитивизировали буддистское учение, приспособив его к восприятию человека, воспитанного телевизором. Сложнейшее и трудное для восприятия учение превратилось у них в несколько абзацев «информации», настолько примитивной и не требующей размышления, что ее можно было бы сдавать на Едином Государственном Экзамене.

Нам придется признать, совершенно в духе Канта, что мы не знаем и никогда не узнаем в точности, что представлял собою буддизм-в-себе, то есть учение Будды само по себе, вне зависимости от нашего восприятия этого учения. Но, в отличие от ученых-буддологов, которые будут вечно приближаться к этому знанию, конфликтолог и не стремится выявить, во что бы то ни стало, что представляет собой буддизм-в-себе. Его в первую очередь интересует именно буддизм-для-нас, то есть восприятие буддизма современниками. Конфликтологу важнее знать не то, каким был буддизм в момент его возникновения. Ему требуется знать, как он воспринимается сегодня, как влияет на поведение людей (способствует урегулированию конфликтов или, наоборот, разжигает их), какие мировоззренческие и психологические мотивы он, конфликтолог, может заимствовать из буддизма и использовать в своей деятельности.

Если же мы будем говорить именно о восприятии буддизма - причем именно в западном мире и в России, и в относительно недавние времена, культура которых по сей день влияет на мировоззрение россиян, то важно отметить следующее. На рубеже XIX-XX веков, когда в России началось массовое увлечение восточными религиозно-философскими учениями и буддизмом, в частности, «массовый читатель» отдавал предпочтение книгам тех авторов, которые всячески подчеркивали восточную экзотику и приводили наиболее причудливые мифы, переплетенные с фольклорными элементами - чем затейливее, тем интереснее.

* * *

Одним из наиболее популярных источников, откуда дореволюционный российский читатель черпал сведения о Будде и о буддизме, был изданный в 1911

году перевод книги немецкого профессора Р.Пишеля «Будда. Его жизнь и учение». История жизни Будды была изложена в ней именно так - со всеми экзотическими подробностями явно фольклорного происхождения. Стоит, однако, познакомиться и с ними, поскольку именно интерпретация буддизма «в массах», «в народе» дает представление о тех ожиданиях, которые возбуждала эта религия. Народ «додумывал» и «достраивал» буддизм в соответствии со своими потребностями, а заодно и придумывал надлежащие подробности биографии Будды.

Приведем повествование о жизни Будды по Р.Пишелю. Сделаем это по двум причинам. Во-первых, этот немецкий профессор излагает такие подробности, почерпнутые им из буддистского предания, которые ныне опускаются авторами биографий, не желаящими сообщать читателю явно противоречивые сведения. Во-вторых, книга Р.Пишеля вышла в русском переводе до 1917 года, так что никто не сможет усмотреть в ней какие-то попытки богоборцев бросить тень на буддистские святыни.

Итак, Р. Пишель пишет:

«Будда происходил... из благородного рода *Шакья*, правившего аристократически в небольшой области на склонах непальских Гималаев. Столицей его была *Капилавасту*. Отец Будды назывался *Шуддоходана*, мать его *Мая*, или, как ее чаще называют, *Маядеви*. Незадолго до рождения мальчика у Май явилось желание еще раз повидаться со своими родителями. Когда на пуи к ним, вблизи селения Лумбини, недалеко от Капилавасту, она хотела отломить сук от высокого дерева, ее постигли роды. Эта сцена изображена на рельефе, открытом в 1899 году при раскопках в той местности. Мальчик получил имя *Сиддхартха*⁹... Ветвь рода Шакья, из которой происходил Будда, носила прозвище *Гаутама*, вследствие чего Будда назывался своими современниками обыкновенно... «аскет Гаутама»... *Будда* означает «Пробужденный», «Просветленный», это - церковное имя, полученное Сиддхартхой позже от своих приверженцев и под которым только он и стал известным... Мать Будды, Мая, умерла через семь дней по рождении

⁹ На санскрите, на языке пали - Сиддхаттха.

мальчика. Последний был воспитан сестрою своей матери Махапраджапати, которую Шуддходана позже взял себе в жены и от которой имел двух детей.»¹⁰

Р. Пишель опустил легенду о том, как именно матерью будущего Будды стала Мая. Это произошло, если верить буддистской традиции, далеко не случайно. Прежде чем родиться в окончательном своем воплощении, в котором будет достигнуто Совершенство, будущий Будда прошел длинную цепь перерождений. В каждом последующем перерождении он достигал все большей и большей степени совершенства, но - не окончательной. В данном качестве - как преддверие Будды - он выступал в роли Боддисатвы. Как таковой, он мог избрать себе семью, в которой должен появиться на свет, чтобы стать Буддой. Это и была семья, которую составляли Шуддходана и Мая. Боддисатва, по одной из легенд, осуществил зачатие себя в качестве будущего Будды, послав к Майе чудесного слона, который спустился на землю и вошел в ее бок; по другой версии, это был всего лишь сон, который видела будущая мать Сиддхартхи. Родился он тоже чудесным образом - из бока матери и сразу же стал демонстрировать необычайные качества, отличающие его от простых детей.

По всей видимости, Р.Пишелю эти фантазии показались чересчур уж вольными. К тому же один из главных вопросов, который интересовал его на протяжении всей книги - это вопрос о параллелях между историей Будды и историей Христа. Автор, как видно, не стал множить число этих параллелей, рассказывая легенду о зачатии Будды чудесным образом.

Однако другие подробности биографии Сиддхартхи Гаутамы Р.Пишель рассказывает во всех подробностях, не умалчивая о самых экзотических подробностях, которые сообщают буддистские предания:

«Древние тексты сообщают далее, что Сиддхартха был очень нежным ребенком и воспитывался по княжески. Одежды его были из тончайшего бенаресского льна. Денно и ночью над ним держались белые зонтики для защиты от холода и зноя, от пыли, травы и росы. Во дворце для него имелись пруды, покрытые различными цветами лотоса, и, смотря по временам года, он жил в

¹⁰ Пишель Р. Будда, его жизнь и учение. Перевод с немецкого. М.: Типо-литогр. Т-ва И.Н. Кушнерев и К. 1911. Репринтное издание: Пишель Р. Будда, его жизнь и учение. М.: «Литературный фонд РСФСР», 1991. С. 20-21.

летнем, осеннем и зимнем дворцах. Четыре месяца дождливого времени он проводил в осеннем дворце, где его услаждала невидимая музыка. Ему готовились изысканнейшие кушанья из риса и мяса.»¹¹

Еще тогда, когда праздновалось наречение новорожденного именем Сиддхартха, снова явились восемь брахманов, которые ранее уже разъясняли матери будущего Будды ее сон про входящего в бок слона. Теперь же младший из восьми этих достойных священнослужителей возвестил, что дитя станет Буддой. Отец мальчика отнюдь не обрадовался, узнав, что его сыну суждено стать монахом. Брахманы сказали ему, что такое решение его сын примет, когда встретит старика, больного и похоронную процессию. Тогда Шуддходана отдал приказ всячески ограждать своего сына от предсказанных встреч и вообще от лицезрения всякого рода жизненных тягот и лишений: на расстоянии четверти мили от дворцов было установлено оцепление из сторожей, которые получили приказ не пропускать посторонних.

Сыну раджи была уготована роскошная жизнь, описание которой, впрочем, скорее, говорит о тех представлениях о роскоши, которые существовали у описывающих:

«В трех дворцах ему служили 40.000 танцовщиц, с которыми, как гласит Ниданакатха, он жил как бог, окруженный божественными гетерами, услаждаемый невидимой музыкой. Кроме 40.000 танцовщиц, к его услугам были еще, по Лилатавистаре, 84.000 женщин.»¹²

Помимо этого многочисленного штата, у Сиддхартхи Гаутамы была жена. В палийском каноне ее имя - Бхаддакачча, в северных санскритских текстах - Гопа или Яшодхара. По индийской традиции, раджа женил своего сына очень рано.

Вполне благополучное существование юного принца закончилось в 29 лет. Он решил отречься от своей прежней жизни и начать новую.

¹¹ Пишель Р. Будда... С. 21-22.

¹² Пишель Р. Будда... С. 28.

Р.Пишель подчеркивает: «В то время, как по древним текстам решение Будды отречься от мира возникло из его внутреннего влечения, позднейшие тексты приписывают это богам, которые побудили его к этому»¹³.

Отметим этот важный момент: по первоначальным текстам, Сиддхартха Гаутама *сам принял решение покинуть родительский дом и расстаться с прежним образом жизни.*

Дальнейшее описание ухода из дома у Р.Пишеля напоминает нечто среднее между лирической новеллой и мифом:

«Когда принц поехал раз кататься в парке, боги послали ему ангела, который явился в виде дряхлого, беззубого, седого, согбенного, трясущегося старика, шедшего, опираясь на палку. Когда принц узнал от своего возницы, что старость есть удел всех людей, он вернулся домой опечаленным. Шуддходана удвоил стражу и усилил свои предписания, но не мог помешать тому, чтобы боги таким же образом не показали принцу человека, одержимого отвратительной болезнью¹⁴, затем мертвого и, наконец, прилично одетого, скромного монаха. Когда принц увидел этого последнего, и возница объяснил ему преимущества монашества, он не вернулся, как три раза ранее, немедленно домой, но продолжал, довольный, свою поездку и приказал себя роскошно нарядить, для чего боги послали ему Вишвакармана, божественного художника. Когда, наконец, решившись сделаться монахом, Будда снова взшел на свою колесницу, чтобы вернуться домой, посланный принес ему весть, что у него родился сын. Тогда, по Ниданакатхе, он произнес, может быть, исторические слова: «Рахула родился, родились оковы». Когда Шуддодане донесли об этом, он решил, что его внук должен получить имя Рахула. Вернувшись во дворец, принц лег на свою постель. Тогда к нему явились красивые плясуньи, чтобы увеселять его пением и пляской. Но принц был уже закален против соблазнов; он заснул, и плясуньи также скоро улеглись, увидав, что их искусства напрасны. Ночью принц проснулся и увидел спящих танцовщиц. Инструменты выпали из их рук, слюна текла у них изо рта, их члены стали вялыми

¹³ Пишель Р. Будда... С. 28.

¹⁴ Проказой.

от усталости; одни скрежетали зубами, другие храпели, некоторые говорили во сне, иные лежали с открытым ртом, у других спустились платья и они выказывали отвратительные недостатки. Тогда отвращение к чувственным наслаждениям у принца еще усилилось. Спальня, походившая в своем роскошном убранстве на жилище царя богов Индры, показалась ему кладбищем, наполненным безобразными трупами. Он решил в тот же день совершить "великую разлуку"¹⁵

Народные поверья, еще не подвергнутые критической проверке разумом, настолько нелогичны, что представляется совершенно обоснованным сравнение мифов со сновидениями у З.Фрейда, а также известное высказывание Тертуллиана: «Верую, потому что абсурдно».

Трудно представить себе логику, по которой человек, только что признавший монашеский образ жизни наилучшим, от радости по этому поводу велит роскошно нарядить себя. Не вполне понятно также, для чего женатому человеку 84.000 женщин, улаждающих его жизнь. В момент «великой разлуки» Будде было 29 лет, что составляет 10 592 дня. Если допустить, что каждая из 84.000 женщин улаждала его хотя бы раз с момента рождения, то получится, что ежесуточно для улаждения принца являлось в среднем около 8 женщин. Нетрудно представить себе, что образ жизни, наполненный чувственными наслаждениями, утомил его. Непонятно, почему танцовщицы ложатся спать прямо во дворце у принца, да еще и массово. Непонятно, почему они были настолько утомлены краткими танцами, что их сморил тяжелый сон, в котором у них «спустились платья»(?) и они предстали в совершенно безобразном виде. Непонятно, какие именно безобразные телесные недостатки открылись у танцовщиц: обычно их тренированные тела сложены прекрасно; во всяком случае, из 40.000 танцовщиц, которые были предназначены для увеселения Будды, можно было отобрать нескольких без откровенных уродств.

Знакомясь с содержанием народных легенд о Будде, неизбежно приходишь к выводу, что фантазия их авторов ни в малой степени не контролировалась

¹⁵ Пишель Р. Будда... С. 29.

рассудком - скорее, она полностью шла на поводу у чувств. Колоссальные числа вовсе не должны были реалистически передавать действительные обстоятельства дел. Просто у Будды было столько женщин, что возникало впечатление, будто их восемьдесят четыре тысячи. И танцовщиц вокруг него плясало столько, что временами казалось, что их сорок тысяч. А при взгляде на спящую плясунью чувство общего отвращения от жизни превращало любое незначительное отклонение от канонов красоты в безобразное уродство: так иногда звук падающих из кухонного крана капель бесит, словно все мировое зло, вместе взятое.... И наоборот: узнав истину о монашеском образе жизни, Гаутама так обрадовался, как будто ему сшили самую красивую одежду на свете.

Одним словом, сочинители буддистских народных легенд - вовсе не реалисты, а импрессионисты: они изображают не «мир, как он есть», а свои впечатления - «импрессии». Однако бесхитрость таких изображений состоит в том, что у сочинителей недостает мастерства для передачи *качественно* иных состояний, а потому они действуют, как рисующие дети: те, подчеркивая особую важность какого-то человека, изображают его точно таким же, как все прочие, только в несколько раз больше размером, т.е. чисто количественно. Наивная народная эстетика и этика полагают, что прекрасное и благое находятся в самом мире, а потому должны изображаться, выражаясь языком соцреализма, «в формах самой действительности». Говоря проще, в несколько раз превосходящая обычную человеческую добродетельность Будды должна подвигнуть художника либо на создание громадной фигуры Будды, либо на создание великого множества Будд «человеческих» размеров. Если одна искусная танцовщица доставляет человеку большое эстетическое наслаждение, то 40.000 танцовщиц доставляли Гаутаме ровно в 40.000 раз большее эстетическое наслаждение.

То же относится и к описанию ужасного. Явление дьявола Мары к Будде с целью искушения последнего также описывается посредством изображения несметных темных сил:

«В Ниданакатхе и в Лалитавистаре рассказывается, что Мара явился перед Буддой на громадном слоне, в 150 миль длиною в сопровождении необозримого

полчища дьяволов, которое тянулось по правую и по левую сторону Мары на 12 миль, над ним на 9 миль, а сзади его до крайних пределов горизонта. Полчище описывается подробно; оно было страшно вооружено и так ужасно, что все боги разбежались. Для нападения Мара послал свирепые бури, потоп, дождь из камней, мечей, ножей, копий, горячего пепла и т.д. Но все было напрасно. Камни превращались в цветочные венки, пепел - в сандалный порошок и т.д. Также были напрасны и натиски войска. Будда отразил их, и Мара бежал со своим полчищем. Нападение Мары служило нередко сюжетом для изображений. Не достигнув ничего силою, Мара прибегнул к искушению. Он послал своих трех дочерей, чтобы соблазнить Будду. Но Будда не слышал того, что они говорили, не смотрел на них и оставался погруженным в созерцательное размышление. И разочарованные девушки вернулись к своему отцу.¹⁶

Причина художественных вымыслов подобного рода, выражающихся в преувеличениях, достаточно ясна. Куда более интересны для нас в связи с нашей темой народные вымыслы иного рода - те, на которые специально указал Р.Пишель. В буддистских «апокрифических» легендах, приводимых им с такой подробностью, Гаутама, в сущности, *не мыслит самостоятельно и не принимает самостоятельных решений*. В его жизни все *пред-решено*.

Предрешено появление Гаутамы на свет.

Предрешено протекание его жизни - и даже предсказано. Как отец не пытается предотвратить предсказанное, оно сбывается: встречи будущего Будды со старцем, больным и похоронной процессией происходят. Причем они происходят не вследствие стечения обстоятельств, а в результате того, что облик предсказанных персонажей принимает ангел Божий.

Гаутама, увидев старца, больного и новопреставленного, получает комментарии от своего кучера. Это, вероятно, оправдано - ведь юноша не знал, что существует старость, болезни и смерть. (Он, видимо, позабыл все, что узнал в предшествующих жизнях). Кучер избавляет его от самостоятельных размышлений

¹⁶Пишель Р. Будда... С.36

о смысле жизни, с готовностью растолковывая его. И даже важнейший вывод о том, что монашество есть надежный способ спастись от непрерывной череды жизненных страданий, Будда делает не самостоятельно. Ему все преподносит в почти готовом виде все тот же возница, который выступает чуть ли не в роли Сократа: он вроде бы знает только то, что не знает ничего, однако умело подводит человека к важнейшему жизненному выбору.

Решение удалиться от светской жизни, и стать аскетом тоже отнюдь не было абсолютно свободным решением Будды, принятым исключительно самостоятельно. У индийцев была принята «психотерапия», при которой люди в середине жизни удалялись в лес, чтобы заняться *стандартной* и *отработанной практикой* в группах под руководством йогов. Им предписывались не только позы, но и слова, которые нужно было повторять про себя, и даже способ, каким при этом нужно было держать язык - прижатым к небу.

Единственно свободным и сугубо индивидуальным решением будущего Будды стал разрыв с сообществом йогов. Да и это решение народная традиция изображает вовсе не результатом каких-то размышлений. Причиной его был, если верить народным легендам, всего лишь голодный обморок.

«В лесах Урувелы он подверг себя, по преданию, тяжкому самоистязанию. Но оно не принесло ему желанного просветления. Тогда он пошел еще далее. Он отказался совершенно от пищи, удерживал дыхание и концентрировал мысли на одной точке. Пять пустынников, пришедших в изумление от его выносливости, держались неподалеку от него, чтобы сделаться его учениками, если на него найдет просветление. Но, несмотря на аскезу и созерцание, о которых сообщают подробно древние и позднейшие тексты, просветление не приходило. Когда однажды, погруженный в думы, ходил он медленно взад и вперед, силы его оставили, и он упал. Пять пустынников подумали, что он умер. Но он снова пришел в себя и понял тогда, что раскаяние и самоистязание не могут привести к правильному познанию, поэтому он оставил их и снова принял пищи, чтобы

подкрепить свое совершенно ослабевшее тело. Тогда пять пустынников его оставили и ушли в Бенарес.»¹⁷

Таким образом, и решение порвать с практикой йоги было продиктовано Гаутаме - его телом.

Самостоятельно он сделал только один выбор за семь лет скитаний и исканий: решил сесть под смоковницу и не сходить с места, пока на него не сойдет просветление.

Разумеется, для того, чтобы воспринять откровение, требуется немалое усилие. Но все же приходится признать, что откровение исходит откуда-то извне... Активность воспринимающего откровение - это, все же, *активность пассивная*.... Вроде активности ученика на уроке, на котором по - настоящему активен учитель.

Откуда же взялось то учение, которое было воспринято Буддой в откровении под смоковницей? Он ли был его создателем - или всего лишь воспринял извне и сообщил людям? Если верен второй вариант ответа - а именно он и вытекает из народных легенд, из «простонародного буддизма» или, точнее, из «буддизма для простонародья» - то невозможно связать содержание буддистского учения с жизнью Гаутамы. И, что самое главное для нас, невозможно объяснить, почему этот принц-отшельник начал проповедовать именно *ненасилие*.

* * *

Буддизм представлял собой нечто принципиально новое в индийской культурной традиции. Он впервые представляет собой мировоззренческую концепцию, созданную отдельным человеком, а не коллективными усилиями мудрецов, которые остались анонимными. Кроме того, буддизм в изначальном своем варианте повествует вовсе не о космосе, а о человеческой жизни - о жизни уникального, неповторимого индивида. Это был колоссальный прорыв, который Ф.Ницше наверняка назвал бы «несвоевременным». В традиционном обществе индивидуализм расценивается как тяжкий порок. «Народная традиция» или, точнее, конструированная для народа версия буддизма ликвидирует именно то, что указывает на индивидуальные, уникальные, неповторимые черты Сиддхартхи

¹⁷Пишель Р. Будда... С. 32

Гаутамы как человека. Традиция пытается вернуть все на свои прежние места: снова подчинить человека, обретшего было индивидуальность и свободу, различного рода потребностям и внешним влияниям.

Для того чтобы вновь услышать в буддизме мотивы индивидуальности и свободы, нужен человек, который сам ставит индивидуальность и свободу превыше всего - а потому ищет их везде, в каждом чужом учении.

Именно таким человеком и был немецкий психолог, психиатр и основоположник экзистенциализма Карл Ясперс (1883-1969). Его имя достойно стоять в одном ряду с именами выдающихся гуманистов XIX-XX веков, отстаивавшими также и идею ненасилия - с именами Ф.М. Достоевского, Л.Н.Толстого, А.Швейцера, М.Ганди, М.Л.Кинга, А.Д.Сахарова и немногих других незаурядных людей, которые ставили нравственность много выше политики и всегда руководствовались только голосом совести.

Работа К. Ясперса «Будда» является частью широко задуманного им историко-философского трактата «Великие философы» (первый том его вышел в 1957 году). Представлять автора образованному читателю нет нужды. Любому врачу, без сомнения, его имя знакомо из учебника психиатрии. Капитальный труд К.Ясперса «Общая психопатология» считается произведением классическим. Перевод его на русский язык увидел свет относительно недавно¹⁸.

Философия, по К. Ясперсу, — это, прежде всего, человеческий способ видения мира, способ переживания встречи с ним. Философия настолько оригинальна, насколько оригинальна личность, ее «высказавшая» (точнее будет, впрочем, выразиться так: личность — это один из способов философии высказать себя). Философия выражает разные свои грани в великих философах. Вот как выглядит, в представлении К. Ясперса, классификация этих «задавших тон» мыслителей.

«Наше деление на три главные группы.

¹⁸ Ясперс К. Общая психопатология. М.: Практика, 1997.

Первая главная группа объединяет людей, которые были исторически определены существованием и человеческой сущностью их бытия-человеком. За них говорит дьящееся на протяжении тысячелетий, вплоть до сегодняшнего дня, влияние; это Сократ, Будда, Конфуций, Иисус. Едва ли можно назвать кого-либо пятого, кто обладал бы такой же исторической силой; нельзя назвать никого, кто на той же высоте и сегодня продолжал бы обращаться к нам... Они оказали чрезвычайное влияние на всю философию. Они ничего не написали (кроме Конфуция). Но они заложили основы мощных течений философской мысли. Эти четверо задали меру. Их место — впереди и вне всех остальных, кого принято называть философами.

Вторая главная группа охватывает великих мыслителей, которых единодушно называют философами. В ней следует выделить четыре подгруппы.

Первая подгруппа — это мыслители, продолжающие своим творчеством порождать новых. Это те мыслители, изучение произведений которых, как никаких других, подвигает к собственному мышлению. Они не дают окончательных решений, а становятся, благодаря своим произведениям, первоисточником для неисчерпаемых возможностей мышления. Их мышление не позволяет перенимать себя как нечто готовое, заимствовать себя в готовом виде. Оно заставляет двигаться в мысли дальше, но в то же время не превосходя первоисточника. Мне известны только три мыслителя, произведения которых в историческом прошлом могут оцениваться таким образом и для нас, — это Платон, Августин, Кант.

Далее следует вторая подгруппа, куда входят прежде всего первоначальные, пришедшие к покою и приносящие покой метафизики (Парменид, Гераклит, Плотин, Ансельм, Кузанский, Спиноза, Лао Цзы, Нагарджуна); затем те, кто благоговел перед миром (Ксенофан, Эмпедокл, Анаксагор, Демокрит, Посидоний, Бруно); затем — гностические провидцы и безумные мечтатели (Ориген, Беме, Шеллинг); наконец, конструктивные головы (Гоббс, Лейбниц, Фихте).

За ними следует третья подгруппа — великие разрушители и рыхлители почвы, а именно — подтачивающие отвергатели (Абеляр, Декарт, Юм) и радикальные будители (Паскаль, Лессинг, Кьеркегор, Ницше).

В заключение — четвертая подгруппа: череда творческих упорядочивателей (Аристотель, Фома, Гегель, Шанкара, Чжу Си). Это — завершение долгих линий развития в великих системах.

Третья главная группа охватывает философское мышление в сферах поэзии, беллетристики, жизненной практики и в преподавании философии»¹⁹.

Место, которое отводится Ясперсом Будде, определено однозначно: это один из четырех основоположников мировой философии, наряду с Конфуцием, Иисусом и Сократом. Но все четверо рассматриваются Ясперсом именно как *люди*, которые могут быть поняты людьми в их мыслях и действиях, а не как божества, легенды о которых следует принимать на веру, без всяких попыток научного понимания. То, что было предпринято К. Ясперсом в его историко-философских работах, может быть названо исследованием психологии философов, а порой даже и психиатрическим анализом философии. Такой психологический и даже “клинический” взгляд на личность философа и его деяния позволил Ясперсу написать патографии Стриндберга, Ван Гога, Гельдерлина, Ницше. В историко-философских работах он исследовал творчество здоровых людей, но всякий раз стремился вывести особенности учения, созданного человеком, из особенностей его психологического склада и биографических коллизий.

Даже рассматривал ту или иную философию на широком историческом и культурном фоне, К. Ясперс, во-первых, никогда не отделяет эту философию от личности создателя. Во-вторых, метод понимающей психологии позволяет К. Ясперсу по учению философа реконструировать черты его личности. Именно личность, а не созданная ею теория, концепция, учение, — вот что интересует

¹⁹ Jaspers K. Die grossen Philosophen. Muenchen, 1957. Bd. 1. Цит. по частичной перепечатке: Jaspers K. Die massgebenden Menschen. Muenchen, Zuerich; R.Piper & Co. Verlag. 1964,1975. (8. Aufl. 1984).

Ясперса. Его интересуют тончайшие психологические движения души, умение великих людей справляться с какими-то знакомыми каждому человеку кризисными ситуациями, стандартными проблемами, которые переживает каждый человек, но — индивидуально и неповторимо, по-своему.

Первый и главный вопрос для К.Ясперса — реальное существование Будды. Он считает, что его реальность доказывается не свидетельствами, не записями или высеченными на скале письменами. Она будет доказана лишь тогда, когда в текстах, дошедших к нам от Будды, перевернутых и искаженных не раз, наш современник почувствует внутреннюю правду, единство и целостность великой личности, ощутит в своей душе резонанс, откликающийся на обращения другой — великой — души. Буддизм — это способ личности, носящей имя Будды, справляться с собственными психологическими проблемами, обрести равновесие и покой жизни; это техника преодоления трагических, но столь стандартных, знакомых каждому жизненных кризисов, потрясающих наши души.

Показателен сам подход К.Ясперса к тому, как определить подлинность сведений о Будде, дошедших до нас. Он исходит из того, что буддизм родился как персональная философия жизни человека по имени Сиддхартха Гаутама. Если мы будем следовать методу понимания - единственно пригодному для гуманитарных наук - то при изучении его философии жизни мы неизбежно почувствуем в душе отклик, некоторый «резонанс». Это со-чувствие, это постижение не только мыслей, но и переживаний Другого Человека как раз и окажется тем внутренним голосом, который скажет: «Да, именно так оно и бывает с людьми; и со мной тоже было нечто подобное». Таким - чисто психологическим - у К.Ясперса оказывается критерий истины. Этот критерий, конечно, заставит отбросить причудливые истории про входящих в бок слонов и полчища утомленных танцовщиц, которые скрежещут во тьме зубами. Но этот критерий оставит - как истинное, то есть *заслуживающее внимание во все времена* - именно то, что вызывает живой отклик в душе у читателя.

К.Ясперс пишет:

«Исследователи указывают..., что буддизм претерпел большие изменения. В силу этого реальный образ Будды нужно реконструировать, относясь критически ко всем сведениям о нем и отказываясь оттого, что явно принадлежит к области легенд, а также от более поздних прибавлений, что доказуемо. Но как далеко должен заходить этот отказ, не сможет установить никакое принуждающее (научное) познание с его жесткими и строгими правилами. Тот, кто желает довольствоваться только “строго” познанным, доходит в своих отказах до того, что у него вообще ничего не остается.

Предпосылкой для воссоздания обоснованного образа Будды является затронутость, “чувственный резонанс”, испытываемый по отношению к открытой переживанию сути всего того, что в текстах может восходить к самому Будде. Правда, проследить это вплоть до Будды как первоисточника нигде нельзя с полной надежностью, но можно достичь достоверности по существу, значительной убедительности. Только такая затронутость и даст способность видеть. То, что здесь до нас доходит отсвет уникальной реальной личности; то, что там, где есть отсвет, непременно должен быть источник света, — все это столь же очевидно для одного, сколь недоказательно для другого, отрицающего это. Даже в том волшебном образе сверхчувственного Будды, который включен в процессы, происходящие во Вселенной, — даже в этом образе, который предлагает легенда, содержится, по всей видимости, нечто от распространения и символизации первоначальной реальности существования человека»²⁰.

Первым же *психологически достоверным* переживанием принца Гаутамы было именно то, что некоторые психологи именуют *кризисом середины жизни*. Именно этот кризис и вызывает такое *обесценивание прежней жизни*, которое заставляет отказаться от участия в ней и, в частности, от применения насилия, которое было в прежней жизни привычным.

Отметим для себя очень важный момент: *в жизни всех представителей философии ненасилия обязательно происходит решительный поворот, в ходе которого они не просто отказываются от прежнего образа жизни и*

²⁰ Jaspers K. Die massgebenden Menschen . S. 105

деятельности, но и «переоценивают ценности», как выразился Ф.Ницше: то, что казалось ранее полным смысла и значения, вдруг стремительно утрачивает ценность, и наоборот - сверхценным оказывается то, чему особого значения не придавалось.

Мы уже призывали обратить внимание на очень важное различие, отмеченное Р. Пишелем: «В то время как по древним текстам решение Будды отречься от мира возникло из его внутреннего влечения, позднейшие тексты приписывают это богам, которые побудили его к этому»²¹. Следуя К.Ясперсу, мы можем дать психологическое объяснение такого различия.

Итак, есть две версии жизни Будды.

Первая говорит о том, что он исключительно самостоятельно, следуя только внутренним побуждениям, отказался от жизни в роскоши, полной немислимых наслаждений.

Вторая версия предполагает, что этот решительный поворот в жизни был **предопределен**; ему **суждено** было произойти по воле богов; более того, он был **предсказан** отцу Гаутамы, который стремился воспротивиться предсказанному, но - тщетно.

Как видим, эти повествования имеют не просто различный, а *прямо противоположный* смысл.

Первая история призвана доказать, что человек - хозяин своей жизни. Он всегда может круто повернуть ее ход, отказываясь от всего того, что остальные считают счастьем. Если у человека, которому обеспечены все мыслимые и немислимые чувственные наслаждения, возникает стремление отказаться от них, то это значит: существует что-то, более ценное, чем чувственные наслаждения. И пример Гаутамы должен подвигнуть на поиски этого наиболее ценного.

Вторая история, наоборот, доказывает, что все планы и действия человека тщетны по сравнению с судьбой. Главным героем истории, собственно, становится

²¹ Пишель Р. Будда... С. 28.

уже не Гаутама, а его отец. Он пытается противостоять воле богов, выставляет оцепление, отгораживающее сына от всех невзгод мира. Он стремится не допустить предсказанных встреч со старцем, с больным проказой и с похоронной процессией. Но эти встречи происходят по воле всемогущих богов. Если оцепление из стражей не пропускает к Гаутаме людей, то оно не может оградить его от божественного посланца, который принимает вид старика и больного. Вывод: с судьбой и с богами спорить бессмысленно.

Если проводить параллели, то первая история похожа на христианскую, а вторая - на античную трагедию.

Каково же психологическое объяснение появления этих двух историй - причем такого, что повествование о человеческой свободе со временем заменяется повествованием о всесии рока и отсутствии человеческой свободы?

Объяснение может быть только одно: Гаутама был человеком *несвоевременным*. Его «великий отказ» не был понятен тем людям незатейливой душевной организации, для которых роскошь и чувственные удовольствия представляют единственную цель в жизни и единственный ее смысл. Они просто не могли себе представить, как это можно отказаться по собственной воле от жизни, которую ведет принц в своих роскошных дворцах. (Именно принц, а не царь здесь наиболее подходящая фигура: принц наслаждается царской роскошью, не неся тяжких обязанностей царя по управлению страной). Такие люди мысленно ставили себя на место Гаутамы - и приходили к выводу, что только вмешательство богов могло бы заставить их отказаться от жизни в роскоши и наслаждениях. Это был их уровень понимания и их мера понимания. В соответствии с мерой их понимания и возникла легенда о предопределенности крутого жизненного поворота. Ее охотно поддержали те, кто по каким-то причинам был заинтересован в распространении веры во всевластие рока. Одним словом, эта легенда совершенно соответствует духу традиционного общества, в котором свободный выбор индивида не поощряется, как нарушающий волю предков.

Вторая же история соответствует духу другой эпохи - той, когда традиционное общество испытывает глубокий кризис. В ходе этого кризиса начинаются поиски нового устройства общества и новых форм человеческой жизни. Все сразу искать не могут. Это приведет к моментальному краху всей общественной системы. Но многие уже не осуждают, а даже втихомолку или совершенно явно поощряют и поддерживают тех индивидов, которые решаются на поиски нового. Строгость традиционной морали снижается. Индивидуальность перестает быть ругательным словом. Поощряется «плюрализм».

Разумеется, такая переломная ситуация может закончиться переходом всего общества в новое состояние, открытое первопроходцами. Так было в 17 веке в Европе. Но она вполне может закончиться и возвращением к прежнему состоянию - как репрессивным, так и плавным. Если бы мы могли представить себе, к примеру, что концепция прав человека приспособлена для обоснования абсолютистской феодальной власти, а под лозунгом свободы слова происходит цензурное подавление оппонентов, то это и было бы аналогией произошедшего с буддизмом. Явившись как проповедь человеческой свободы, как гимн индивидуальности, как воспевание человека, способного порвать со всеми моральными представлениями прошлого, буддизм отчаянно стремится сохранить этот свой статус у наиболее продвинутых и, в особенности, у западных своих адептов, тогда как простонародные его толкования все время стремятся превратить его в философию человеческой покорности, в учение о неизбежном и закономерном, неотвратимом. Впрочем, это - участь всех мировых религий.

Нас, однако, интересует первоначальный вариант истории, в котором разрыв Гаутамы с прежней жизнью происходит исключительно по его внутренним побуждениям. Что же это за побуждения?

Вовсе не обязательно ссылаться на богов, чтобы объяснить их. Во всяком случае, психологи отнюдь не прибегают к этой гипотезе, когда создают концепцию кризиса середины жизни. Философская антропология также довольствуется совершенно светскими объяснениями происходящего. Она говорит о том, что человек - это единственное из всех живых существ, осознающее свою

смертность. Но в юности смертность осознается как смертность абстрактного человека, «человека вообще». Никто всерьез не примеривает его участь на себя самого. И лишь в середине жизни, когда человек испытывает первые атаки серьезных, смертельно опасных болезней, его захватывает мысль о собственной смертности, о «возможности-более-не-быть» (М.Хайдеггер). К этому времени человек уже чувствует себя самостоятельным. В тридцать лет он успевает не только хорошо овладеть каким-то ремеслом, но и построить свой внутренний мир, который считает ценным и заслуживающим вечного существования. Можно выразиться и следующим образом: до кризиса середины жизни человек неосознанно живет так, будто он намерен жить вечно; затем он переживает потрясающую его до основания мысль о *собственной* смертности и начинает прилагать усилия, чтобы обеспечить себе бессмертие, понимаемое как сохранение собственного внутреннего мира, собственной индивидуальности на вечные времена. При этом главную опасность для себя он видит в том, что его спутают с другими, а потому всячески стремится обеспечить неповторимость, уникальность своей индивидуальности, очистить ее от всего наносного и оставить в ней только подлинное и собственное. Если использовать язык экзистенциализма, то кризис середины жизни - это кризис, связанный с попыткой человека перейти от неподлинного существования к подлинному, от несобственного - к собственному, от навязанной другими жизни - к той, которая будет выбрана исключительно по собственному желанию и вкусу.

Если мы рассмотрим в этом свете буддистские предания, то встречи Сиддхархи со старцем, с больным, а затем и зрелище похоронной процессии вполне могут быть истолкованы как его *внутренние переживания, спроецированные вовне*. Именно в этих пограничных ситуациях (К. Ясперс) к Гаутаме и приходит чувство неподлинности его существования. Его жизнь предопределена происхождением, волей родителей. Она навязана ему, но не свободно выбрана им. А самое главное - перед лицом смерти окажется, что его существование в качестве правителя, к которому его готовят, не будет ничем отличаться от существования сотен и тысяч других правителей. В этой жизни он

легко может быть заменен любым другим аристократом, который вполне справится с функциями управления - и никто даже не заметит такой замены.

Возможность умереть, так и не оставив собственного следа в мире - вот что потрясает Гаутаму и заставляет его покинуть свои дворцы, отправившись в странствия.

К.Ясперс обращает внимание на то, что Гаутама еще вовсе не обретает индивидуальности, оставив «благополучный» образ жизни, который наверняка казался окружающим примером счастья и процветания. Индийцы прекрасно знали о том, что людям с более тонкой душевной организацией свойственен кризис середины жизни. Поэтому школы йогов, удаленные от людных мест, как раз и пытались вернуть людям, переживающим этот кризис, утраченное душевное равновесие. По версии К.Ясперса, разрыв с йоговами, среди которых Будда провел семь лет, объяснялся вовсе не столь примитивно, как в легенде о голодном обмороке. Разрыв с йоговами объяснялся тем же, что и уход из семьи: если вдуматься, и здесь многим людям предлагались *стандартные* правила медитации, *стандартные* места и *стандартные* позы, так что ни о какой уникальности, индивидуальности, неповторимости, поиски которой становятся столь актуальными перед лицом мысли о смерти, здесь не могло быть и речи.

«Наставляемый йоговом, он несколько лет провел в лесах, занимаясь аскетическими упражнениями, умерщвлением плоти. “Когда я видел пастуха или кого-нибудь, кто приходил за дровами, я, скрываясь, пускался от леса к лесу, от долины к долине, с вершины на вершину. А для чего? Для того, чтобы они не видели меня и чтобы я не видел их”. В одиночестве происходила медитация: “Поистине, это чудесный уголок земли; прекрасны лес; течет чистая река, с прекрасными местами для омовения; вокруг лежат деревни. Здесь хорошо быть благородному, который стремится к спасению”. Гаутама сидит, ожидая мига, познания, “прижав язык к небу”, прилежно “удерживая в голове, вымучивая и выжимая из себя” мысли.»²²

²² Jaspers K. Die massgebenden Menschen . S. 106

Точно так же - в тех же местах у реки, в той же директивно предписанной позе, так же прижав язык к небу, повторяя те же благочестивые словесные формулы - сидят и остальные. Их, постигших неподлинность своей суетной жизни, конечно, меньше, чем тех, кто продолжает механически повторять образ жизни предков. Но их всё равно много. Это - тоже толпа, хотя и значительно меньшая по численности. *А требуется обрести абсолютную уникальность.*

Вот здесь-то и происходит Великий Отказ, Великое Расставание с человечеством. Согласно буддистским легендам, Будда, достигнув просветления, вначале вовсе не собирался возвращаться к людям. Лишь сострадание к ним, тупо ведущим «автоматический» образ жизни, запрограммированный традицией, побудило его свободно принять решение о возвращении - чтобы сообщить им постигнутое под смоковницей. Но это решение было принято вовсе не сразу и не без серьезных колебаний.

*Каким же образом этот радикальный жизненный поворот, который именуется в буддизме **новым рождением** (джати), связан с философией ненасилия?*

Связь здесь самая непосредственная и существенная.

Неподлинный мир оказывается совершенно чуждым человеку, который пришел к мысли о Великом Отказе от него. Стало быть, никто и ничто в этом мире не вызывает у буддиста, достигшего просветления, привязанности и интереса. И уж тем более он не будет сражаться за обладание чем-либо или кем-либо в этом мире. Противники буддизма могут считать такую позицию трусостью или преступным безразличием, но они будут неправы. Буддист переходит в иной мир, где прежние представления о морали, о добре и зле уже не действуют. Это - мир, который лежит по ту сторону добра и зла. Однажды Ф.Ницше высказал мысль о том, что людей, лишенных зависти, не бывает; тот, кто никому не завидует, просто открыл для себя страну, которой еще никто не видел. Точно так же буддист оказывается вне того мира, с которым он распростился - даже если он и не живет в

монашеском уединении, в чуждом ему мире он присутствует, отсутствуя, не давая ему втянуть себя в свои дела, и не позволяя ему навязать свою этику.

Эта радикальная позиция *полной невовлеченности* исключает настроенность на борьбу и на насилие абсолютно и, безусловно. Если сторонники силового решения проблем обычно оправдывают себя словами бывшего госсекретаря США Александра Хейга: «Есть вещи поважнее, чем мир», то сторонник философии ненасилия не считает, что существует хотя бы одна вещь, ради которой стоит затевать войну или вступать в противоборство. Нет вещей, которые были бы важнее, чем состояние мира. И больше того: весь мир в целом, от которого мы отказались, тоже не заслуживает, чтобы ради него применялось насилие. (Позднее Христос выразит эту мысль в прекрасной формуле: «Царство Мое не от мира сего».)

Ненасилие и толерантность к инакомыслию - по мысли К. Ясперса, именно это и позволило буддизму стать мировой религией, вбирая в себя и адаптируя к себе все «местные» культы и верования:

«Процесс метаморфоз, который дал буддизму возможность превратиться в мировую религию, распространившись в азиатском регионе, осуществлялся на основе древних религиозных преданий разных народов — как тех, которые обладали высокой культурой, так и неразвитых. Это стало возможным благодаря тому смыслу, который придал миру Будда. Радикальная свобода от мира имела следствием столь же радикальную терпимость по отношению к миру. Ведь все мирское основывается на одном и том же — на незнании, является заблуждением, покровом кажимости и должно быть преодолено. Безразличие по отношению к “неистинному-в-себе” дает возможность преодоления этой неистинности любым образом. Поэтому буддизм имел неограниченную способность к восприятию всех философий, форм жизни. Они толковались как ступени лестницы, ведущей туда, откуда будет совершен прыжок к той цели, которая для нашего, западного, мышления теряется в безграничном, бесконечном. Любая идея, в примитивнейших религиях все это могло интерпретироваться как предварительная ступень, как таковая — необходимая и неизбежная, но — все же не цель.

Эхом, которое отозвалось на молчание Будды, стали не только тишина и покой в суверенном внутреннем мире, но и разноголосица фантастических религиозных представлений. Тем, что надлежало преодолеть, была, фактически, субстанция жизни.

Первоначально чуждые религиозные формы стали облачениями для буддистского мышления, а вскоре — и им самим. Впечатляющий пример тому — Тибет: древние методы колдовства превратились в буддистские методы, сообщество монахов стало организованной церковью, обладающей властью в миру (со столь многими аналогиями с католической церковью, что пораженные христиане усмотрели в этом происки дьявола, представившего, как в кривом зеркале, христианскую действительность)»²³.

Будда выступает в роли врача, который пришел излечить мир от страданий. Но страдания эти он усматривает не только в том, что жертвы страдают от произвола насильников. Страдают и насильники, потому что заняты пустым, потому что растрачивают себя в погоне за неважным, неподлинным, несобственным. Они, насильники, «злые люди», тоже заслуживают сострадания, поскольку не ведают подлинного, собственного в жизни, слепо идя на поводу у инстинктов. Спасению подлежат не только жертвы, но и агрессоры. Они равно вызывают сострадание у буддиста, поскольку важное для них для него совершенно бессмысленно. Он - по ту сторону того, что в их мире называется добром и злом, проигрышем и выигрышем, успехом и поражением. «Страдание» в буддизме было бы вернее переводить словом «беспокойство». И тогда окажется, что страдают не только жертвы, но и хищники. Лишь покой - это счастье. Так, истинно мудрый человек со стороны наблюдает за дракой в очереди за чем-либо дефицитным, но вовсе не являющимся необходимым для жизни, не аплодирует победителям и не сострадает проигравшим. Он свободнее всех, ибо желания его мертвы. Он относится к жизни так, как женщина относится к футболу: она ни за кого не болеет, а только жалеет о времени жизни, потраченном на футбол - как игроками, так и зрителями.

²³Jaspers K. Die massgebenden Menschen . S. 128.

Е.А. Торчинов блестяще разворачивает сравнение Будды с врачом, который избавляет мир не только от насилия, но и от глубинной его первопричины - от неосознанных инстинктов и влечений, вызывающих желания и толкающих на борьбу ради их удовлетворения:

«Четыре Благородные Истины (чатур арья сатьяни) представляют собой формулировки, вполне сопоставимые с формулировками врача, ставящего больному диагноз и назначающего лечение. Эта метафора далеко не случайна, поскольку Будда видел себя врачом, призванным исцелить живых существ от страданий сансары и прописать лечение, ведущее к выздоровлению - нирване. И действительно, первая Истина (Истина о страдании) - констатация болезни и постановка диагноза, вторая (Истина о причине страдания) указывает на причину болезни (то, что в современной медицине называется «этиология и патогенез»), третья (Истина о прекращении страдания) - прогноз, указание на возможность исцеления; и, наконец, четвертая (Истина о Пути) представляет собой прописанный больному курс лечения. Таким образом, буддизм с самого начала своего существования мыслился как своеобразный проект преобразования человека из существа страдающего и онтологически несчастного в существо свободное и совершенное. Этот проект имеет как бы терапевтический (мы бы сказали с известной долей метафоричности - психотерапевтический) характер, и его создателем или первооткрывателем (с оговоркой, что, согласно учению буддизма, Будды были и до исторического Сиддхартхи Гаутамы) был Будда Шакьямуни»²⁴.

Сказано достаточно ясно: буддизм вполне можно рассматривать как психологическую технику, позволяющую справляться с агрессией, гася ее в зародыше; все метафизические рассуждения лишь прилагаются к этой технике, теоретически «легитимируя» ее.

* * *

²⁴ Торчинов Е.А. Введение в буддизм. С. 26-27.

Итак, мы прояснили все самое необходимое, чтобы теперь можем перейти к вопросу о ненасилии в учении Будды - в *его философии*, а не в религии, созданной его последователями. Начнем с того, что Будда призывает к ненасилию вовсе не потому, что этот призыв существует во всех индийских религиях. Мы оказались бы в плену заблуждения, если бы рассудили так:

- индус верит в «переселение душ»;
- «душа» человеческая или, к примеру, «душа» некогда любимого тобой, но умершего животного может переселиться в одно из ныне живущих существ;
- поэтому индус призывает не причинять вреда ни одному из живых существ, чтобы не навредить тем, кого он любил прежде.

Такое суждение неверно, поскольку в существование души, как ее понимают христиане, индус не верит. В самом деле - с его стороны было бы весьма наивно полагать, подобно герою песни В.С.Высоцкого, что одна и та же личность может быть последовательно человеком-глупцом, а затем баобабом, или добрым псом, а далее - человеком. Индус верит не в единство личности - «души», которая «переселяется» из одного живого существа в другое, а в единство кармы. Брахманы пытались воспитывать людей, говоря, что нынешней своей жизнью ты зарабатываешь свою участь в следующем перерождении; стало быть, ты должен стараться, не совершать плохих поступков, делать добро и т.п. Разумеется, в следующем перерождении ты не будешь прежней личностью: подобная участь - быть одной и той же личностью на протяжении многих тысячелетий - оказалась бы сущим кошмаром. Ты будешь другим, но, все же, ты в своем нынешнем существовании отработываешь участь другого себя.

Итак, ты будешь другим в следующем перерождении - и все, кто был дорог тебе, тоже станут другими. Поэтому повредить им, причиняя страдания ныне живущим существам, нельзя. К тому же участь всех ныне живущих существ предопределена - тем, как они жили в предшествующей своей жизни. Значит, им строго отмерена та мера страданий, которую они заслужили. Они все равно получают эту меру страданий - не больше, не меньше. И здесь не так уж важно, причинишь их ты или кто-то другой. Быть может, нынешнее существование

настолько тягостно для существа, что гибель его от твоей руки с последующим возрождением в ином качестве будет для него благом.

Поэтому требование ненасилия для индуса вовсе не продиктовано интересами других. Оно продиктовано исключительно его собственными интересами. (Точно так же, как заповеди о любви к ближним христианин следует вовсе не ради этих ближних, а ради себя самого - ради спасения собственной души).

Пойдем дальше. До Будды индийские проповедники призывали жить и действовать в каждой из жизней лучше, чтобы быть более успешным в следующей. Такая вера обеспечивала человеку позитивную мотивацию и снимала мучительный вопрос, который терзает его во второй половине жизни: а ради чего я выкладываюсь, если все мои достижения умрут вместе со мной. Оказывалось, что заслуги не умрут - они будут копиться, обеспечивая все больший и больший успех в следующих перерождениях.

Будда своим учением снял всю эту «позитивную мотивацию». Он заявил, что *вся жизнь* - это страдание. Даже жизнь самого успешного, самого богатого, самого счастливого человека - это страдание. Просто до поры-до времени он этого не понимает. Не понимал этого и сам Будда, когда еще не был Буддой и вел жизнь принца, полную наслаждений. Если мы будем, как это было оговорено, понимать произошедшее с принцем Гаутамой не как волшебную сказку, в которой исполняются предсказания, а как вполне реальный случай с реальным человеком, переживающим кризис середины жизни, то случилось с ним следующее. Он счастливо жил в удовольствиях и в роскоши (наивные народные предания попытались изобразить это количественно, выдумывая огромные полчища танцовщиц, любовниц и прочего, но все это - от того, что человечество еще не научилось изображать внутреннее состояние счастья). Затем принц встретился с болезнью, старостью и смертью. Эта встреча вовсе не обязательно была реальной: если бы принц был не готов к ней внутренне, он ничего бы не испытал при виде старика, больного и мертвого. Покажи ему хотя бы целую процессию престарелых - он отвернулся бы от нее, предпочтя этому жалкому зрелищу созерцание своих прекрасных спутниц или даже просто воспоминания о них. Ни один ребенок не

испытывает никакого страха при виде старика, больного или мертвого, потому что уверен - сам он никогда не заболеет так, *недетскими болезнями*, не состарится и не умрет. Опыт показывает: умирают всегда другие. Нет, Будда испытал такой страх, который заставил его полностью изменить свою жизнь, именно потому, что *почувствовал, что смертен сам*. Кризис середины жизни начинается именно тогда, когда тридцатилетний человек уже непосредственно ощутил свою смертность, испытав первые атаки взрослых, смертельно опасных болезней.²⁵ Так что Будда вполне мог пережить свои встречи со старостью, болезнью и смертью *мысленно*, не наблюдая воочию старика, больного и похоронную процессию. Ему вполне было достаточно одного рассказа о них - вовсе не обязательно рассказа возничего, который едва ли был златоустом, способным потрясать слушателя. Среди извозчиков и таксистов такие мастера воздействия на человека встречаются редко.

Оригинальность решения, найденного Буддой, состояла в том, что он решил бороться со своим витальным страхом, *отучая себя от слишком большой привязанности к жизни*. Его наверняка испугал пережитый приступ страха перед старостью, болезнью и смертью. Он узнал, что никто из людей не может избежать их. Далее, как великий психолог древности, он решил: если каких-то вещей в жизни не избежать, надо изменить отношение к ним. Панический страх за свое здоровье, к которому, в сущности, и сводятся страх старости, страх болезни и страх смерти, навел Будду на мысль, что это здоровье не следует ценить так высоко. Иначе мучительные принципы витального страха будут повторяться.

Если так, то надо определить, что представляет собой здоровье. Открытие, сделанное под фикусом,²⁶ состояло в том, что здоровье - это способность испытывать желания.

²⁵ От детских болезней на протяжении всей истории человечества умирало больше людей, чем от взрослых, но отношение к ним было именно как к «детским», «несерьезным». Возможно, это было связано с тем, что смерть взрослого была трагедией для его семьи, лишавшейся кормильца, а смерть ребенка не угрожала смертью всем остальным членам семьи. К тому же смерть ребенка воспринималась как дело обычное: еще в 19 веке в России до совершеннолетия не доживал каждый третий ребенок.

²⁶ Дерево бодхи - это «одна из разновидностей фикуса, известная ныне как *ficus religiosos*, что означает «дерево мудрости» (Симпкинс С. Александер, Симпкинс Аннелен. Буддизм. М.: ООО Издательский дом «София», 2006. С. 20).

Следовательно, последовательно убивая в себе желания, мы сможем убить здоровье в себе. А если мы не будем чувствовать такого здоровья в себе, то мы не так будем бояться его потерять. Ведь на самом-то деле страшна не старость как таковая - она может быть вполне здоровой и долгой. Страшна не болезнь - к ней можно привыкнуть и сжиться с ней. Страшна даже не смерть - философ был прав, говоря: « Когда есть мы, ее нет, когда есть она, нет нас».

Страшен внезапный приступ витального страха, который постигает, словно ураган, совершенно не подготовленного к нему здорового человека. Перехватывает дыхание, колотится сердце, наступают судороги - всякий, кто пережил это, знает тот ужас, который вызывается таким чисто психогенным, в сущности, состоянием.

Нам надо не допустить дальнейших витальных страхов.

Для этого надо приучить себя к смерти при жизни.

Надо уяснить, что жизнь - это желания, и устранять в себе эти желания планомерно и целенаправленно.

Четыре благородных истины, который открылись Будде, были таковы:

1. Истина о страдании, неудовлетворенности и отсутствии гармонии - и в окружающем мире, и внутри нас;
2. Истина о причине страдания - эгоистическом желании, «жажде» жизни;
3. Истина о прекращении страдания, полном искоренении страдания, которое достигается только благодаря просветлению, в состоянии Будды («Просветленного»);
4. Истина о благородном восьмеричном пути, который ведет к прекращению страдания.

Следует специально подчеркнуть, что страданием является не только то, что принято считать страданием. Страданием является и то, что принято считать

счастьем и наслаждением. Один из видных современных буддистов, способных излагать буддистское учение на понятном европейцам языке, Сангхаракшита (Денис Лингвуд), пишет:

«Согласно буддизму, существует три вида страдания. Во-первых, есть реальное страдание, например, от зубной боли или порезанного пальца. Во-вторых, есть потенциальное страдание, когда вы обладаете чем-то таким, что является для вас источником наслаждения. Пусть даже сейчас оно доставляет вам наслаждение, но потенциально оно таит в себе страдание, потому что однажды вы можете - и даже должны - расстаться с этим предметом наслаждения. И, наконец, существует метафизическое страдание, возникающее потому, что ничто земное, мирское и обусловленное не может дать человеческому сердцу и духу полное и окончательное удовлетворение, ибо истинное и непреходящее удовлетворение можно найти только в необусловленном, в самой истине. А потому все то, что до нее не дотягивает, есть тонкая разновидность страдания. То есть невозможно стать по-настоящему счастливым, пока не обретишь просветления»²⁷.

Итак, мы должны найти такие аргументы, которые убьют в нас желания - а вместе с ними и привязанность к жизни. Два из них уже найдено. Первый состоит в том, что все, любимое тобой, когда-нибудь придется оставить. (Этот аргумент подробно развернут в известной песне «Если у вас нету тети, вам тетю не потерять, и если вы не живете, вам и не умирать».) Так стоит ли желать преходящего? Второй аргумент предназначен для эстетов и изысканных мудрецов: в мире ничто не идеально, а потому вызывает страдание у того, кто знает идеал - так же, как его знал Платон. Мир раздражает, поскольку в нем ни одна вещь не соответствует идеальному понятию о ней. А стоит ли желать второсортного?

Третий аргумент состоит в том, что злоба и стремление к насилию возникают именно от желаний. Убивая желания, мы параллельно убиваем и злобу вместе с насилием.

Отсутствие злобы буддисту приходит как бы само собой, попутно - при его движении по пути зависимости от желаний. «*Авьяпада* - это отрицательная форма

²⁷ Сангхаракшита (Денис Лингвуд). Благородный восьмеричный путь будды. СПб.: Культурный центр «Уддияна», 2006. С.27.

слова *вьяпада*, буквальный смысл которого - «причинение зла», отсюда и значение «злоба» или «ненависть». А злоба, как известно, тесно связана с вожделением. Очень часто мы обнаруживаем, что злоба и враждебность в любой из своих многочисленных разновидностей имеет в своей основе неисполненное желание. Особенно это бросается в глаза у детей. Если ребенку не дать то, чего ему особенно хочется, он сразу же начинает злиться или капризничать. Взрослые обычно так не поступают. Их реакция, как правило, не так проста и однозначна, потому что желания куда сложнее. Они жаждут не только материальных вещей, но и успеха, признания, похвал и любви. Если им во всем этом отказывают - особенно если отказывают долгое время - их наполняет чувство безысходности. У многих появляется глубокая горечь, а с нею - склонность постоянно всех критиковать, выискивать чужие ошибки, ворчать и всяческие другие неприятные привычки. Однако если желание слабеет и мы перестаем так сильно цепляться за материальные вещи (хотя бы за некоторые), злоба тоже утихает, ибо возможностей для разочарования становится все меньше».²⁸

Таким образом, ненасилие в буддизме начинается с того, что уничтожается злоба - вместе с желаниями. Насилие, в свою очередь, имеет множество градаций. Бывает насилие вообще - *химса* и ненасилие вообще - *ахимса*. А бывает наихудший вид насилия - причиняемое сознательно насилие, намеренное причинение страдания и боли (*вихимса*). Буддизм требует *авихимсы* - то есть отказа от намеренной жестокости.

« В палийском языке и санскрите *вихимса* - очень сильное слово, и лучший его перевод - «жестокость». Связь жестокости со злобой вполне очевидна, но жестокость гораздо хуже, чем просто злоба, потому что обычно жестокость подразумевает ничем немотивированное причинение боли либо явное удовольствие от причинения боли. В буддизме Махаяны *вихимса* считается самым тяжким из всех возможных грехов.»²⁹

Да, действительно, остается только повторить: устраняя желания как проявления привязанности к жизни в мире, буддизм попутно решает проблему

²⁸ Там же. С. 42.

²⁹ Сангхаракшита (Денис Лингвуд). Благородный восьмеричный путь будды. С. 43.

ненасильственного существования человека. Насилие может вызываться у него сильными раздражителями - вожаденной вещью и реальным противником, который препятствует завладеть ею. Но у кого же возникнет желание проявить агрессию, если вместо таких реальных противников человек видит всего лишь расплывчатые, *необязательные* призраки людей? А ведь именно так и должен видеть людей суетного мира буддист, постоянно погруженный в себя. (И, добавим, точно так же видел их, всяческих штольцев, самый «буддистский» герой отечественной литературы - Обломов).

Вот буддистский образ, который когда-то потряс Владимира Сергеевича Соловьева своей предельной последовательностью. Устранить желания можно тогда, когда превратишь в призрачные образы-иллюзии все в мире. Но тогда иллюзией становится и сам Будда, и буддисты. В Абхидхарме, метафизической части буддийского священного писания, сказано:

« Учитель только тогда покрыт великою броней, когда уму его представится такая мысль: я должен вести к совершенной Нирване бесчисленное множество существ, - я должен вести их; и, однако, ни их, ведомых, ни меня, ведущего, не существует. Они не существуют на самом деле, потому что небытие есть собственный характер всего, что признается существующим. Это как если бы искусный волшебник заставил появиться на распутье четырех больших дорог огромную толпу призрачных людей, которые дрались бы между собою, убивали друг друга и потом все исчезли, а на самом деле не было появившихся, ни убивавших и убитых, ни исчезнувших; так же точно Будды ведут к совершенной Нирване бесчисленное множество существ, а на самом деле нет ни ведущих, ни ведомых. Если ученик мудрости, помысливши эту истину, не смутится и не ощутит страха и все-таки поведет существа к полной Нирване, тогда его должно признать покрытым великою броней»³⁰.

Вопросы для самоконтроля.

1. Как высказывался Будда о сути философии ненасилия?
2. Специфика распространения Буддизма в Юго-Восточной Азии и на Дальнем Востоке?
3. Каковы особенности распространения буддизма в современном западном мире?

³⁰ Цит. по кн.: Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2006. С. 63-64.

4. Какова роль Р. Пишеля в распространении буддизма в конце XIX, начала XX века в России?
5. Какова роль буддизма в индийской культурной традиции?
6. Основные идеи работы К.Ясперса «Будда»?
7. Буддизм как психологическая техника.

Лекция 3.

Идея ненасилия в первоначальном христианстве и ее последующее использование.

Вопрос о теме ненасилия в христианстве вовсе не так прост, как это может показаться на первый взгляд. Всякий хорошо помнит слова Христа о том, что в ответ на удар по одной щеке надо подставлять другую. Возможно, в этих словах есть некоторое риторическое преувеличение, поскольку Иисус стремится дискредитировать здесь принцип нанесения равного вреда как примитивное понимание справедливости:

« Вы слышали, что сказано: око за око и зуб за зуб. А Я говорю вам: не противься злему. Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую; и кто захочет судиться с тобою и взять у тебя рубашку, отдай ему и верхнюю одежду».³¹

Обратим внимание на то, что ответ злом на зло или, иначе говоря, месть Христос не признает ни в каком виде. Он отвергает грубое физическое насилие - к примеру, выбивание врагу глаза как месть за выбитый глаз; но точно так же, в этом же самом предложении он отвергает возможность отомстить «цивилизованно», с использованием суда. Впоследствии апостол Павел потребовал от христиан не обращаться в суд, поскольку судебное разбирательство двух христиан между собой - это их публичный позор перед язычниками. Не в суде, а среди христиан, *полюбовно* должны разрешаться все противоречия и конфликты.

Итак, на насилие надо отвечать прощением и любовью.

³¹ Мф, 5, 38-40.

Христос специально подчеркивает, что любить надо не только ближних своих, не только друзей, не только людей, которые любят вас. Надо любить и **врагов**. Любить друзей и близких легко; на это способны и мытари (т.е. сборщики податей, которые во времена Христа почему-то считались достойными презрения, грубыми и примитивными существами). Куда более сложно любить врагов своих, то есть людей, сделавших человеку зло или замышляющих его.

«Вы слышали, что сказано: люби ближнего твоего и ненавидь врага твоего. А Я говорю вам: любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас, да будете сынами Отца вашего Небесного, ибо Он повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных. Ибо если вы будете любить любящих вас, какая вам награда? Не то же ли делают и мытари? И если вы приветствуете только братьев ваших, что особенного делаете? Не так же поступают и язычники? Итак, будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный.»³²

Если принимать во внимание только эти два известнейших места из Нагорной проповеди Христа, его позиция представлялась бы совершенно однозначной: сила не должна применяться ни в каких случаях. Врагов следует любить, даже если они ненавидят вас, проклинают вас, обижают и гонят. Отвечать на них ненависть следует любовью. Следует постоянно стремиться к миру самим и примирять всех враждующих: «Блаженны миротворцы, ибо они будут наречены сынами Божиими».

Однако в Евангелиях можно найти и другие слова, которые свидетельствуют о том, что Христос не только признает борьбу, но и прямо связывает ее со своим учением: «Не думайте, что я пришел принести мир на землю; не мир пришел я принести, но меч».³³ Менее радикально это заявление звучит в Евангелии от Луки: здесь Спаситель говорит о том, что он принес не мир, но разделение³⁴. Смысл,

³² Мф 5, 43-45

³³ Мф 10,34

³⁴ Лк 12, 51

однако, весьма близок, особенно если учесть, что «разделение» синонимично в данном случае «раздору».

Тема меча в христианстве исследована досконально - и это понятно, если учесть, какую роль в его истории сыграли крестовые походы и последующие войны за веру. Священное Писание внимательно изучалось: искали малейшие упоминания о мече, который однозначно может толковаться только как оружие для войны. Что же обнаружилось?

После тайной вечери с учениками Христос сам завел речь о необходимости вооружаться, причем приобрести оружие следовало любой ценой: «Тогда Он сказал им: но теперь, кто имеет мешок, тот возьми его, также и суму; а у кого нет - продай одежду свою и купи меч. Они сказали: Господи! Вот здесь два меча. Он сказал им: довольно»³⁵.

Один из этих мечей использовал Петр, чтобы защитить Учителя, когда Его пришли брать под стражу в Гефсиманском саду: «Симон же Петр, имея меч, извлек его, и ударил первосвященнического раба, и отсек ему правое ухо. Имя рабу было Малх. Но Иисус сказал Петру: вложи меч в ножны; неужели Мне не пить чаши, которую дал Мне Отец. Тогда воины и тысяченачальник и служители Иудейские взяли Иисуса и связали Его»³⁶.

Как видим, в Евангелии от Иоанна Христос не выражает осуждения применяющим силу. Его слова можно понимать так: Петр и другие апостолы могут помешать аресту, и тогда Христос не сможет погибнуть, исполняя Свое предназначение в мире, определенное Богом-Отцом. В Евангелии от Матфея Иисус останавливает Петра другими словами: «Все, взявшие меч, от меча погибнут».³⁷ Обычно эти слова интерпретируют как осуждение Христом военных действий. А, между тем, никакого осуждения здесь, если вдуматься, нет. Да, человек, который взял в руки оружие в трудные времена, когда надо сражаться с врагом, может погибнуть от меча в бою. Но это - достойная смерть, которая вовсе

³⁵ Лк 22, 36-38

³⁶ Ин 18, 10-12

³⁷ Мф 26,52

не осуждается Христом. Другое дело, что такая смерть не уготована Петру: он должен проповедовать учение Христа после его смерти и тоже закончить свою жизнь на кресте (от меча, в отличие от него, погибнет Павел). И богословы, и историки философии не раз подчеркивали, что слова о гибели от меча вовсе не означают безусловного осуждения вооруженной борьбы Христом. Вот одно из недавних суждений на эту тему:

«Вооруженной обороны Христос оказывать не хотел и не собирался. Однако Христос учил любви, а любовь предполагает самопожертвование. Взявшие меч погибли от меча, но именно заповедь любви может побудить человека принять и эту гибель, потому что бывают ситуации, существуют моральные и духовные ценности, во имя которых стоит умирать; в том числе во имя мира и спасения людей. Именно мир, не только политический, а и внутренний, духовный, более всего нуждается в защите и достоин ее»³⁸.

Эта вполне резонная и справедливая мысль позволяет совсем иначе интерпретировать слова Христа: «Блаженны миротворцы, ибо они будут наречены сынами Божиими».³⁹ Обычно при слове «миротворец» представляют некое кроткое существо, которое ласково увещевает противоборствующие стороны, чудесным образом превращая их из рыкающих львов в агнцев. События конца XX - начала XXI века убедительно доказали, что такого рода миротворцы не достигают успеха. Мир во многих регионах мира обеспечивают только вооруженные воины, готовые положить свои жизни ради него. И они вполне заслуживают почетного звания сынов Божьих.

Апостол Павел, наставляя первых христиан, писал им: «Если возможно, мир имейте со всеми людьми».⁴⁰ Обратим внимания на слова «если возможно» в этой строке из Послания Римлянам. Мир, по мнению апостола Павла, оправдан вовсе не всегда и отнюдь не любой ценой. Есть вещи, поважнее, чем мир - истина и благочестие, которые христианин должен быть готов отстаивать, сражаясь.

³⁸ Миротворчество в России: Церковь, политики, мыслители. От раннего средневековья до рубежа XIX-XX столетий / Институт российской истории: Отв. Ред. Е.Л.Рудницкая.- М.: Наука, 2003. С.8.

³⁹ Мф 5, 9.

⁴⁰ Рим 12, 18.

Апостол Павел специально предостерегает - попытка сохранять мир тогда, когда уже надо сражаться, может погубить того, кто не готов к борьбе: «Когда будут говорить «мир и безопасность», тогда внезапно постигнет их пагуба»⁴¹.

И Христос, проповедующий любовь к врагам, вполне допускает и решительную победу над ними: «Ибо сам Давид сказал Духом Святым: сказал Господь Господу моему: седи одесную Меня, доколе положу врагов Твоих в подножие ног Твоих».⁴² Такая победа в борьбе произойдет, если враги никак не откликаются на неоднократно проявленные к ним любовь и прощение, упорствуя в своей злобе; причем победа эта будет с любовью к ним, без ненависти и расправы над побежденными.

Как видим, христианство отнюдь не представляет собой призыва к ненасилию и пассивности всегда и при всех обстоятельствах, как то казалось Л.Н.Толстому. (В лекции, посвященной его учению, мы рассмотрим его аргументацию в пользу непротивления злу насилием специально.) Пока же отметим ту величайшую роль, которую христианство сыграло в истории, преодолевая обычай кровной мести. Как представляется, именно эта особенность христианства и стала главной причиной превращения его в государственную религию, позволившую варварским королям создать свои державы на территории современной Европы.

Варварские короли, сломившие Западную Римскую империю, еще вовсе не обладали неограниченной властью над своими соплеменниками. Историки говорят, что варварские народы тех времен переживали *распад родового строя*. Поясним, что это означало на практике.

При родовом строе никакого государства еще просто не было. Варварские народы организационно представляли собой союзы племен. Каждое племя состояло из родов. *А род управлялся вовсе не князем. Он управлялся старейшиной.*

⁴¹ 1 Фес 5,3.

⁴² Мк 12, 36.

Весь родовой строй основывался на беспрекословном, неограниченном авторитете старшего. Ведь именно «от чресел его» и пошли младшие члены рода. Он был их предком, и этим все сказано. Родитель - полный господин над своими детьми, даже взрослыми, и над всем их потомством. Он полностью распоряжался их судьбой и даже жизнью. Формула Тараса Бульбы - «Я тебя породил, я тебя и убью»- была общепринятой и самоочевидной в варварские времена. Понимать ее надо так: я тебя породил, вскормил и воспитал; следовательно, я вправе даже убить тебя.

Для того чтобы вынести приговор в рамках своего рода, старейшина вовсе не нуждался ни в каких королях. Кому из старейшин, спрашивается, могло бы прийти в голову приглашать кого-то со стороны, чтобы разобраться в конфликте между собственными детьми или внуками? Варварам это допущение показалось бы столь же нелепым, как современным российским родителям - приглашение милиционера на дом для воспитания сына.

Сложности возникали тогда, когда конфликты выходили за пределы рода, когда противоречия возникали *между* родами. Для решения таких проблем и существовал совет старейшин. Однако этот совет особо не умствовал, а руководствовался при рассмотрении межродовых конфликтов принципом, который казался единственно справедливым - принципом нанесения равного ущерба. Нанесли твоему роду ущерб - отплати тем же. Или получи адекватную компенсацию, после чего - помирись.

Как ни трудно это представить себе нашему современнику, но род у варваров вовсе не состоял из отдельных людей. Сегодняшние родственники, собирающиеся в России на какой-нибудь праздник или совет – это вполне самостоятельные люди. У каждого из них своя собственная жизнь. Каждый из них вполне сможет прожить и без поддержки рода, хотя ему и будет трудно. Но, даже переехав в другой город, он будет иметь все политические и иные права, предусмотренные российским законодательством.

У варваров же род был всем, а отдельный человек – ничем. Отдельной, самостоятельной личности еще просто не существовало. Человек чувствовал себя

вовсе не самостоятельным индивидом, а всего лишь представителем рода. Вне рода, без его поддержки и защиты, он ничего собою не представлял. Изгнание из родовой общины было тяжелейшим наказанием: если род отказывался защищать своего члена, его мог убить или превратить в раба любой, кто бы этого ни пожелал.

Род, включавший человека без остатка, нес за него и всю полноту ответственности. Но при этом он ни в малой степени не считался с его индивидуальностью. Варвары мыслили только в родовых понятиях. Пояснить это можно так.

Если в сегодняшней российской глубинке некто Петров выбьет в драке зуб некоему Сидорову, никаких сомнений не будет: именно этому Петрову и отвечать за содеянное. Правда, не так, что Сидоров тоже выбьет у него в аккурат такой же зуб, который утратил сам. Государство, а вовсе не Сидоров вместе со всем своим родом Сидоровых, определит наказание данному конкретному Петрову.

Но в тот период жизни варваров, о котором мы говорим, никакого государства еще просто нет. А потому вопрос ставится и решается так. Род Петровых нанес ущерб роду Сидоровых - в размере 1 (один) зуб. На совете старейшин главой рода Сидоровых предъявляется соответствующая претензия роду Петровых. Принимается справедливое решение о возмещении ущерба: Сидоровы должны выбить 1 (один) зуб у Петровых, после чего роды обязаны помириться. Затем старейшина рода Петровых принимает решение: чей именно зуб будет выбит. Может быть, он выдаст на выбивание зуба именно того Петрова, который и выбил зуб в драке. Но если именно этот Петров по каким-либо причинам не может быть представлен для расправы, а Сидоровы, тем не менее, требуют возмездия, то старейшина рода вполне может выдать им и какого-нибудь другого из Петровых.

Именно такое значение и имело на заре человечества известное правило «Зуб за зуб, око за око». Речь шла именно о зубе рода, а не о зубе индивида. И если в ходе какого-нибудь конфликта один род убивал у другого рода молодого, трудоспособного мужчину, то, естественно, он должен был понести равный

ущерб: в ответ тоже должен быть убит молодой, трудоспособный мужчина - не столь важно, какой именно...

«Во Фризии к мести взывал сам покойник, он иссыхал подвешенный в доме до того дня, когда родня, наконец отомстив, не получала права его похоронить <...> Для того, чтобы убитый мирно уснул наконец в могиле, гибель самого убийцы не была обязательной, достаточно было смерти одного из его родичей. И если у Ведуто, завещавшего мечь, желанный мститель нашелся, как нам сообщают, двадцать четыре года спустя, то, разумеется, мечь пала не на самого убийцу, а на его родственника»⁴³.

Сложность, однако, заключалась в том, что такой «естественный» и «честный» обычай кровной мести вовсе не всегда позволял нанести строго взвешенный и выверенный ответный ущерб. Говоря проще, вовсе не всегда удавалось убить *только одного* молодого, трудоспособного мужчину – как раз такого, какого нужно. «В случае возникновения межродовой вражды никогда нельзя было предугадать заранее, чем именно может закончиться эта вражда, ибо две враждующие между собой родовые группы могли уничтожить друг друга до последнего человека. В норвежском Законе о местном самоуправлении или, другими словами, Законе о провинции, вступившем в силу в 1200 г., так же как и в исландских сагах того же периода, даются описания трагических последствий, которые могли бы произойти в случае межродовой вражды»⁴⁴. Некоторые скандинавские законы, по аналогии с которыми была создана, кстати говоря, и «Русская правда» Ярослава, начинались с перечисления родов, которые уничтожили друг друга без остатка, сводя «справедливые» счета.

Если два рода никак не могли примириться, продолжая бесконечную кровную мечь, в дело вступало народное собрание, то есть собрание войска племени – всех его мужчин, способных носить оружие. Чтобы прервать череду взаимных убийств, народное собрание заставляло роды примириться, скажем, на таких условиях: потерпевший род получает денежную компенсацию за убитого,

⁴³ Блок М. Феодальное общество. М.: Издательство им. Сабашниковых. 2003. С. 128.

⁴⁴ Аннерс Э. История европейского права. М.: Наука, 1996. С.14.

приблизительно равную тому имуществу, которое убитый мог бы принести роду своим трудом. Впоследствии «стандартные» ситуации были записаны в виде правовых норм, в которых определялись денежные штрафы за то или иное распространенное преступление - убийство, отсекание руки, вырывание усов или клока из бороды, удар мечом в ножнах, выбивание глаза, зуба и т.п.

Во времена, когда еще не было тюрем, нанесенный ущерб можно было возместить деньгами. И никто не видел в этом ничего странного и необычного. Напротив, это было мерой прогрессивной, поскольку избавляло от череды убийств и насилий.

Как видим, во всей этой системе примирительного права пока еще нет никакого места для королей. Все возникающие конфликты вполне могли разрешаться старейшинами и, в самом крайнем случае, народным собранием.

Для чего же тогда были нужны первые короли?

Старцы-старейшины вполне могли справиться с управлением в спокойные, мирные времена. Но почтенный возраст не позволял им участвовать в сражениях и командовать на поле боя. Когда племени надо было обороняться или нападать на врагов, каждый род выставлял своих бойцов, предводителем которых был самый авторитетный из воинов рода. Такой, который не только умел мужественно сражаться сам, но и мог руководить согласованными действиями в бою. Из этих-то «полевых командиров» и родилась варварская военная аристократия. А главным военным вождем, который командовал всеми вооруженными силами племени, стал король.

Э.Аннерс так описывает распределение командных функций у варваров:

«Король (военный вождь) был, выражаясь языком современной военной терминологии, верховным главнокомандующим войска племени, состоявшего из всех его членов, способных держать в руках оружие. Военные единицы или, по современному, воинские подразделения, формировались из членов родовых групп, во главе которых стояли наиболее уважаемые представители соответствующей родовой группы. Поскольку каждая такая родовая группа обладала статусом самостоятельности, то король при принятии решений должен был советоваться со

своими «военачальниками» по каждой родовой группе и, следовательно, держать их при себе... Подобные совместные обсуждения, или консультации, со временем превратились в базу для создания надежного консультационного института с юридически закрепленными за ним полномочиями»⁴⁵.

Итак, первые короли были военными вождями. И – только. Ну, возможно, еще немного – законодателями, поскольку устанавливали вместе со своим военным советом наказания за дезертирство, за неповиновение приказу и тому подобные воинские преступления. Но – исключительно за *воинские*! А еще они немножко были жрецами: кому, как не им, было призывать перед боем на помощь предков племени, превращенных в богов? Ведь нынешние военачальники тоже делают нечто подобное перед сражением и даже просто перед парадом...

Но повторим еще раз: первые короли были только *военными* вождями. А это означало, что после окончания войны всякая власть их заканчивалась. Большинство войска племени возвращалось к мирному труду. «Дружины» варварских военных вождей вовсе не составляли всего войска; они, скорее, представляли собой нечто вроде их личной гвардии и без вооруженного народа серьезной боевой силой не обладали. С заключением мира управление снова переходило к старейшинам. Именно в варварские времена и зародился тот обычай, отдаленные последствия которого испытали на себе много веков спустя и У.Черчилль, и Г.К.Жуков: победительный военный вождь отстранялся от власти сразу же после выигранной им войны, поскольку его слава и авторитет грозили подорвать позиции властей мирного времени.

Механизм действия примирительного права - еще «обычного», т.е. основанного на обычаях, неписанного, передаваемого устной традицией - был достаточно громоздким и неповоротливым. Он мог работать только в относительно спокойных условиях, когда племя проживало компактно. Ведь при возникновении конфликта надо было созвать совет старейшин. Возмещение ущерба за серьезное преступление требовало больших средств – ведь наказывался не индивид, а весь род! Смысл наказания состоял как раз в том, чтобы в случае

⁴⁵ Аннерс Э. История европейского права. С. 18.

убийства, например, вполне реальный и ощутимый ущерб понесли все члены провинившегося рода. Только тогда они будут впредь совместными усилиями смирять своих буйных сородичей. Но ведь в таком случае большие средства на возмещение ущерба требовалось собрать со всего рода! А для этого все его члены должны быть в пределах досягаемости.

Словом, такая система годилась только для жизни мирной, относительно спокойной. Без всяких серьезных катаклизмов.

Когда в конце IV века началось великое переселение народов, привычная система регулирования их внутренней жизни сразу стала испытывать кризис. Люди снялись с мест и пришли в движение. Они, так сказать, перешли на военноположное положение. Столкновения с врагами и большие перемещения стали не редким исключением, а повседневностью.

Поэтому власть короля и подчиненных ему «младших» военных вождей превратилась из временной в постоянную. В экстремальных условиях люди нервничают. Конфликтов между представителями различных родов стало больше. А система примирительного права, доньше регулировавшая отношения между родами, уже трещит по всем швам. Совет старейшин в походе собрать трудно, равно как и средства на огромный штраф со всех членов рода-обидчика. Да и количество имущества, которое можно было взять с собой в поход, существенно уменьшилось. Расплачиваться особенно нечем.

Поэтому короли должны были срочно искать другие средства для поддержания мира между родами в своем племени. В новых условиях каждый воин был на счету, а потому всякие междоусобицы следовало быстро и эффективно пресекать королевской властью.

Таким образом, именно к королю переходили многие из тех властных функций, которые ранее выполнялись старейшинами. Король теперь командовал не только на поле боя, но и в походе, который стал хроническим. Он распоряжался и в форс-мажорных обстоятельствах, при обустройстве нового места жительства племени. Его «гвардия» - дружина превращалась в управляющую, бюрократическую структуру.

Происходило принципиальное перераспределение власти. И его нужно было как-то обосновывать. Следовало внятно объяснить всем членам племени, почему теперь отношения между родами и даже между членами одного рода теперь вправе оперативно регулировать король, а не исключительно старейшины – предки.

Принятие христианства помогало варварским королям успешно решать едва ли не весь круг названных проблем. Варвар привык, что его жизнью распоряжаются предки. А христианство говорило о всемогущем и всевидящем Боге-Отце. И Бог - как всеобщий Отец и всеобщий предок - теперь заменил варварам племенных богов, на авторитет которых ссылались ранее старейшины. Этот Бог-Отец и поручил действовать от своего имени королю, дав ему исключительную санкцию на урегулирование всех спорных вопросов.

Нет ничего удивительного в том, что христианство было принято варварскими племенами, прежде всего в арианской версии. Как мы помним, проповедник Арий доказывал, что Бог – Сын не «единосущен», а всего лишь «подобносущен» Богу-Отцу. За этой теологической тонкостью скрывался достаточно ясный смысл. Варвар, привыкший повиноваться предку, просто не мог принять идею о том, что сын может быть равен отцу по значению и авторитету. Ведь отец может породить сына, а может и убить его. Именно потому Бог- Отец более важен. Только Он – вечен, т.е. *не порожден никем* и, следовательно, никому не подчинен и не подотчетен. А Бог-Сын – не вечен, порожден и, следовательно, подчинен Богу-Отцу.

Именно так и истолковали смысл христианства варвары – в соответствии со своими привычными понятиями.

Пришлась кстати варварским королям и другая христианская идея – идея *любви к ближнему*. Для них было не так важно, что именно двигало Христом, когда Он призывал возлюбить врагов своих и подставлять ударившему другую щеку. Варварские короли усмотрели в этом требовании реальный, практический, «прикладной» смысл: ***требование любви к ближнему помогало смирить вражду между родами в собственном племени.***

Теперь, в эпоху «кризиса родового строя», примирение соплеменников из разных родов стало происходить совсем иначе. Штраф за убийства и прочие преступления стал платиться *королю* - ведь это он теперь стал считаться всеобщим предком - *отцом народа*. Но был и более старший, еще более авторитетный предок - *Отец Небесный*. Преступник своим злодеянием наносил ущерб и Ему. И этот ущерб следовало возместить тоже.

Христианский священник в варварских племенах выполнял, таким образом, двойную задачу. С одной стороны, он проводил «профилактику преступлений» - регулярно призывал буйных соплеменников к смирению, к любви, к прощению. С другой - от имени Бога наказывал тех, кто не внял его проповедям.

Божье наказание представлялось неотвратимым. Его можно было понести на земле, раскаявшись и совершая трудные богоугодные дела. Но тот, кто не раскаялся и не искупил свою вину уже в этой жизни, должен был подвергнуться значительно большему наказанию после смерти.

Такие миротворческие функции христианство выполняло в средние века. В Новое время роль его существенно изменилась. Мыслители XVII века - и прежде всего Ф.Бэкон, Р.Декарт, Дж.Локк - попытались соединить христианство с наукой, а также выразить в христианских понятиях новое представление о свободе и достоинстве человека.

Вопросы для самоконтроля.

1. Как Христос относился к возможности осуждения применяющих силу?
2. Как в христианстве трактовалось отношение к обычаям кровавой мести? Какую роль сыграли эти представления для укрепления христианских традиций в мировом сообществе?
3. Какова роль появления королей в родовых отношениях варваров? Короли и советы старейшин – перспективы развития.
4. Как трактовали варварские короли идею «любви к ближнему»?
5. Какова роль христианского священника в варварских племенах?
6. Большинство европейских и американских сторонников ненасилия, принципиально отрицающих возможность морального оправдания насилия, рассматривают свою позицию как последовательное продолжение дела Иисуса Христа. Является ли такая интерпретация учения Иисуса Христа единственной со стороны его последователей? Какова в этом вопросе позиция христианских конфессий?
7. Что нового внесло в представление о равенстве людей Христианство?
8. Тождественно ли ненасилие покорности?

Лекция 4.

А. Шопенгауэр - философия ненасилия эпохи модерна

1. Современные и дореволюционные представления о философии Шопенгауэра в России

Имя Артура Шопенгауэра в связи с философией ненасилия вспоминается в России крайне редко. По всей видимости, причиной тому - те представления о европейской философии XIX века, которые десятилетиями насаждались «красной профессурой» в СССР и превратились в «самоочевидности». Вся европейская философия девятнадцатого столетия именовалась советскими бойцами идеологического фронта «буржуазной философией эпохи кануна и начала империализма»: то, что не соответствовало марксизму, было объявлено враждебным ему и «идейно ущербным». Поэтому непосредственное изучение первоисточников не поощрялось: к ним допускались только особо проверенные люди. Все прочие должны были знать назубок только пару-другую обязательных критических формул, чтобы с порога дать отпор пресловутым и небезызвестным буржуазным философам, не читая их.

К числу таких обязательных критических формул относилась характеристика А.Шопенгауэра как *иррационалиста, социального пессимиста и родоначальника немецкой «философии жизни»*. Но самое главное - он фигурировал в роли идейного предшественника Ф.Ницше. А всякому советскому интеллектуалу было известно, что Ф.Ницше - это главный вдохновитель немецких национал-социалистов. Так в просвещенном обыденном сознании выстраивалась

нехитрая цепочка умозаключений: германский фашизм⁴⁶ - это насилие в наиболее откровенной и жестокой форме; Ф.Ницше - идеолог германского фашизма; А.Шопенгауэр - идейный наставник Ф.Ницше; следовательно, А.Шопенгауэр - идеолог насилия.

Едва ли стоит доказывать специально, что созданный советскими пропагандистами виртуальный мир «враждебной марксизму буржуазной философии эпохи кануна и начала империализма» имел такое же отдаленное отношение к реальности, как и царство сатаны - во времена инквизиции. Он был создан для сплочения соратников, для мобилизации на борьбу, для стимуляции бдительности и боевитости, то есть для распространения в советском обществе всего того, что представляет собой прямую противоположность толерантности и ненасилия.

До революции 1917 года европейская философия XIX века воспринималась в России значительно более адекватно. Российская интеллигенция регулярно выезжала в Европу, поддерживала постоянные связи с университетским миром Старого Света и внимательно следила за его культурной жизнью, зная о ней не понаслышке. Такое - компетентное и непредвзятое - представление о философии А.Шопенгауэра позволяло дореволюционным русским мыслителям рассматривать ее как разновидность философии ненасилия. Как мы уже говорили в лекции, посвященной буддизму, учение А.Шопенгауэра вполне можно считать попыткой переложения буддизма на европейский философский язык. Именно через Шопенгауэра буддизм был воспринят Л.Н.Толстым, который пережил кратковременное, но сильное увлечение его идеями. Об этом свидетельствует, в частности, письмо Л.Н.Толстого к А.А.Фету от 30 августа 1869 года:

«Знаете-ли, что было для меня настоящее лето?- Непрестающий восторг перед Шопенгауэром и ряд духовных наслаждений, которых я никогда не испытывал. Я выписал все его сочинения, и читал, и читаю (прочел и Канта). И, верно, ни один студент в свой курс не учился так много и столь много не узнал, как я в нынешнее лето. Не знаю, переменю ли я когда мнение, но теперь я уверен,

⁴⁶ Так в СССР именовался национал-социализм, чтобы никоим образом не бросить тень на социализм.

что Шопенгауэр - гениальнейший из людей. Вы говорите, что он так себе, кое-что писал о философских предметах. Как кое-что? Это весь мир в невероятно-ясном и красивом отражении. Я начал переводить его. Не возьметесь ли и вы за перевод его? Мы бы издали его вместе. Читая его, мне непостижимо, каким образом может оставаться его имя неизвестным? Объяснение только одно - то самое, которое он так часто повторяет, - "что кроме идиотов на свете почти никого нет"».

Столь причудливыми путями распространилась философия ненасилия в мире:

- идеи мудрецов Древней Индии были восприняты немцем А. Шопенгауэром, адаптированы им к восприятию европейца и соединены с достижениями западной философии и науки;
- затем труды А.Шопенгауэра прочитал великий русский писатель Лев Николаевич Толстой, который соединил воспринятый через А.Шопенгауэра буддизм со своей авторской интерпретацией христианства;
- произведения Л.Н. Толстого прочел в Южной Африке (!) индеец (!) М.К. Ганди, чтобы превратить философию ненасилия не только в практическую этику, но и в политическую стратегию освобождения своей страны от британского владычества.

Из всех представителей философии ненасилия А.Шопенгауэр был, пожалуй, наиболее «философским» философом, то есть развивал именно такую философию, которую в России, вслед за Германией, на протяжении двух последних столетий считают *настоящей философией* - систематическую, соединяющую в себе раздел о мироустройстве, раздел о теории познания, раздел о человеке и обществе, а также этику и эстетику. (Правда, книги с изложением этой сложнейшей метафизики никакого успеха у публики не имели и не продавались, а известность А.Шопенгауэр получил только на закате жизни, когда стал писать в афористическом стиле.) Детально разработанное философское учение А.Шопенгауэра представляет наибольший интерес именно для философов-профессионалов, поскольку в нем - в отличие от концепций других представителей

философии ненасилия - есть множество сложных мыслей, изысканных аргументов и тонких замечаний, способных доставить истинное наслаждение знатоку. Практика- конфликтолога все это, скорее, насторожит и отпугнет: он с полным на то основанием скажет, что столь обширное и затейливое учение А.Шопенгауэр смог создать именно потому, что вел жизнь затворника, не вовлекаясь в суетные дела мира и не пытаясь реализовать в нем какие-то свои утопии. А это означает, что у него немногому можно научиться для практической деятельности. Тем не менее, некоторые основные мотивы философии ненасилия А.Шопенгауэра мы просто обязаны рассмотреть - по двум причинам. Во-первых, идеи немецкого мыслителя нашли отклик в концепции непротивления злу насилеием Л.Н.Толстого, натолкнув его на принципиально важные размышления. Не было бы А.Шопенгауэра - не было бы и Л.Н.Толстого как представителя философии ненасилия, а, стало быть, не было бы и М.К.Ганди, М.Л.Кинга и многих других практиков. Во-вторых, мы постараемся проследить связь отвлеченных философских идей А.Шопенгауэра с практикой его собственной жизни, чтобы извлечь из этого ценный для конфликтолога урок.

2. Истоки философии ненасилия А.Шопенгауэра

Историки философии обычно выделяют несколько истоков, определяющих характер того или иного философского учения: социально-политические, культурно-философские и психологические. Чтобы получить не примитивно-плоскую, а объемную картину философии какого-либо мыслителя, ни в коем случае нельзя сводить все источники философии только к одному из трех названных типов. Если мы, к примеру, будем принимать во внимание только лишь социально-политические источники, то есть полагать, что философское учение всецело было откликом «на злобу дня», ответом на сиюминутные проблемы жизни общества, то у нас в итоге получится вульгарный социологизм. Мы - совершенно в духе советской идеологии и пропаганды - превратим каждого философа всего лишь в глашатая той или иной партии или социальной группы. Самое странное при этом будет заключаться в том, что придется признать: сам этот философ

отнюдь не сознавал, что выражает чьи-то социально-политические интересы и, стало быть, делал это бессознательно. В.Вл. Харитонов остроумно назвал такие вульгарно-социологизаторские упражнения «классовым психоанализом»: к примеру, в результате их выяснялось, что И. Кант, сам не сознавая того, выражал интересы нарождающейся германской буржуазии...

Точно также неверно было бы сводить все истоки учения только лишь к культурно-философским факторам: считать, что философ живет вне пространства и времени, думая только о вечном в своей башне из слоновой кости. При таком взгляде на вещи мы совершенно упустим из виду влияние современного мыслителю общества на его учение, а также влияние его собственной биографии, отражение прожитой им жизни в философии.

Тогда окажется, что дело сведется только к «филиации идей», т.е. к мистическому представлению о том, что одни идеи порождают другие. Люди выступают в этом процессе как нечто случайное и необязательное. Они походят на каких-то пчел, вся функция которых заключается в том, чтобы перенести пыльцу с одного цветка-идеи на другой. В результате оказывается, что культура - подобно ступе с бабою Ягой в пушкинской сказке - идет-бредет сама собой, пользуясь людьми в каких-то своих целях.

Наконец, было бы неверно и сводить все корни учения только к психологическим, то есть выводить особенности философии того или иного мыслителя только из его характера, сформировавшегося под влиянием родителей, учителей, то есть человеческой среды, окружавшей его с детства. При таком подходе мы можем превратить философию в нечто, предельно субъективное. Нам придется признать, что философия у каждого своя, и тогда мы никогда не сможем понять, почему порой та или иная философия овладевает умами миллионов людей, распространяясь подобно пожару, почему она утверждается в самых различных странах и обретает там массу приверженцев, способных даже умереть ради нее.

Именно такая судьба была уготована философии ненасилия.

Однако социально-политические и культурно-философские истоки философии ненасилия описаны в нашей литературе гораздо лучше и подробнее,

чем психологические ее истоки. Между тем, именно знание психологии и умение практически применять это знание и составляет главное достоинство конфликтолога. Поэтому мы остановимся на психологических истоках учения А. Шопенгауэра более подробно, чем на остальных.

Социально-политическая атмосфера в Европе и в Германии, в частности, свидетельствовала о разочаровании в просветительстве и революциях, им спровоцированных. Великая Французская революция 1789-1794 года, революции 1830 и 1848 годов не принесли за собой Царства Разума, зато принесли террор, кровавые междоусобицы и войны. А.Шопенгауэр охарактеризовал революцию 1848 года как «бунт». По своим убеждениям А.Шопенгауэр был либералом, поклонником английской конституции. Но, как и всякий либерал, переживший крушение своих надежд на торжество либерализма в своей собственной стране, он превратился в едкого критика всех и всяческих просветительских затей. Само утверждение, что всем миром правит Воля, которая сама не ведает, чего хочет, представляет собой достаточно ироничную альтернативу просветительским представлениям о прогрессе разума в мире. Поскольку просветители не дали того, чего обещали - царства Разума на Земле - иррационалистические, скептические и иронические настроения широко распространились в Европе. Таким образом, дух учения Шопенгауэра оказался созвучным духу, господствовавшему в Европе середины XIX века.

Едва ли стоит, однако, выводить специфику философии А.Шопенгауэра непосредственно из социально-политических коллизий, пережитых в конце XVIII-первой половине XIX столетия. Он отнюдь не был - в отличие от Дж. Локка - политически ангажированным философом. А.Шопенгауэр вел уединенную жизнь, не принадлежал ни к какой партии, а к политике относился саркастически. Истоки его философии были - прежде всего, и главным образом - психологическими или, если можно так выразиться, автобиографическими. Индивидуальные особенности характера человека по имени Артур Шопенгауэр сформировался все более, и более ясно вырисовывались в ходе его конфронтации с окружающим миром (а это была именно конфронтация!), и в конечном итоге нашли свое выражение в его

философском учении. Это последнее было построено по индивидуальному проекту, но - как это обычно случается - из камней, вынутых из философских построек предшественников.

Тем не менее, содержание философского учения А.Шопенгауэра определялось вовсе не прочитанным у других философов. Он выбирал из их сочинений только то, что совпадало с его собственными мыслями, выражающими его жизненную философию. Таким образом, вникать в суть его философии ненасилия нужно именно с психологических истоков.

Представляется, что главной целью, которую преследовал А. Шопенгауэр при создании собственной философии, было - как это бывает у каждого философа антропологической, т.е. антисциентистской ориентации - объяснение и оправдание самого себя, изображение себя личностью, достойной всяческого уважения и одновременное представление собственных пороков как общечеловеческих черт.

Психологические истоки учения А.Шопенгауэра состояли в том, что он неоднократно переживал такие состояния, в которых его собственная воля впадала в буйство и совершенно выходила из повиновения разуму. (Нет ничего удивительного, что философ чаще всего судит о природе человека по своим собственным состояниям и поступкам. Ни один человек в мире никогда не признает себя *ненормальным*, скорее, он будет срисовывать с себя самого норму для всего человечества.)

Биографы А.Шопенгауэра отмечают, что его отец, Генрих Флорис Шопенгауэр, был подвержен вспышкам буйного гнева. Сошлемся на два свидетельства.

Выдающийся отечественный историк философии, А.А.Чанышев, пишет: «Он (*Г.Ф.Шопенгауэр - А.П.*) слыл человеком немного неуравновешенным, так как порой был подвержен вспышкам гнева и приступам депрессии, что, впрочем, не умаляло в глазах тех, кто имел с ним дело, главных свойств его личности:

доброты, ярко выраженного чувства собственного достоинства, независимости суждений, открытости, неподкупной честности, свободолюбия»⁴⁷.

Биограф А.Шопенгауэра (и не только его!) Куно Фишер подчеркивает, что такую вспыльчивость, да еще и не проходящую в одночасье, философ мог унаследовать не только от отца, но и от деда по матери, ратсгера Трозингера, который тоже был подвержен вспышкам буйного гнева. Примечательно, что такое буйство, не поддающееся никакому разумному обузданию, К.Фишер именует *волей*, то есть главной силой, которая, по мнению А.Шопенгауэра, имеет космический характер и движет всем миром:

«Одну общую черту имел Генрих Флорис со своим тестем: пылкую необузданную волю. Рассказывают, что ратсгер Трозингер совершал иногда такие порывы неукротимой вспыльчивости, что все бежали от него в ужасе.»⁴⁸

Соединение наследства отца и деда создало в А.Шопенгауэре гремучую смесь: во время вспышек бешенства он переставал осознавать себя и, казалось бы, сам удивлялся себе, описывая впоследствии свои поступки.

Психологу многое объяснит письменный ответ А.Шопенгауэра на жалобу в суд швеи Каролины Маркет, с которой у него вышел конфликт во время его недолгого профессорства. (В августе 1821 года эта швея привлекла автора “Мира как воли и представления” к суду за оскорбление словом и действием.)

«Возводимое на меня обвинение представляет чудовищное сплетение лжи с истиною... Я месяцев шестнадцать занимаю у вдовы Беккер меблированную квартиру, состоящую из кабинета и спальни; к спальне примыкает маленькая каморка, которою я сначала пользовался, но потом, за ненадобностью, уступил хозяйке. Последние пять месяцев каморку эту занимала теперешняя моя обвинительница. Передняя же при квартире всегда состояла исключительно в пользовании моем и другого жильца, и кроме нас двоих и наших случайных гостей в переднюю никому не следовало показываться... Но недели за две до двенадцатого августа я, вернувшись домой, застал в передней трех незнакомок; по

⁴⁷ Чанышев А.А. Учение А.Шопенгауэра о мире, человеке и основе морали// Шопенгауэр А. Собрание сочинений: В 6 т. М.: ТЕРРА-Книжный клуб; Республика, 1999-2001. Т.1. С.452.

⁴⁸ Фишер К. Артур Шопенгауэр.СПб.: Издательство «Лань», 1999. С.16

многим причинам это мне не понравилось и я, позвав хозяйку, спросил ее, позволила ли она госпоже Маркет сидеть в моей передней? Она ответила мне, что нет, что Маркет вообще из своей каморки в другие комнаты не заходит и что вообще Маркет в моей передней нечего делать... Двенадцатого августа, придя домой, я опять застал в передней трех женщин. Узнав, что хозяйки нет дома, я сам приказал им выйти вон. Две из них повиновались беспрекословно, обвинительница же этого не сделала, заявив, что она - приличная особа. Подтвердив госпоже Маркет приказание удалиться, я вошел в свои комнаты. Пробыв там некоторое время, я, собираясь снова выходить из дому, опять вышел в переднюю со шляпой на голове и с палкой в руке. Увидев, что госпожа Маркет все еще находится в передней, я повторил ей приглашение удалиться; но она упорно желала оставаться в передней; тогда я пригрозил вышвырнуть ее вон, а так как она стояла на своем, то я и на самом деле вышвырнул ее за дверь. Она подняла крик, грозила мне судом и требовала свои вещи, которые я ей выбросил; но тут, под тем предлогом, что в передней осталась какая-то незамеченная мною тряпка ее, она снова вторглась в мои комнаты; я опять ее вытолкнул, хотя она этому противилась изо всех сил и громко кричала, желая привлечь жильцов. Когда я ее вторично выпроваживал, она упала, по всей вероятности, умышленно; но уверения ее, будто я сорвал с нее чепец и топтал его ногами - чистейшая ложь: подобная дикая расправа не вяжется ни с моим характером, ни с моим общественным положением и воспитанием; удалив Маркет за дверь, я ее больше не трогал, а только послал ей вдогонку крепкое слово. В этом, я конечно, провинился и подлежу за то наказанию; во всем же остальном я пользовался лишь неоспоримым правом охраны моего жилища от нахальных посягательств. Если у нее очутились ссадины и синяки, то я позволяю себе усомниться в том, чтобы они были получены при данном столкновении; но даже и в последнем случае она должна винить сама себя: таким незначительным повреждениям рискует подвергнуться всякий, кто держит в осаде чужие двери...»⁴⁹.

⁴⁹ Там же.

В первой инстанции дело выиграл Шопенгауэр. Но оно тянулось еще пять лет, кончившись тем, что Шопенгауэр должен был выплачивать Маркет пожизненную пенсию по 60 талеров в год, поскольку было признано, что при падении с лестницы она сломала руку и лишилась трудоспособности. Это продолжалось двадцать лет. В 1846 году философ получил свидетельство о смерти, на котором начертал по латыни “Obit anus, abit onus” (“Отошла старуха, свалилось бремя”).

Внутренняя агрессия, которая в изобилии существовала в А.Шопенгауэре, требовала обуздания. *Убить могущественную волю в себе* - такой была его личная, психологическая, а вовсе не только метафизическая задача. Обратной стороной существования этой внутренней агрессии был страх перед окружающими. По расхожим наивным представлениям, агрессивный и жестокий человек не боится других: чего же ему бояться, ведь он сможет атаковать и победить их без труда? На деле все обстоит иначе. Представление о человеке вообще каждый составляет, наблюдая за самим собой - ведь это не просто самый доступный, но и излюбленный предмет наблюдения. Природа человека вообще срисовывается с автопортрета. Но если я агрессивен до такой степени, что гнев способен заставить меня забыть себя, то сущность человека вообще проникнута агрессией. И, значит, любой из людей, даже самый кроткий с виду, таит в себе опасность. Биограф А.Шопенгауэра К.Фишер писал:

«Он видел себя окруженным со всех сторон подстерегающими его опасностями; серьезнейшую опасность видел он в людях; отсюда его непреодолимая боязнь людей, служившая постоянным источником страха, враждебности к людям, подозрительности и недоверчивости, и чувства эти не только не ослабли со временем, но, напротив, вследствие живости его фантазии разрослись безгранично»⁵⁰.

Нет ничего удивительного в том, что А.Шопенгауэр попытался «реабилитировать» свои состояния, в которых проявлял агрессию и насилие. Он приписал такую агрессивность не только всем людям, но и всем живым

⁵⁰ Фишер К. Артур Шопенгауэр. СПб.: Издательство «Лань», 1999. С. 22.

существам. Так и появился тезис о Воле - мощном начале, которое можно было бы без особой натяжки именовать Энергией Жизни. Эта Воля не подлежит контролю разума. Наоборот, разум служит ей, изобретая все новые и новые средства борьбы за жизнь.

Воля, свободная от контроля разума, бессмысленна. Она способна в одночасье разрушить все то, что создавала, и тут же начать снова. Собственно говоря, она и не действует иначе - только круговорот, только прибой, в котором волны накатываются и откатываются. Никакого развития, никакого смысла, только вечное чередование рождений и смертей.

А.Шопенгауэр еще в молодые годы познакомился в кружке, который собирался в доме его матери, с И.В.Гете. Этот великий поэт, естествоиспытатель, философ и министр оказал на него огромное влияние. Пантеизм раннего Гете отличался от буддистского учения о сансаре, «колесе бытия» лишь общим настроением: Гете созерцал круговращение жизни с радостью и удовольствием, тогда как буддисты - с состраданием. Тем не менее, интерес к буддизму у Шопенгауэра явно был подготовлен пантеизмом Гете.

Фрагмент «Природа», созданный И.В.Гете в молодости, как никогда хорошо демонстрирует бессмысленность всяческой борьбы и всяческого насилия в мире:

«Природа! Мы окружены и объаты ею, не будучи в состоянии ни выйти из нее, ни проникнуть в нее глубже. Не спрашивая и не предупреждая, она вовлекает нас в круговерть своего танца и несется вместе с нами, пока мы не выбьемся из сил и не выпадем из ее рук.

Она создает вечно новые образы; то, что есть ныне, не бывало еще никогда, то, что было, никогда не вернется. Все ново, и все же всегда-старо.

Мы живем среди нее и - чужие ей. Она беспрестанно говорит с нами и - не выдает своих тайн. Мы постоянно воздействуем на нее и все же не имеем над ней ни малейшей власти.

Она, кажется, готова на все ради того, чтобы произвести на свет индивидуальность - и ни в грош не ставит индивида. Она постоянно строит и постоянно разрушает, и мастерские ее недоступны.

Она живет исключительно в своих детях, но их мать - где же она? Она уникальная искусница: из наипростейших материалов - величайшие контрасты; без малейшего видимого напряжения - к величайшему совершенству, к точнейшей определенности, всегда облеченной во что-то пластичное, чуждое резкости. Каждое из творений ее имеет собственную сущность, каждое из явлений ее - наиотдельнейшее понятие, и, тем не менее, все это составляет одно.

Она разыгрывает спектакль; видит ли она его сама, мы не знаем, и все же она играет его для нас, стоящих где-то в уголке.

В ней - вечная жизнь, становление и движение, и все же она не продвигается вперед. Она вечно преобразуется, и ни на миг нет в ней покоя. Она и понятия не имеет о постоянстве и неизменности, а покой она удостоила своего проклятия. Она - крепка и незыблема. Поступь ее размеренна, исключения ее - редки, законы ее не подвержены изменениям.

Она мыслит и чувствует постоянно, но не как человек, а как Природа. Она таит некий собственный всеохватный смысл, усмотреть которого в ней не может никто.

Все люди - в ней, и она - во всех людях. Со всеми она ведет дружескую игру и радуется тем больше, чем больше они у нее выигрывают. Со многими она играет столь неявно, что игра уже подходит к концу, а они все не замечают этого.

И самое неестественное - это тоже Природа. Тот, кто не видит ее везде и всюду, не видит ее по-настоящему нигде.

Она любит сама себя и вечно не сводит с себя бесчисленных глаз, вечно прикована к себе множеством сердец. Она поделилась в себе, чтобы доставлять себе самой наслаждение. Она постоянно возвращает все новых любителей наслаждений, чтобы неутолимо передавать себя все дальше и дальше.

Она радуется иллюзии. Того, кто разрушает иллюзию в себе и в других, она карает, как самый жестокий тиран. Того, кто доверчиво принимает ее, она прижимает к своему сердцу, словно ребенка.

Детям ее несть числа. Ни с одним из них, где бы он ни был, она не бывает скаредна, но у нее есть любимцы, которым она дает поистине расточительно и ради которых готова на многие жертвы. Величие - вот условие для ее покровительства и защиты.

Она внезапно вызывает свои творения из небытия и не сообщает им, откуда они явились и куда направляются. Их дело - идти. Путь ведом ей.

Пружин, приводящих в движение все, у нее не так много, но они не знают сносу, они всегда действенны, всегда разнообразны.

Ее спектакль всегда - премьера, потому что она создает все новых зрителей для него. Жизнь - прекраснейшее ее изобретение, а смерть - просто уловка, на которую она пускается, чтобы иметь много жизни.

Она укутывает человека в глупость, и постоянно побуждает стремиться к свету. Она делает его приземленным и тяжеловесным, но снова и снова тормозит и встряхивает его.

Она дарует потребности, потому что любит движение. Чудо, что она добивается всего этого движения, используя столь немногие средства. Каждая потребность - во благо. Быстро удовлетворяется, быстро вырастает снова. Если она дает одной потребностью больше, то это - новый источник радости и наслаждения. Но она быстро восстанавливает равновесие. Каждое из мгновений она заставляет тянуться предельно долго, и в любое из них она - уже у цели.

Она - сама суета и пустое кокетство, но - только не для нас, для которых она поставила себя превыше всего.

Каждому ребенку она позволяет ломать голову над своими загадками, каждому глупцу - выносить суждения о ней, тысячам - тупо проходить мимо и не видеть ровным счетом ничего - и радуется в каждом, и каждого заставляет заплатить ей сполна.

Ее законам повинуются даже тогда, когда стремятся воспротивиться им, и действуют заодно с ней даже тогда, когда намерены действовать вопреки ей.

Все, что она дает, она превращает в благо, ведь она делает это поистине необходимым и незаменимым. Она не стремится вызвать страстное стремление к себе; она желает не вызвать пресыщения.

У нее нет ни языка, ни дара речи, но она творит языки и сердца, которыми она говорит и чувствует.

Венец ее - это любовь. Только благодаря любви можно стать ближе к ней. Она создает бездны и пропасти меж всеми существами, и все они страстно желают слиться друг с другом. Она разделила все, чтобы соединять все. Она полагает, что после нескольких глотков из кубка любви отнюдь не повредит потрудиться ради жизни.

Она - это все. Она вознаграждает себя сама и наказывает себя сама, сама радуется себе и сама мучает. Она сурова и мягка, ласкова и пугающа, бессильна и всемогуща. Все и всегда суще в ней. Она не ведает прошлого и будущего. Настоящее - вот ее вечность. Она добра и благосклонна. Я пою хвалу ей со всеми ее творениями. Она мудра и тиха. У нее нельзя вырвать силой никакого объяснения, невозможно вынудить ее сделать какой-то подарок - если только она не даст их добровольно. Она хитрит, но - ради благой цели, и будет лучше всего не обращать внимания на ее хитрости.

Она - цельна и все же всегда остается незавершенной. Так, как она действует, она может действовать всегда.

Каждому она является в особом обличье. Она скрывается за тысячью имен и понятий, и она всегда - одна и та же.

Она ввела меня в игру, она и выведет меня из нее. Я вверяю себя ей. Она может располагать мною. Она не станет ненавидеть свое собственное творение. Это не я вел речь о ней. Нет, все, что истинно, и все, что ложно, сказала она сама. Все - ее вина, все - ее заслуга.»⁵¹

Критическое отношение к окружающей социальной действительности А.Шопенгауэр унаследовал от предков, в особенности – от отца. Это отношение определялось тем, что на протяжении многих поколений его предки были

⁵¹ [Die Natur]. Fragment. // Goethes Werke in zwölf Baenden. Berlin und Weimar.1981. Bd.12. S.10-13.

знатными гражданами вольного ганзейского города Данцига. Они занимались торговлей и жили по иным, предпринимательским законам, чем вся окружающая Германия, раздробленная на три с лишним сотни мелких феодальных княжеств. Политика соседних, немецких феодальных владык, равно как и войны с другими странами непрерывно угрожали торговым делам Шопенгауэров, подрывали их социальный статус.

Прадед по отцовской линии, Андрей Шопенгауэр, будучи одним из самых зажиточных и уважаемых граждан этого города, имел честь принимать у себя в доме Петра 1 и его супругу Екатерину во время их путешествия по Германии. Отец философа, Генрих-Флорис Шопенгауэр, унаследовал большую часть семейного состояния и значительно увеличил его. По убеждениям своим он был сторонником английской конституционной монархии, обеспечивающей быстрое развитие рыночной экономики. Одно время он всерьез подумывал о переселении в Англию. Хотя этого не произошло, Генрих-Флорис устроил свой дом на английский манер, сам прочитывал ежедневно “Таймс” от первой до последней страницы и приучил к этому с самого раннего детства Артура. Философ оставался верен этой привычке всю жизнь. Имя сына - Артур - отец специально выбрал так, чтобы оно не было исключительно немецким, а произносилось совершенно одинаково и на немецком, и на английском, и на французских языках.

Когда в 1793 году Данциг был присоединен к Пруссии, отец Артура демонстративно ликвидировал в течение суток все свои торговые дела в городе - естественно, понеся финансовые потери из-за срочности - и поселился в ганзейскую же республику Гамбург, сохранившую независимость. Генрих-Флорис Шопенгауэр был очень образованным человеком и ценителем всей европейской культуры. Он часто ездил по делам в Англию, во Францию и хорошо познакомился с литературой этих стран. Его любимым писателем был Вольтер⁵².

А. Шопенгауэр унаследовал от отца не только политические симпатии, но и внешность, а также черты характера. Он тоже был среднего роста, коренастый, широколицый, по натуре - вспыльчивый и упрямый. Один из безудержных

⁵² См. Перцев. А.В. Что действительно говорил А.Шопенгауэр?// Рифейский сократический пандемониум: историко-философский альманах. Екатеринбург: Изд-во Урал.ун-та, 1999.

приступов гнева – такой же, какие случались у отца – привел А.Шопенгауэра к тому, что он нанес серьезные телесные повреждения швее К.Маркет, утратившей в результате этого трудоспособность, и вынужден был платить ей пожизненную пенсию. Весной 1805 года отец А. Шопенгауэра погиб при загадочных обстоятельствах: упал из окна чердака в канал и утонул. В городе эта смерть вызвала много пересудов. Одни считали это самоубийством, вызванным раздражительностью старика, которая развилась в последние годы из-за прогрессирующей глухоты. Другие вспоминали о том, что в роду Шопенгауэров были довольно часты случаи безумия, что мать и старший брат покойного сошли с ума, и намекали, что тот бросился в воду тоже в припадке сумасшествия. Третьи говорили о несчастном случае.

Есть все основания полагать, что вспышки гнева у А.Шопенгауэра, во время которых он совершенно утрачивал способность разумно относиться к действительности, и заставили его выразить свое мироощущение в концепции о буйной и неудержимой Воле, проявляющейся в человеке. Однако вспышки эти были редки. Большую часть времени философ пребывал в мрачном расположении духа, язвительно вышучивая все, что он видел вокруг. В одном из писем мать будущего философа писала ему:

“Для моего счастья необходимо знать, что ты счастлив; но мы можем оба быть счастливыми, и живя врозь. Я не раз говорила тебе, что с тобой очень трудно жить, и чем больше я в тебя всматриваюсь, тем эта трудность становится для меня очевиднее. Не скрою от тебя того, что пока ты останешься таким, каким ты есть, я готова решиться скорее на всякую иную жертву, чем на эту. Я не отрицаю твоих хороших качеств; меня отдалают от тебя не твои внутренние качества, а твои внешние манеры, твои привычки, взгляды и суждения; словом, я не могу сойтись с тобою ни в чем, что касается внешнего мира. На меня производят также поистине подавляющее действие твое вечное недовольство, твои вечные жалобы на то, что неизбежно, твой мрачный вид, твои странные суждения, высказываемые тобою точно изречения оракула; все это гнетет меня, но нимало не убеждает. Твои

бесконечные споры, твои вечные жалобы на глупость мира и на ничтожество человека мешают мне спать по ночам и давят меня точно кошмар”.

Мрачный и язвительный нрав юноши во многом усугубился благодаря тому, что отец упорно готовил его к занятиям коммерцией, к продолжению семейного бизнеса. Девятилетним мальчиком отец увез его во Францию, в Гавр и оставил на два года в семье хорошего знакомого. Артур вместе с его сыном обучался у лучших учителей города. Генрих-Флорис сделал это специально для того, чтобы сын “офранцузился” - изучил язык и перенял некоторую легкость французского характера: отец остро ненавидел немецкого филистера с его постоянной серьезностью. По возвращении на родину Артур обнаружил, что почти забыл немецкий язык.

После этого, в одиннадцать лет, будущий философ был отдан в частную гимназию Рунге, где обучались сыновья самых знатных граждан, а программа была составлена так, чтобы готовить к занятиям коммерцией. Отец хотел сделать из старшего сына купца, а потому очень расстроился, обнаружив, что душа Артура не лежит к торговле. Артур просил отца отдать его в гимназию, где можно было бы заняться, как тогда выражались, отвлеченной наукой. Чтобы отвлечь его от этих мыслей, родители совершили с мальчиком новое путешествие - отправились в 1803 году в Бельгию, затем - в Англию, в которой прожили почти полгода. Здесь Артур был отдан в школу в Уимблдоне, неподалеку от Лондона, где, наряду с общеобразовательными предметами, осваивал игру на флейте, пение, рисование, верховую езду, фехтование и танцы. В письмах родителям их школы Артур жаловался на скуку и отсутствие развлечений. Они же советовали ему довольствоваться названной программой и изучать английский.

В январе 1805 года А. Шопенгауэр по желанию отца начал работать в торговой конторе и продолжал делать это после смерти отца, последовавшей через несколько месяцев, оставаясь в Гамбурге. Мать же его, которая была младше мужа-торговца на двадцать лет, после его смерти почувствовала, что может, наконец, вести тот образ жизни, к которому стремилась всю жизнь. Она бросила купеческий Гамбург и с восьмилетней дочерью отправилась в Ваймар,

считавшийся “резиденцией муз”. Обаяние и талант общения позволили ей в краткое время познакомиться и подружиться со всеми знаменитыми ваймарскими служителями муз. В ее доме, поставленном на широкую ногу, по два раза в неделю собирались Гете, Виланд, Гримм, братья Шлегели. Она даже добилась расположения ваймарского двора и пользовались дружбой герцога Карла-Августа и его супруги, герцогов Саксен-Кобургских, наследного принца Мекленбург-Шверинского. Несколько лет спустя она сама решилась выступить на литературном поприще - и получила широкую известность.

А.Шопенгауэр испытывал к матери и ее образу жизни острую неприязнь. И много позже, когда он уже начал печатать свои философские произведения, его бесило то, что в издательских кругах о нем говорили как о «сыне писательницы Анны-Генриетты Шопенгауэр». А.Шопенгауэр после отъезда матери продолжал ненавистную ему работу в торговой конторе, хотя и почитывал тайно, обложившись конторскими гротесками, книгу Галля о френологии или что-нибудь подобное. Но однажды Фернов, друг семьи Шопенгауэров, живший в Ваймаре, показал матери Артура его письмо, где тот жаловался на свои мучения. Мать позволила ему бросить коммерцию и поступать в университет.

Занявшись философией, А.Шопенгауэр отнюдь не изменил своему вспыльчивому и язвительному нраву. Он находился в постоянном конфликте с университетскими философами. Особую ненависть у него вызывал ректор Берлинского университета Гегель, с которым у него вышла стычка во время пробной лекции. С тех пор Шопенгауэр регулярно ставил свои лекции в те часы, когда Гегель читал свои. Это был вызов врагу: Шопенгауэр надеялся лишить Гегеля слушателей. Остальных университетских профессоров Шопенгауэр сравнивал со скорпионом, который впадает в панику, если неожиданно осветить его ночью в колбе, где нет песка, и он не может закопаться, спрятавшись; тогда скорпион жалит себя в голову и убивает себя. Шопенгауэр прямо говорил, что его философия – это свет, который заставит всех университетских профессоров покончить с собой от сознания собственного бессилия.

Неприятие современности во всех ее видах, хронический конфликт с окружающим миром мать Шопенгауэра, как мы помним, объясняла исключительно субъективными причинами, а именно складом его характера. Сам философ, естественно, не мог принять этой точки зрения. Ведь в этом случае он предстал бы просто сварливым, неуживчивым, вздорным субъектом. Мать предлагала ему перемениться и считала это вполне возможным. Но Шопенгауэр чувствовал, что ничего не может поделать с самим собой. У него оставался единственный выход: представить свой взгляд на мир единственно возможным для великого человека. Больше того, он изобразил свою позицию чуть ли не итогом всего развития космоса.

Именно для этого и было создано *учение о Воле*.

Воля у А.Шопенгауэра – это великое и всеобъемлющее космическое начало, которое правит всем миром, воплощаясь в нем. Представление о Воле явно было создано в противовес гегелевскому представлению о Разуме, который тоже выступает в роли космической силы. Но Разум у Гегеля творит природу и человеческую историю, шаг за шагом внося в них разумную гармонию, свободу в сочетании с осознанным порядком. Зачатки такой разумной организации Гегель находит уже в неорганической материи. Еще более разумно устроены живые существа. Человеческая история представляет собой череду последовательных воплощений разума, который достигает все больших и больших вершин. На древнем Востоке Разум воплощает себя в единственном человеке – правителе, в греко-римском мире - в слое мыслящих и ответственных людей, которые управляют обществом, тогда как все прочие выступают в роли их рабов. Наконец, в Европе, в западном мире Разум делает свободными всех.

А.Шопенгауэр гневно обрушивается на эти гегелевские представления. Излагать нечто подобное – о прогрессе разума в природе и истории - мог либо наивный, прекраснодушный оптимист, либо хитроумный обманщик-идеолог.

Миром правит не Разум, а Воля - космическая сила, реализующая себя повсюду, в природе и в истории человечества. Но, в отличие от Разума, Воля несет с собой постоянный непокой, противоборство, столкновение, постоянное

разрушение гармонии и равновесия. Она и выступает как та великая борьба и война (агон), который Гераклит называл отцом всего и всему причиной.

О какой же разумности в природе можно вести речь, если живые существа рождаются миллионами, но и гибнут миллионами же? Если все живое, созданное Волей, непрерывно пожирает друг друга? Ведь живое может питаться только живым. Борьба и гибель запрограммирована Жизнью заранее - иначе зачем бы столько семян дереву, столько икринок - рыбе, столько детенышей животному?

Жизнь в органической природе - лишь наиболее яркий и последовательно проявленный вид Воли, где она наиболее полно выявляет себя - в стремлении завоевать как можно больше пищи, воды, света, оставить наибольшее потомство, восторжествовать над себе подобными ради всего этого, а потом - стать удобрением для будущей жизни.

Но то же самое мы увидим, если присмотримся, и в механике, где большое небесное тело властно влечет к себе маленькое (отчаянно сопротивляющееся!), чтобы, уронив его на себя, обрести еще большую массу и силу тяготения. То же мы увидим и в химии, где более сильный элемент вышибает из соединения более слабый и встает на его место.

Отчаянная, жестокая борьба – повсюду не только в природе, но и повсюду в истории. Только-только наметившуюся здесь гармонию разума взрывает дикая и неуправляемая сила, несущая с собой кровь и слезы. “Жизнь есть история, поведенная дурнем. В ней много слов и страсти, а смысла нет” (В.Шекспир, “Макбет”).

Все кровавые исторические трагедии, все катастрофы и стихийные бедствия, все самые ничтожные кухонные свары - это Воля в действии. Она непрерывно глохнет, терзает, мучает сама себя, ибо внутренне самопротиворечива и разорвана. Разные ее “части” объективируются в виде противоборствующих природных и социальных сил, и разные ее воплощения насмерть сражаются друг с другом, наглядно воплощаясь во вселенской борьбе всего со всем.

На мир можно смотреть по-разному. Можно наблюдать различные факты природной и социальной жизни, считая их единственной реальностью. Но тогда

невозможно будет постичь сути всего происходящего в мире. Если же смотреть на мир «от Воли», то все предстанет совершенно в ином свете. Единственно реальна только сама Воля. А все небесные тела, все физические частицы, все химические элементы, все растения, животные, люди – это лишь ее представления-воплощения, которые она создает, чтобы распалять себя. Это – временные иллюзии, возбуждающие силу желания в самой Воле. Воля создает смертельных врагов в природе и в обществе единственно затем, чтобы поддерживать себя «в тонусе», распалять стремление к противоборству в себе самой.

Пояснить это можно таким примером. Есть, к примеру, конкурирующие фирмы «БМВ», «Тойота», «Форд», производящие автомобили. Можно, разумеется, рассматривать их как реальность, описывать их предприятия, их взаимодействие с банками, их систему сбыта и т.п. Но это будет поверхностный взгляд. По Шопенгауэру, необходимо смотреть на все иначе, зреть в корень. Автомобильный бизнес – это лишь одно из направлений, в котором действует Воля. Она творит фирмы «БМВ», «Тойота», «Форд» и другие, чтобы они сражались друг с другом, а в результате развивался бы автомобильный бизнес как таковой. Одни фирмы разоряются, другие возникают, а автомобильный бизнес остается, выступая как вечная ценность. То же самое происходит в спорте – отдельные команды возникают во множестве, бросая вызов друг другу, сражаются, напрягая все силы, проигрывают и выигрывают, распадаются и уходят в небытие – и все только ради того, чтобы жил Спорт как таковой. С точки зрения Спорта все отдельные команды – лишь преходящие иллюзии. Так же обстоит дело с государствами на мировой арене. Они возникают, ведут борьбу, распаляют соседей своей экономикой и политикой, одерживают победы и терпят поражения, разваливаются и уходят в небытие – и все только ради того, чтобы существовала Мировая Политика. Только она – вечное, а отдельные государства на ее фоне – лишь нечто эфемерное, преходящее, иллюзорное. Но люди должны считать эти иллюзии реальностью, считать их своим знаменем, делом жизни – иначе они не будут сражаться друг с другом, кладя на алтарь этих идолов все свои силы, нервы, всю свою жизнь.

Если следовать приведенным описаниям, Воля не несет в себе ровно никакого смысла и не ставит перед собой никакой цели. Она – просто великая борьба ради самой борьбы. В чем, например, цель и смысл существования спорта? В том, чтобы победила какая-то команда? Так могут думать ее игроки, тренеры, менеджеры и спонсоры. Но на самом деле цель спорта – поддержание в человеке готовности к борьбе, которая именуется здоровьем. Если, к примеру, сегодня команды пришли в упадок и развалились, здоровье народа стремительно ухудшается. Надо срочно насоздавать новых. Борьба между ними будет бессмысленной: все кубки, медали, призовые места и т.п. сами по себе никакой ценности не имеют. Стоит ли, к примеру, целый год напрягать все силы и тратить миллионы долларов для того, чтобы в итоге завоевать кубок ценой в несколько тысяч долларов. По логике бизнесмена, такие траты бессмысленны - даже если учесть доходы от билетов на состязания, от рекламы, от продажи прав на телетрансляции матчей, спорт оказывается не самой выгодной формой бизнеса. Тем более бессмысленен спорт для интеллектуала.

Но в спорте есть иной, высший смысл. Великие спортсмены вызывают у миллионов молодых людей желание совершенствовать свое тело и развивать в себе боевой дух. Многие тысячи дворовых футбольных команд, возможно, дадут десяток-другой профессиональных футболистов, но зато они оздоровят миллионы людей, а главное – разовьют в них дух состязательности, честной борьбы, который затем будет привнесен ими в экономику, политику, культуру. В результате общество получит мощный импульс к развитию.

Здесь–то А.Шопенгауэр демонстрирует в своей философии явное противоречие. В нем ведут борьбу интеллектуал и носитель Воли. Шопенгауэру - интеллектуалу война ради войны, борьба ради борьбы кажется бессмысленной. Поэтому он затевает разговор о том, как можно освободиться от власти воли. Однако в Шопенгауэре есть и борец, готовый сражаться со всем миром в одиночку. А потому он все же видит в действиях Воли высший *жизненный* смысл. Этот *жизненный* смысл заключается в том, что Воля, порождая вселенскую борьбу

всего со всем, приходит ко все более и более высоким формам своей объективации – точно так же, как гегелевский Разум.

Воплощения Воли в неживой природе – это низшие ступени ее объективации. А.Шопенгауэр пишет: «Низшей степенью объективации воли являются всеобщие силы природы, которые отчасти обнаруживаются в каждой материи без исключения, как, например, тяжесть, непроницаемость, отчасти же делят между собой всю наличную материю вообще, так что одни из них господствуют над одной, другие над другой материей, именно оттого и получающей свои специфические отличия: таковы твердость, текучесть, упругость, электричество, магнетизм, химические свойства и всякого рода качества.»⁵³

Почему же эти формы объективации Воли – низшие? Потому что здесь совершенно отсутствует *индивидуальность*. Все физические частицы, все атомы одного и того же химического элемента ведут свою борьбу в мире совершенно идентично. Один атом железа захватывает и связывает кислород точно так же, как другой атом железа – так, что это можно выразить химической формулой, верной для всей вселенной.

Растения и животные проявляют несколько большую индивидуальность в своей борьбе за жизнь, но она, по Шопенгауэру, определяется еще не столько ими самими, сколько влиянием окружающей среды. Индивидуальность растений и животных еще не развита: «Зная физиологический характер рода, мы вполне знаем и то, что ожидать от индивида».⁵⁴ Но у высших животных черты индивидуальности уже начинают проявляться. Конечно, зная одну собаку, мы вполне можем судить о поведении всех других, однако некоторые индивидуальные различия в поведении уже имеют место, и тем больше, чем выше развитие животного.

Человек же представляет собой наивысшую степень объективации воли именно потому, что один представитель этого биологического рода совершенно не

⁵³ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Шопенгауэр А. Собр. Соч. В 6-ти т. М.: ТЕРРА-Книжный клуб; Республика, 1999-2001. Т.1. С.123.

⁵⁴ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. С. 124.

похож на другого: «... В человечестве каждый индивид требует отдельного исследования, и необычайно трудно с некоторой точностью предсказать его поступки, потому что вместе с разумом появляется и возможность притворства. Вероятно, с этим отличием человеческого рода от всех других связано то, что мозговые борозды и извилины, которые совершенно отсутствуют у птиц и еще очень слабы у грызунов, даже у высших животных гораздо симметричнее расположены по обеим сторонам и устойчивее повторяются у каждого индивида, чем у человека»⁵⁵.

Яркое доказательство того, что человек стоит на высшей ступени лестницы объективаций воли, Шопенгауэр видит в избирательности полового влечения у человека: «Далее, как на феномен такого собственного индивидуального характера, отличающего человека от всех животных, следует смотреть и на то, что у животных половое влечение ищет себе удовлетворения без заметного выбора, между тем как у человека этот выбор

- притом независимо от всякой рефлексии, инстинктивно – доходит до такой степени, что обращается в могучую страсть.»⁵⁶

Таким образом, великая борьба всего со всем, порождаемая Волей, не совсем бессмысленна. Возникает результат – великая индивидуальность, проявляемая в борьбе. (Это вполне соответствует нашему примеру: в футболе миллионы мальчишек из дворовых команд играют одинаково, зато великие футболисты обладают уникальным, неповторимым стилем ведения борьбы).

Но если достижение индивидуальности - это высшая цель, к которой стремится Воля, и эта цель столь велика, что она оправдывает колоссальные затраты сил, то и всю деятельность человечества тоже можно разделить на виды по тому же признаку: насколько в них может проявиться уникальность и неповторимость? Естественно, что те виды человеческой деятельности, в которых уникальность может проявиться в максимальной мере, можно будет считать высшими формами объективации Воли. И, наоборот: там, где люди ведут

⁵⁵ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. С. 124.

⁵⁶ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. С. 124.

борьбу за жизнь рутинно, единообразно, речь может идти только о низших ступенях ее объективации в человеческой жизни.

Здесь мы опять-таки видим биографические истоки философских идей Шопенгауэра. Его ненависть к бизнесу объяснялась именно тем, что в нем осуществляются именно рутинные, единообразные операции. Индивидуальность в бизнесе, уникально-неповторимый способ ведения дел не поощряется. Точно так же единообразна человеческая деятельность в сфере производства – как предпринимательская, так и исполнительская. А уж в сфере сельского хозяйства она не изменяется на протяжении веков.

Стало быть, деятельность людей в сфере экономики, их конкурентная борьба в этой сфере – *низшая* из форм проявления Воли в человеческой деятельности.

Несколько выше стоит деятельность людей в сфере политики. Здесь, правда, необходимо сразу же разграничить различные формы правления – по тому, в какой мере они позволяют проявиться индивидуальности. Для Шопенгауэра одинаково низкой ценностью обладают и рутинные, феодальные формы политики, и единообразный бунт, который представляют собой всякого рода революции. Чем больше толпа участвует в политике, тем более единообразно она действует. Можно было бы предположить, что Шопенгауэр признает более высоким проявлением Воли деятельность великих политиков, государственных деятелей, полководцев. Например – Наполеона, который был у всех на устах на протяжении всего XIX века – как человек, способный переломить ход истории.

Однако Шопенгауэр таких признаний не делает – возможно, потому, что Наполеоном восхищался заклятый враг Шопенгауэра Гегель, который однажды назвал великого француза воплощением Абсолютного Духа, увидев его триумфальный въезд в город.

Шопенгауэр оценивает Наполеона, этого гения военной и политической власти, негативно, ставя его в один ряд не только с великими бунтарями эпохи Французской революции, но даже и с мелкими людьми из толпы, которые руководствуются исключительно эгоистическими соображениями. Шопенгауэр унижает Бонапарта, отказывая ему в праве на величие – даже на право считаться

великим злодеем, каковым его считали реакционеры Европы. Шопенгауэр пишет, отвечая им:

«Бонапарт, в сущности говоря, не хуже других людей, чтобы не сказать – большинства. Он – самый обыкновенный эгоист, домогающийся своего благополучия за счет других. Что отличает его, это – лишь большая сила, чтобы удовлетворять требованиям воли, более значительный рассудок, разум, мужество; к тому же случай еще ему предоставил и благоприятное поле действий. Благодаря всему этому он достиг в своем эгоизме того, чего тысячи других людей хотели бы, но не могли достигнуть в эгоизме своем. Всякий захудалый плут, который с помощью мелких гадостей достигает для себя незначительной выгоды во вред другим, хотя бы столь же незначительный, – такой же дурной человек, как и Бонапарт.

Люди, мечтающие о возмездии после смерти, станут требовать, чтобы Бонапарт невыразимыми муками искупил все бесчисленные страдания, причиненные им. Но он не более заслуживает наказания, чем все те люди, которые при той же воле не имеют той же силы. Благодаря тому, что Бонапарту была дана эта редкая сила, он проявил всю злобность человеческой воли; а страдания его эпохи как неизбежная оборотная сторона этого делают явным то горе, которое неразрывно связано с той волею, чьим проявлением и служит весь этот мир в целом. Но именно в том и цель мира, чтобы познать, с каким несказанным горем связана воля к жизни, ибо воля к жизни и горе, в сущности, – одно и то же. Появление Бонапарта, следовательно, много приносит к этой цели. Не в том цель мира, чтобы быть пресно–скучною сказочною странною с молочными реками, а в том, чтобы мир был трагедией, в которой воля к жизни познала бы себя и обратилась. Бонапарт представляет собою лишь грандиозное зеркало человеческой воли к жизни. Различие между тем, кто причиняет страдания, и тем, кто претерпевает их, существует лишь в явлении. И тот и другой – единая воля к

жизни, тождественная с великими страданиями, через познание которой она может обратиться и прийти к концу».⁵⁷

Это важное высказывание мы привели столь подробно потому, что оно позволяет прояснить весьма сложную и противоречивую позицию Шопенгауэра. Мы уже отмечали, в чем состоит ее сложность и двойственность. С одной стороны, Шопенгауэр как бы оправдывает Волю и порождаемую ею жестокую конкурентную борьбу, поскольку признает, что эта борьба порождает высокие проявления индивидуальности. (Да и сам Шопенгауэр явно признает себя одним из таких проявлений). С другой стороны, ему, как философу и вообще как человеку мыслящему, явно претят кровопролития, грубое насилие и страдания людей, которые являются неизбежными последствиями борьбы всех со всеми.

Шопенгауэр хотел бы, чтобы порождение яркой индивидуальности не сопровождалось бы физическими страданиями. А потому он находит оригинальный выход – тот самый, с которым резко не согласился Ф.Ницше. Он заявляет, что Воля как космическая сила желает ... покончить с собой, «обратиться и прийти к концу». Как это следует понимать?

В экономике и политике, порой переходящей в военные действия, жизненная борьба, порождаемая Волей, происходят непосредственно: в результате этой борьбы страдают люди, вынужденные заниматься непосильным трудом, проливать кровь, испытывать тяжелые психические потрясения и даже гибнуть. Конечно, такая борьба приводит к появлению индивидуальностей, которых принято называть «великими людьми». Однако плата за их появление явно чрезмерна. Да и масштаб этих великих личностей не так уж велик. Даже Наполеон отличается от людей заурядных только количественно, но не качественно.

Поэтому Шопенгауэр объявляет высшей и последней формой проявления Воли *искусство, которое оказывается его великой романтической утопией.*

Во-первых, в искусстве достигается конечная цель Воли – достижение наивысшей степени индивидуальности человека. Конечно, существуют и в бизнесе

⁵⁷ Шопенгауэр А. Новые Paralipomena.// Собрание сочинений в 6-ти т. М.: ТЕРРА – Книжный клуб, Издательство «Республика», 1999-2001. Т. 6. С. 103.

великие дельцы, а в политике – великие политики. Но степень их индивидуальности не идет ни в какое сравнение с индивидуальностью великого художника. Ведь никто никогда не слышал о художниках в бизнесе и о художниках в политике: если бы такое словосочетание и использовалось бы, то, скорее, оно имело бы иронично-насмешливый смысл. Только в искусстве человек может проявить себя во всей уникальности и неповторимости. Стало быть, именно ради создания великого искусства вся космическая Воля, в конечном счете, и существует.

Во-вторых, искусство – это тоже великая борьба; ведь без великой борьбы, без состязательности ничего великого возникнуть не может. Однако эта борьба имеет символическую форму. Здесь тоже есть победы, триумфы и поражения. Но от них никто не страдает, по крайней мере – физически. Один художник может поразить и даже убить другого своим произведением, но, разумеется, только в фигуральном смысле. Искусство – это чистое и бескровное, честное состязание индивидуальностей, из которого должны быть исключены более низкие формы борьбы – экономические и политические (подкуп, нечестная реклама, интриги и т.п.) Таким образом, искусство – это последний подлинно рыцарский турнир современности.

В- третьих, искусство в наивысшей своей форме – в форме трагедии – выступает как форма самопостижения Воли и ее конец. Вспомним еще раз одно из процитированных выше суждений Шопенгауэра: «Не в том цель мира, чтобы быть пресно–скучною сказочною странюю с молочными реками, а в том, чтобы мир был трагедией, в которой воля к жизни познала бы себя и обратилась». Можно понять это суждение так. Мировая Воля стремится постичь себя – точно так же, как стремился к самопостижению Мировой Разум у Гегеля и обрел свое постижение в гегелевской философии. Так и шопенгауэровская Воля может постичь себя в трагедии: когда она увидит себя на сцене в виде великой и бессмысленной борьбы, в которой гибнут ее высшие достижения – великие индивидуальности. Как только Воля осознает, что она ведет борьбу с самою собой, и более того – что в этой борьбе гибнут великие герои, ярчайшие индивидуальности, к созданию которых

она стремилась на протяжении миллионов лет, так она «обратится» и смирится, прекратив эту бессмысленную борьбу. Она ужаснется самой себя и обретет великий покой.

В-четвертых, искусство трагедии, изображающее великую волю и героя, сражающегося с ней, как с судьбой, может иметь великое воспитательное значение. Театр должен воспитывать своих зрителей, учить их стремиться к возвышенному в своей собственной жизни, уподобляться великим героям, а не заурядным посредственностям. Впоследствии именно такой театр как воспитательное учреждение пытался создать поклонник А.Шопенгауэра Р.Вагнер.

Театральное сообщество в масштабах всей страны должно ... заменить государство. Эта странная мысль А.Шопенгауэра странна только на первый взгляд. Логика его рассуждений безупречна. У Канта и его последователей государство имеет единственную цель – воспитание людей, подкрепление морали своими санкциями; и это государство будет отмирать тем больше, чем больше человек высококультурный сам сможет руководить своей жизнью с помощью внутренних моральных регуляторов. Говоря короче, государство сменится тотальным господством морали в обществе. Моральному человеку не потребуются ни суды, ни армия, ни милиция.

А.Шопенгауэр продолжает эту мысль и говорит, что искусство сможет значительно лучше научить морали, чем скучные трактаты. Поэтому театр с постановками трагедий заменит и государство, и моральные проповеди:

«Хотя лжефилософы нашего времени и учат, что государство имеет целью споспешествование нравственной цели человека, но верно как раз обратное. Цель человека (параболическое выражение) не в том, чтобы поступать так или иначе, - ибо все *orega oregata*⁵⁸ (содеянные деяния (лат.)), сами по себе безразличны. Цель его в том, чтобы воля, которой каждый человек представляет собою совершенный образчик (или даже самую эту волю), обратилась, для чего необходимо, чтобы человек (союз познания и воления) познал эту волю, познал ужасную ее сторону, увидел себя, как в зеркале, в своих делах и во всей их скверне. Государство,

⁵⁸ содеянные деяния (лат.).

заботящееся только об общем благосостоянии, подавляет лишь проявления злой воли, но вовсе не самую волю, что было бы невозможно. Отсюда происходит то, что человек в высшей степени редко видит, как в зеркале, весь ужас своих поступков. Или же вы, действительно, верите в то, что Робеспьер, Бонапарт, султан Марокко, убийцы, колесование которых вы видите, были одни лишь дурными среди прочих? Разве вы не видите, что многие делали бы то же, что и они, если бы только могли?

Иные преступники умирают на эшафоте спокойнее, чем многие непроступники на руках у близких. Преступник познал свою волю и обратил ее. Непреступник не мог обратить волю, ибо никогда не мог познать ее. Государство ставит себе целью сказочную страну молочных рек с кисельными берегами, что как раз противоположно истинной цели жизни – познанию воли во всем ее ужасе»⁵⁹.

Как видим, Шопенгауэр не верит в перспективность политических путей переустройства общества, в эффективность государственной власти.

Не случайно он негативно относится к полосе европейских революций 1848 – 1849гг. Активные усилия человека по переустройству его судьбы противоречат основным принципам философии мыслителя. Он видит другие пути спасения человека от тягот жизни.

По Шопенгауэру концепция власти, воплощенной в Мировой Воле заключается в уходе от нее как пути освобождения от ее влияния. Один из этих путей – погружение в искусство. О нем мы не будем говорить подробно, так как это не имеет отношения, по крайней мере, прямого к теме нашей работы. Тем не менее, следует отметить, что наслаждение искусством, глубокое проникновение в него, философ рассматривает как отречение от противоречий и тягот жизни. Эстетическое наслаждение красотой в значительной мере состоит в том, что мы, приобщившись к чистому содержанию, на миг отрешаемся от всякого хотения, т.е. от всех желаний и забот, как бы освобождаемся от самих себя...и мы знаем что эти мгновения, когда свободные от бешеного порыва желаний мы как бы возносимся

⁵⁹Шопенгауэр А. Новые Paralipomena. С. 102.

над тяжелой атмосферой земли, эти мгновения самые блаженные из всех, какие только нам известны.

Характеризуя творчество Шопенгауэра, И.С.Нарский обращает внимание именно на эту трактовку роли искусства как ухода от влияния Мировой Воли: «Эстетическое переживание и созерцание делают своим содержанием по возможности непосредственно идеи красоты и возвышенного, приобщают тем самым человека к промежуточному между природой и Мировой Волей миру, который так же, как и сама Воля, находится вне времени и пространства»⁶⁰.

Чем в большей степени тот или иной вид искусства уходит от конкретики жизни, тем свободнее человек от императивных проявлений Мировой Воли, тем в меньшей степени его обуревают земные тяготы. Поэтому наивысшим из искусств Шопенгауэр считает музыку. Именно музыка, которая не связана с таким органом чувств как зрение (80% всех чувственных конкретных восприятий) с условностью ее образов в сравнении с живописью, скульптурой, архитектурой, отрывом от реальной жизни дает человеку «чистую свободу».

Известно, что Шопенгауэр, как впоследствии и Ницше, боготворил Бетховена, в его произведениях неоднократно упоминаются им имена крупнейших композиторов его времени, особенно Моцарта. «Музыка, следовательно, противоположность другим искусствам, вовсе не отпечаток идей, а отпечаток самой Воли, объективностью которой служат и идеи. Вот почему действие музыки настолько мощнее и глубже действия других искусств»⁶¹

Что же касается других видов искусства, то Шопенгауэр высоко оценивает лишь те произведения, которые подпадают под категорию возвышенного. В частности, его привлекают трагедии (Софокл, Еврипид, Корнель, Шекспир); архитектурные сооружения, подобные афинскому Парфенону и римскому Пантеону. «Очень многие трагедии приводят, в конце концов, своего страстно желающего героя к этому пункту совершенной резигнации, когда прекращаются, большей частью – сразу, и воля к жизни, и ее проявление»⁶²

⁶⁰ Нарский И.С. Предисловие. // В кн. Шопенгауэр. Избранные произведения . М., 1993. Стр.27

⁶¹ Шопенгауэр. Избр. произведения в 2-х т. М; 1998г.Т 2. С. 342

⁶² Там же. Т.1,С.. 511

И, возвращаясь к общей оценке роли искусства в преодолении власти жестокой Воли, приведем еще одну цитату из Шопенгауэра. Сравнивая искусство с наукой, он пишет: «В то время как наука, следуя за непрерывным и изменчивым потоком четверояких оснований и следствий, после каждой достигнутой цели, направляется все дальше и дальше, и никогда не может обрести конечной цели, полного удовлетворения, как нельзя в беге достигнуть того пункта, где облака касаются горизонта, - искусство, напротив всегда находится у цели. Ибо оно вырывает объект своего созерцания из мирового потока, ставит его изолированно перед собою: и это отдельное явление, которое в жизненном потоке было исчезающей малой частицей, делается для искусства представителем целого, эквивалентом бесконечно многого в пространстве и времени. Оттого искусство и останавливается на этой частности: оно задерживает колесо времени, отношения исчезают перед ним, только существенное, идея – вот его объект»⁶³

Но главный путь выхода от жестокой Воли и ее всеобщей властности заключается по Шопенгауэру в уходе от нее и тем самым сокращении ее поля действия. Речь идет не о самоубийстве, а о постепенном и планомерном отказе от желаний (резигнации). Зависимость от желаний уподобляет человека рабу. «...Каждое исполненное желание, отвоеванное у мира, все -таки подобно милостыне, которая на сегодня сокращает жизнь нищего для того, чтобы он завтра снова голодал. Напротив, резигнация подобна родовому поместью: оно освобождает владельца от всяких забот навсегда»⁶⁴

По всей вероятности, известное произведение О.Бальзака, было создано под влиянием мыслей Шопенгауэра. По крайней мере, «Шагреновая кожа» появилась в 1831 году, а «Мир как воля и представление» опубликовано в 1819 году. Основной сюжет бальзаковского произведения: каждое удовлетворенное желание героя сокращает жизнь и ведет к смерти, Зная об этом, он мучительно старается воздерживаться от этих желаний. Все это целиком в духе шопенгауэровской философии. Точно так же как и «Отец Сергей» Л.Н.Толстого, известного почитателя философа. Это произведение тоже было создано под влиянием

⁶³ Там же Т.2 стр.252

⁶⁴ Там же стр. 507

Шопенгауэра. Отец Сергей истязает и калечит себя, стремясь справиться с плотских искушением.

Именно в положении об уходе от активной жизни, от общества и его власти, от царства гнета и лжи, где человек несчастлив, где бедность калечит людей, равно как и богатство опустошает богачей, и содержится идея знаменитой шопенгауэровской резигнации.

Следовательно, по Шопенгауэру - именно в этом выход. «...Самое великое, самое важное и знаменательное явление, какое может только представить мир, - это не всемирный завоеватель, а победитель мира, т.е. не что иное, как тихая и незаметная жизнь человека, осененная таким познанием, вследствие которого он подавляет и отвергает все собой наполняющую, во всем живущую и стремящуюся волю к жизни, ту волю, чья свобода проявляется только здесь в нем одном, обращая его поступки в совершенную противоположность обычным».⁶⁵

Анализируя этот вопрос, Шопенгауэр обращается к древним индийским мифам, много цитирует Будду, приводит большое количество положений христианства. Уйти от жизни не легко. Шопенгауэр говорит о людях, которые пытаются уйти от тесной Воли и, стремясь освободиться от мирской суеты и привлекательности жизни, не выдерживают и не исполняют свои намерения. Он просто преклоняется перед людьми, которые в состоянии выполнить намеченное. Главным образом, он называет монахов, анахоретов (схимников).

Уход от мира А.Шопенгауэр не связывает с уходом к Богу. В идее резигнации нет ничего мистического. В этом одна из особенностей мировоззрения философа. Это не отрицательная и не положительная оценка, а лишь констатация факта. И философом мировой скорби мы называем Шопенгауэра не в связи с какими – либо его религиозными взглядами, а лишь потому, что он весьма пессимистически оценивает как настоящее, так и будущее общества, разделенного социально, бьющегося в тисках Мировой Воли.

Вопросы для самоконтроля.

⁶⁵ Там же Т.2 стр.507

1. Как связана философия А.Шопенгауэра с творчеством Л.Н.Толстого и учением М.К.Ганди?
2. Социально-политические, психологические (автобиографические) истоки учения А.Шопенгауэра?
3. Понятие Воли в учении Шопенгауэра?
4. Чем представления о «Природе» у И.В.Гете заинтересовали А.Шопенгауэра?
5. Представления А.Шопенгауэра о эффективности государственной власти и перспективности политических идей по переустройству мира?
6. Какова идея знаменитой Шопенгауэровской резигнации?

Лекция 5.

Л. Н. Толстой: непротivление злу насилieм

Едва ли есть в мире хотя бы один мало-мальски образованный человек, который не знал бы имени Л.Н.Толстого и не слышал бы о его учении про непротivление злу насилieм. Скорее, трудность изучения толстовства состоит сегодня в том, что о нем написано невероятно много⁶⁶; среди его комментаторов есть множество уважаемых людей, не сказать о мнении которых представляется проявлением невежливости и невежества. А после того, как будут перечислены все мнения всех великих, очень трудно будет пробиться через интерпретации к первоисточнику, к самому Толстому. Вполне понятно, что в одной лекции всех интерпретаций рассмотреть нельзя. Поэтому попытаемся сказать хотя бы о первоисточниках: о том, что думал сам гениальный российский писатель о непротivлении злу насилieм.

Тот, кто поставит перед собою такую задачу, столкнется, опять-таки, с трудностью другого рода. Дело в том, что работы, посвященные теме ненасилия, у Л.Н.Толстого весьма пространны. Они больше напоминают конспекты чужих книг, перемежаемые собственными мыслями. Именно такова, к примеру, та работа, которая произвела решающее влияние на М.К. Ганди, затмив для него все прочие книги - «Царство Божие внутри нас». Л.Н.Толстой, изгнанный за неуспеваемость со второго курса университета, не успел приобщиться к академическим правилам цитирования. Подобно нынешним

⁶⁶ Прекрасный обзор интерпретаций учения Л.Н.Толстого и, соответственно, попыток использовать авторитет его в своих целях дает Я.С. Лурье в опубликованной в Интернете работе «После Льва Толстого».

пользователям Интернета, он не придавал особого значения интеллектуальной собственности и немедленно начинал считать своей всякую понравившуюся ему мысль. Высказавший эту мысль, соответственно, тут же начинал казаться ему единомышленником и ближайшим другом). В этой особенности классика отечественной литературы легко можно убедиться, если прочесть такие строки из его «Исповеди»:

" ...Мы с Соломоном и Шопенгауэром поставили вопрос так верно и истинно, что другого ничего быть не может..."⁶⁷

"...Ведь не то, что мы с Соломоном и Шопенгауэром не убили себя, не это убедило меня в существовании веры..."⁶⁸

"...Мое положение с Шопенгауэром и Соломоном, несмотря на нашу мудрость, глупо..."⁶⁹

(Отметим, что речь идет не о каком-то знакомом Толстому Соломоне из современников, а о Соломоне библейском.)

Когда в работах Толстого дается отчет о прочитанных им книгах, конспективное их изложение, а то и пространные цитаты - в вольном пересказе (стоит ли близким друзьям чиниться между собой!), это, с одной стороны, очень удобно для историка философии. Сразу видно, откуда заимствована та или иная мысль, как Толстой оценивает того или иного философа или писателя. С другой же стороны, работы у Толстого получаются весьма пространными. Да и насчитывается их в полном собрании сочинений целых 90 томов. В них невозможно найти сжатого изложения той или иной части толстовского учения. (В данном случае, например, концепции непротивления злу насилеием).

Этой беде решил помочь секретарь Л.Н.Толстого, В.Ф.Булгаков, который попытался «дать систематическое изложение религиозно-общественного мировоззрения Л.Н.Толстого в том виде, как оно сложилось у

⁶⁷ Толстой Л.Н. Исповедь // Толстой Л.Н. Избранное. Ростов-на -Дону, "Феникс", 1998. С. 39

⁶⁸ Толстой Л.Н. Исповедь. С.47.

⁶⁹ Толстой Л.Н. Исповедь. С. 45.

него окончательно»⁷⁰. Преследуя такую цель, он связно и сжато, максимально близко к тексту пересказал идеи Толстого, указав на те места в его работах, где эти идеи были изложены. (Всего при этом было использовано 168 больших и малых работ). Эта работа по составлению целостного учения Л.Н.Толстого велась под непосредственным надзором и руководством великого мыслителя. Он консультировал составителя, указывая, как нужно понимать ту или иную мысль. Когда работа завершилась, Л.Н.Толстой направил издателю получившейся книги «Христианская этика» сопроводительное письмо следующего содержания:

«Письмо Л.Н.Толстого

к издателю книги В.Ф.Булгакова "Христианская этика"

Исполняя желание автора сочинения «Христианская Этика» (Систематические очерки мировоззрения Л.Н.Толстого) В.Ф.Булгакова, уведомляю Вас, что сочинение это мною внимательно прочитано и что я нашел в нем верное и очень хорошо переданное изложение моего религиозного миросозерцания.

ЛЕВ ТОЛСТОЙ

Ясная Поляна, 27 марта 1910 года»⁷¹

Тут, конечно, может возникнуть несколько различных вопросов у педантов. В аннотации В.Ф.Булгаков называется составителем и автором предисловия к книге (автором которой, разумеется, считается Л.Н.Толстой). С другой же стороны, сам Л.Н.Толстой называет автором книги В.Ф.Булгакова. Кто же прав? И только ли скромность Л.Н.Толстого заставила его называть автором книги не себя, а своего секретаря?

Так или иначе, а В.Ф.Булгакова можно и нужно считать главным экспертом по религиозно-философскому учению Л.Н.Толстого, знающим

⁷⁰ Христианская этика. Систематические очерки мировоззрения Л.Н.Толстого. Екатеринбург, Уральское толстовское общество, ТОО «Альфа», 1994. С. 9. Книга, до этого издававшаяся в 1917 и 1919 году, давно ставшая библиографической редкостью, была любезно предоставлена нам знатоком русской философии, директором Института русской культуры УрГУ профессором Б.В.Емельяновым.

⁷¹ Цит. по Христианская этика. С. 3.

систему его взглядов гораздо лучше самого мыслителя. Что же говорит этот эксперт о концепции непротivления злу насилieм? Этому учению посвящена глава V части первой, которая составляет *двенадцать* страниц. Всего же в книге, излагающей христианскую этику Толстого, *двести восемь страниц*. Эта пропорция - 12 к 208 - по мнению В.Ф.Булгакова, дает представление о том, какую часть учения Толстого составляет концепция непротivления злу насилieм. Обсуждению вопроса о ненасилии посвящена приблизительно одна семнадцатая часть этики, причем далеко не самая центральная. Иными словами, концепция непротivления злу насилieм вовсе не является, вопреки распространенному мнению, альфы и омеги этического учения Л.Н.Толстого.

* * *

К чему же, по версии В.Ф.Булгакова, сводится концепция непротivления злу насилieм у Л.Н.Толстого?

К тому, что в Царство Божье можно войти, «только любя братьев и будучи в мире с ними»⁷². Христос, по мнению, Л.Н.Толстого, дает людям *пять* заповедей мира, исполнение которых открывает доступ в Царство Бога - *уже на земле*.

Заповеди представляют собой пересказанные собственными словами Л.Н. Толстого места из Евангелия от Матфея.

« Первая заповедь говорит: будь в мире со всеми, не позволяй себе считать другого человека ничтожным или безумным (Мф V,22). Если нарушен мир, то все силы употребляй на то, чтобы восстановить его. Служение Богу есть уничтожение вражды (Мф V, 23-24). Мирись при малейшем раздоре, чтобы не потерять истинной жизни. Идеал состоит в том, чтобы не иметь зла ни на кого, не вызывать недоброжелательства ни в ком, любить всех; заповедь же, указывающая степень, ниже которой вполне возможно не спускаться в достижении этого идеала, в том, чтобы не оскорблять людей словом. В этой заповеди сказано все»⁷³.

⁷² Христианская этика. С. 75.

⁷³ Христианская этика. С. 75.

Собственно говоря, этим абзацем можно было бы и закончить изложение учения Л.Н.Толстого о ненасилии, заимствованное у Христа, но пересказанное весьма вольно.

Однако далее В.Ф.Булгаков добавляет, что Христос «предвидит соблазны мира, нарушающие мир между людьми», и дает еще *четыре заповеди*, неисполнение которых приведет к неисполнению первой и главной. Эти четыре заповеди направлены *против «соблазна половых отношений»*, из-за которого возникает столько конфликтов; *против клятв и обетов*, нарушение которых тоже порождает ссоры и столкновения; *против мести*, которая называется «человеческим правосудием» и против *различения народов*, которое ведет к вражде племен и государств.

Рассмотрим эти четыре заповеди, подкрепляющие первую, более подробно.

Во-первых, к раздору, вражде и насилию ведут «половые отношения». Поэтому необходимо убить в себе половое влечение. «Несмотри на красоту плотскую как на потеху, вперед избегай этого соблазна (Мф. V, 28-30); бери муж одну жену, и жена одного мужа, и не покидайте друг друга ни под каким предлогом (Мф. V 32). Идеал - полное целомудрие даже в мыслях; заповедь, указывающая степень достижения, ниже которой вполне возможно не спускаться - чистота брачной жизни, воздержание от блуда»⁷⁴.

На первый взгляд, изложено не без противоречий. Сомнительно, чтобы счастливый брак мог существовать без интимной жизни, а эта последняя, в свою очередь, возникала без «соблазна плотской красоты». Но, если вдуматься в последнее предложение, то можно выстроить некоторую иерархию ценностей. Последователь Толстого не должен смотреть на красоту плотскую как на потеху, то есть ему следует избегать не только любования красотой посторонних существ противоположного пола, но и наслаждения произведениями искусства, если только они изображают красивых людей.

⁷⁴ Христианская этика. С. 75.

(Сегодня бы Л.Н. Толстой наверняка запретил бы также и большую часть рекламы).

Для тех, кто не может сдерживать в себе половое влечение, разрешается брак. Но идеалом было бы полное отсутствие вождения даже в мыслях: возможно, оно и возникает инстинктивно, но мощным усилием ума его следует подавлять.

Вообще говоря, Толстой предусматривает для каждой из четырех заповедей необходимый минимум их исполнения и высокий идеал, к которому надо стремиться. В данном случае необходимый *минимум* - проявление сексуальности только в браке, воздержание от внебрачных половых связей. *Идеал* - полное освобождение от сексуальных влечений.

Во-вторых, к раздору и насилию ведут клятвы, то есть принятие на себя каких-то обязательств - как перед частными лицами, так и перед государством. Логика рассуждений тут такова: христианин - это раб Божий; он во всякий момент стремится слышать внутри себя глас Господен и делать то, чего этот глас от него требует; это будет невозможно, если христианин уже дал людям клятву всегда поступать каким-то определенным образом. Поэтому нельзя давать ни воинскую присягу, ни клятву в суде, ни какие-то иные обязательства. Давая их, ты открываешь возможность применить насилие по отношению к тебе. Заставляя присягать других, ты получаешь оправдание для применения насилия по отношению к ним. Всякая клятва дается только ради оправдания насилия в будущем.

« Другой соблазн - это клятвы, вводящие людей в грех. Знай вперед, что это зло, и не давай никаких обетов (Мф. V, 34-37). Не присягай никогда никому ни в чем. Всякая присяга вымогается от людей для зла. Ведь если учение Христа в том, чтобы исполнять всегда волю Бога, то как же человек может клясться, что он будет исполнять волю человека? Воля Бога может не совпасть с волею человека. Идеал - не заботиться о будущем, жить настоящим часом;

заповедь, указывающая степень достижения, ниже которой вполне возможно не спускаться - не клясться, вперед не обещать ничего людям.»⁷⁵

В политике такая позиция означает полный анархизм. (Это послужило одной из причин отлучения Л.Н.Толстого от Русской Православной Церкви, всегда призывавшей отдать кесарю кесарево, т.е. исполнить обязанности перед государством). Но ведь и в сфере бизнеса человек тоже должен давать обязательства, заключая договор при приеме на работу - даже если он поступает на самую низшую должность. («Должность» происходит от слова «долг»!) А что говорить о руководителе, который не дает никаких обещаний ни вышестоящим, ни подчиненным, ни акционерам, ни банкам, ни государству - никому!

Как видим, заповедь «Не клянись!» сразу же определяет круг занятий человека. Он не может ни состоять на государственной службе, ни занимать ответственные должности на производстве, ни работать по договору. Собственно, остается только крестьянский труд - и не в общине, которая тоже потребует обязательств, а в роли безответственного вольного художника плуга, каковым выступал Л.Н.Толстой.

В идеале человек должен жить, абсолютно не задумываясь о завтрашнем дне - подобно птицам Божьим, которые не сеют, не пашут, но Господь их питает. Но *нижний* необходимый и возможный *предел* исполнения заповеди - не давать никаких обещаний в жизни.

В-третьих, толстовец ни при каких условиях не должен обращаться в суд - ни в какой человеческий суд, официальный или неофициальный. Ведь суд - это всего лишь цивилизованная форма мести. Раньше, когда судов не было, каждый мстил по своему усмотрению. Затем установились правовые обычаи, возникли писанные своды законов. Но суть дела не изменилась: это - та же месть, только в дозированной форме, мера которой установлена людьми. А христианин должен верить, что за все грехи, за все зло воздаст Бог. Поэтому

⁷⁵ Христианская этика. С. 76.

он не должен мстить: с его стороны было бы проявлением гордыни брать на себя роль Господа. Надо терпеть обиды - и надеяться, что ты будешь отомщен.

«Третий соблазн - это месть, называемая человеческим правосудием; не мсти и не отговаривайся тем, что тебя обидят - неси обиды, а не делай зла за зло (Мф.V, 38-42). Идеал - никогда ни для какой цели не употреблять насилия; заповедь, указывающая степень, ниже которой вполне возможно не спускаться, - не платить злом за зло, терпеть обиды»⁷⁶.

Педант непременно заметил бы, что строго логический порядок выстраивания заповедей здесь нарушается. Ведь все четыре заповеди даны Христом для того, чтобы обеспечить ненасильственную жизнь. А третья заповедь состоит в том, чтобы в *идеале* не употреблять насилия ни для какой цели. *Минимум* же исполнения заповеди - по сути, то же самое: не платить злом за зло. Здесь, возможно, Л.Н.Толстому не хватило фантазии. А еще вероятнее - он просто не решил, до какой минимальной степени можно выполнять судебные решения. Или при каком максимуме вреда нужно обращаться в суд. Только лишь тогда, когда у тебя убьют ребенка? Или все-таки можно и тогда, когда сожгут твой дом? (Но уж, конечно, не при меньшем ущербе...)

В-четвертых, толстовец не должен различать людей по национальностям, и это позволит избежать национальных конфликтов. (Одно из двух: либо Л.Н. Толстому не приходилось задумываться над тем, что делать, если ты и твои собраты не различают национальностей и ко всем относятся с равной любовью, а вот представители какой-то иной национальности отнюдь не достигли такой же степени морального совершенства и прекрасно национальности различают, да еще и различают с оружием в руках; либо Л.Н. Толстой в гордыне своей надеется в ближайшее время распространить толстовство по всему миру и отучить, таким образом, от различия национальностей всех... К тому же на практике неразличение национальностей оборачивается вовсе не гуманизмом, а ущемлением интересов

⁷⁶ Христианская этика. С.76.

национальностей малых: их культуру надо поддерживать специально, но как ее поддерживать, если мы не различаем национальностей малых и больших?)

«Четвертый соблазн - это различие народов - вражда племен и государств. Знай, что все люди - братья и сыны одного Бога, и не нарушай мира ни с кем во имя народных целей (Мф.V, 43-48). Идеал - любить врагов, ненавидящих нас; заповедь, указывающая степень достижения, ниже которой вполне возможно не спускаться, - не делать зла врагам, говорить о них доброе, не делать различия между ними и своими согражданами»⁷⁷.

Здесь тоже далеко не все ясно. Мы не должны делать различия между врагами и своими согражданами. Но как же не делать этого различия, когда оно уже сделано - и какие-то люди квалифицируются как враги, а какие-то - как наши сограждане. Заметим, что квалификация проводится по разным основаниям, как у детей: « Один - в ботинках, а другой - блондин». Одни - враги, другие - наши сограждане. Логично было бы сказать: одни- враги, другие - друзья. Но это - не просто логическая ошибка. Это - оговорка, разбалтывающая суть дела: наши сограждане - всегда друзья, а граждане других государств - враги.

Куда последовательнее было предложить вообще не создавать образ врага - не делать абсолютно никаких национальных различий между людьми, никого не считать врагом, инородцем, иноземцем, иноверцем.

Л.Н.Толстой движется в этом направлении. Он признает - в духе рационалистов и просветителей - что есть одно человечество с общечеловеческими ценностями и идеалами. Но просветительство его не устраивает (по причинам, о которых мы скажем позднее) - и он заявляет о необходимости единой религии для единого человечества. Более того: он полагает, что такая единая религия уже существует:

«Но разве есть истинная религия? Все религии бесконечно различны, и мы не имеем права ни одну назвать истинной только потому, что она более подходит к нашим вкусам,- скажут люди, рассматривающие религии по их

⁷⁷ Христианская этика. С. 76.

внешних формам, как некоторую болезнь, от которой они чувствуют себя свободными, но которой страдают еще остальные люди. В календарях значится, в отделе статистических сведений, что вер, исповедуемых теперь обитателями земного шара, - 1000. В числе этих вер предполагается буддизм, браманизм, конфуцианство, таосизм и христианство. - Вер 1000, и люди нашего времени совершенно искренно верят в это. Вер 1000, все они вздор, - что же их изучать?

Подобные рассуждения неверны. Религии различны по своим внешним формам, но все одинаковы в своих основных началах. И вот эти-то основные начала всех религий и составляют ту истинную религию, которая одна в наше время свойственна всем людям и усвоение которой одно может спасти людей от их бедствий»⁷⁸.

Рассуждения великого автодидакта, усердно штудирующего календари, все же несколько противоречивы. Итак, по видимости религии неодинаковы, но в сущности, в основах представляют собой одну и ту же религию. Она уже свойственна всем людям в наше время. Но в то же время только усвоение ее может спасти людей от их бедствий. Значит, она все-таки еще не свойственна всем людям в наше время.

Понять все это можно только так.

Новая единая религия мира - это толстовство. Оно должно распространить непротивление злу и любовь во всем мире. Тогда мир перестанет воевать и конфликтовать, раздираться революциями и смутами. Но толстовство - это не какое-то новое учение. Люди уже обладают им. Но вот беда - они не сознают этого. Значит, надо всего лишь помочь им осознать ту единую религию, которая у них уже есть.

Это - нечто подобное религиозному психоанализу, которое может произвести только Л.Н. Толстой. Как только он будет произведен, все человечество немедленно помирится внутри себя.

* * *

⁷⁸ Христианская этика. С. 27-28.

Увлечение учением А.Шопенгауэра привело Л.Н. Толстого к тому, что он хочет создать «философию жизни» - приблизительно такую же, которую создал немецкий философ. Это - не наука, не метафизика для узкого круга университетских философов, а мудрость, «жизневоззрение», которым мог бы руководствоваться в своей жизни каждый из миллионов людей.

Для ученого или для философа-метафизика старой школы самым важным было - точно знать что-то. Для человека, который живет реальной жизнью, вся жизнь не может быть посвящена познанию. Но ни у кого и никогда не бывает достаточно знания для принятия жизненных решений. Не только руководители, но и рядовые люди вынуждены делать свой выбор в условиях недостатка информации. И поэтому для них спасительна вера. (Американский прагматизм, современный Толстому, прекрасно продемонстрирует, что практический человек мыслит всего лишь несколько минут в год, и считает эти минуты несчастными, мучительными; счастьем же он называет действия по привычке, приводящие к успеху. Вот столяр строгает доску: движения отработаны, привычны, работа спорится, настроение прекрасное...Вера в успех привычных действий - это, так сказать, вера практическая. Но не сродни ли ей и вера в богов, из которой тоже вытекает обширный круг практических действий?)

Л.Н.Толстой мыслит в том же духе - в духе прагматизма и «философии жизни». Давайте, говорит он, поглядим - кто спокойнее и увереннее ведет свою жизнь, кто меньше мечется и отчаивается в ней? И мы увидим, что это - вовсе не интеллеktуал, не представитель просвещенных классов, а простой крестьянин. Поэтому для обретения внутреннего покоя (вспомним Будду!) надо опроститься и пойти в народ. Точнее, не в народ как совокупность тяжело трудящихся людей, а к наставникам народной веры (возможно, впрочем, что это будут простые крестьяне - мудрецы).

Л.Н.Толстой пишет:

«Я долго жил в этом сумасшествии, особенно свойственном, не на словах, а на деле, нам – самым либеральным и ученым людям. Но благодаря ли моей какой-то странной физической любви к настоящему рабочему люду, заставившей меня понять его и увидеть, что он не так глуп, как мы думаем, или, благодаря искренности моего убеждения в том, что я ничего не могу знать, как то, что самое лучшее, что я могу сделать – это повеситься, я чуял, что если я хочу жить и понимать смысл жизни, то искать этого смысла жизни мне надо не у тех, которые потеряли смысл жизни и хотят убить себя, а у тех миллиардов отживших и живых людей, которые делают жизнь и на себе несут свою и нашу жизнь. И я оглянулся на огромные массы отживших и живущих простых, не ученых и не богатых людей <...> Разумное знание в лице ученых и мудрых отрицает смысл жизни, а огромные массы людей, все человечество – признают этот смысл в неразумном знании.»⁷⁹.

Слово «смысл» Л.Н.Толстой здесь употребляет некорректно. Ведь это слово происходит от слова «мысль». Смысл жизни как бы предполагает, что человек живет с мыслью. Л.Н.Толстой, вслед за А.Шопенгауэром, полагает, что движет человеком вовсе не мысль, а иллюзия - фантазия, «мечта-идея» (В.М.Шукшин). Человек строит себе какую-то привлекательную иллюзию при помощи разума - его воля заинтересовывается ею, возбуждается и устремляется к этой иллюзии-цели. Затем иллюзия «выдыхается» и перестает увлекать. Тогда человеческий разум создает новую иллюзию.

Чтобы жить уверенно и спокойно, надо иметь веру в будущее. Но что это, собственно, означает - вера в будущее? Если мы будем строить научные планы, то их придется постоянно корректировать - это знает любой ученый. К тому же могут быть и

⁷⁹ Толстой Л.Н. Исповедь // Толстой Л.Н. Избранное. Ростов н /Д: изд-во «Феникс»,1998. С.39-40

пессимистические планы, вроде тех, которые создает Римский клуб и футурологи-катастрофисты. От них всякое желание жить просто пропадает, руки опускаются. Значит, научные планы только мешают жить, ибо порождают беспокойство. Нельзя жить и какими-то непрерывно меняющимися желаниями, по собственному капризу и произволу - эти желания меняются еще быстрее.

Покой и уверенность в жизни можно обрести только тогда, когда нам твердо известно: мы не знаем и не узнаем, что нас ждет впереди, но все будет хорошо. Эту-то веру и предлагает нам религия.

« Религиозное понимание говорит: есть прежде всего и несомненное всего известное нам неопределимое нечто; нечто это есть наша душа и Бог. Но именно потому, что мы знаем это прежде всего и несомненное всего, мы уже никак не можем ничем определить этого, а верим тому, что это есть и что это - основа всего; и на этой-то вере мы и строим все наше дальнейшее учение. Религиозное понимание из всего того, что познаваемо человеком, выделяет то, что не подлежит определению, и говорит об этом: « я не знаю». И такое прием по отношению к тому, что не дано знать человеку, составляет первое и необходимейшее условие истинного знания. Таковы учения Зороастра, браминов, Будды, Лаодзе, Конфуция, Христа»⁸⁰.

Согласно учению Л.Н.Толстого, есть некое *то - не знаю что*. (В нем смутно узнается «вещь-в-себе» Канта, которого автодидакт Толстой прочел и истолковал на свой лад). Именно потому, что я ничего не знаю об этой вещи-в-себе, я твердо могу сказать - она есть, но определить ее - нельзя.

Поясним эту затейливую мысль примером.

⁸⁰ Толстой Л.Н. Исповедь. С.31.

Есть, допустим, человек Иванов. У него, конечно же, есть душа. И вот приходит некто, говорящий: «Дай, Иванов, четкое определение своей душе: какова она?» Разумеется, Иванов разволнуется: «Вдруг я дам определение души, что, дескать, она такая-то и такая-то, а завтра вдруг в ней появится что-то новое - к примеру, любовь или какая-то новая мысль. А определение-то уже дано!» И решит Иванов так: «Пусть душа моя остается неопределенной; я твердо знаю, что она есть, но определять не буду - так мне будет спокойнее». (Заметим, что это вполне согласуется с заповедью, требующей не давать клятв: ведь определение - это требование от предмета клятвы, чтобы он оставался одним и тем же всегда, и это неизбежно приведет к насилию). Таким образом, возникновение науки психологии скорее разволнует Иванова попытками дать дефиниции его душе и замерить ее, чем принесет необходимый для жизни покой. Стремлением заглянуть в будущее отличаются только беспокойные типы. А люди уверенные живут сегодняшним днем. Они говорят: «Вот проснемся завтра - и посмотрим, какая она там у нас, наша душа, будет. Не суетись, не строй своих планов да определений. Утро вечера мудренее».

Так обстоит дело с душой. Но и с Богом, которого Кант тоже объявил вещью-в-себе, дело обстоит так же. Чтобы спокойно и уверенно жить, человек должен знать: есть высшее существо, которое позаботится о нем, как Отец. Но стоит ли давать строгое определение этому существу? Не гордыня ли это - перечислять *обязательные* признаки Бога. Уж не человек ли будет его, Бога, *обязывать*?

Поэтому Бог - вопреки мнению всех и всяческих теологов и богословов - должен оставаться неопределенным. Тогда человек будет лучше верить в Него и вдохновляться Им в жизни.

Из такого тезиса, который, конечно, просто не мог понравиться представителям ни одной церкви, вытекает очень интересное следствие. Иегова, Аллах, Шива - все имена Бога во всех религиях есть своеобразные *определения* Бога, которые недопустимы. Поэтому, следуя Л.Н.Толстому, мы неизбежно должны признать, что все эти имена - лишь условности, лишь пустые слова, с помощью которых люди хотят обеспечить жизненную веру себе и другим.

Верой Л.Н.Толстой именуется «неразумное знание» народа о том, что существует *то-не знаю что*, которое будет поддерживать нас в жизни. Такая внутренняя, психологическая уверенность в успешном завтрашнем дне есть всего лишь проявление жизни: не имея ее, человек впадает в неврозы и психозы, перестает соответствовать требованиям жизни и умирает.

Вера в неопределимое, по Л.Н.Толстому, существует до Бога и независимо от Бога. Бог – точнее, все боги всех народов - порождаются верою, а не вера порождается богами: «...Надо определить веру, а потом бога, а не через бога определять веру...»⁸¹.

Анархист в политике, Толстой становится анархистом и в религии. Он - циник, полагающий в духе прагматизма, что сгодится любой бог, лишь бы он обеспечивал в человеке высокий жизненный тонус, уверенность и желание жить.

Вера предшествует богам и создает их. Но что же тогда создает веру? Да сама биологически понятая жизнь, которая желает продолжиться и заставляет человека находить внутреннюю опору, внутреннее свое обоснование: «...Вера есть знание смысла человеческой жизни, вследствие которого человек не уничтожает себя, а живет. Вера есть сила жизни. Если человек живет, то он во

⁸¹ Толстой Л.Н. Исповедь. С. 43.

что-нибудь да верит. Если бы он не верил, что для чего-нибудь надо жить, то он бы не жил.»⁸²

Тигр, который рычит в зарослях, выражает таким образом свою веру, то есть силу жизни. Писк комара тоже есть его грозный боевой клич. Ни тигру, ни комару не нужно оправдывать свою волю к жизни в словах и доказывать себе свою правоту. Животное непосредственно чувствует ее благодаря инстинкту. Только человек, за неимением внутренней инстинктивной опоры, выражает свою волю к жизни, именуемую Толстым «верой», в каких-то словах, обрядах и ритуалах. Повторим, что все эти слова, обряды и ритуалы не имеют, не должны иметь ничего общего с разумом. Поэтому понятие «смысл жизни», вообще говоря, неуместно. Слово «*смысл*» этимологически предполагает «*мысль*», а вот мысли-то тут никакой и не нужно, потому что она все портит. Как только человек начинает думать, он начинает сомневаться, ослабляя ту уверенность в победе, которая необходима ему для жизни.

Понятия бога, свободы, добра - это вовсе не понятия, если считать понятиями конструкции разума. Это – выражения биологически необходимого человеку внутреннего чувства своей победительности и правоты. Как только человек подумает – «А смогу ли я победить?»; «А прав ли я?» - тут и пиши пропало. Ни за что он уже не победит. Но бывает ли слово без мысли, которая есть сомнение? Бывает! Как выражались дадаисты, *слово есть крик!* Оно есть крик победителя. Хотя, конечно, может быть и жалобным криком побежденного в борьбе... Но тот, кто примешивает к слову-крику мысль, ни в какую борьбу даже не вступает. Он уже сдается заранее.

«Бог!», «Свобода!», «Добро!» - все это боевые кличи, слова-крики, в которых на протяжении многих веков выражалась воля к

⁸² Толстой Л.Н. Исповедь. С.43.

жизни у целых народов. *Раздумывать* о Боге, Свободе и Добре – значит портить жизнь, убивая уверенность в ней у себя и у других. «Все эти понятия, при которых приравнивается конечное к бесконечному и получается смысл жизни, понятия бога, свободы, добра, мы подвергаем логическому исследованию. И эти понятия не выдерживают критики разума. Если бы не было так ужасно, было бы смешно, с какой гордостью и самодовольством мы, как дети, разбираем часы, вынимаем пружину, делаем из нее игрушку и потому удивляемся, что часы перестают идти»⁸³.

Человек не должен думать о том, что такое Бог, Свобода и Добро. Всякая такая мысль- проявление губительной гордыни. Это – гордыня, потому что индивид-гордец, каковым видится Л.Н. Толстому интеллект, пытается своей мыслью-сомнением подорвать результаты биологически необходимой работы всего человеческого рода. « Понятия бесконечного бога, божественности души, связи дел людских с богом, понятия нравственного добра и зла – суть понятия, выработанные в скрывающейся от наших глаз исторической дали жизни человечества, суть те понятия, без которых не было бы жизни и меня самого, а я, откинув всю эту работу всего человечества, хочу все сам один сделать по-новому и по-своему»⁸⁴.

Если уж быть последовательным, то Л.Н.Толстой не должен был употреблять понятие «человечество»! Понятие это выдает только одно: сам он уже испорчен гнилостным образованием, разъедающим, словно кислота, мышлением. Сам граф признается: « ...Я изучал и буддизм, и магометанство по книгам, и более всего христианство и по книгам, и по живым людям, окружавшим меня»⁸⁵.

⁸³ Толстой Л.Н. Исповедь. С. 44-45.

⁸⁴ Толстой Л.Н. Исповедь. С.65.

⁸⁵ Толстой Л.Н. Исповедь. С.46.

А не надо было изучать! Чего стоит воин в великой битве жизни, который вместо того, чтобы кричать свой боевой клич, изучает боевые кличи противников и думает, сомневаясь: «А правильно ли я кричу?» Боги у разных народов разные. Общего бога у человечества нет. Слово «человечество» придумали интеллектуалы, когда начали сравнивать боевые кличи. Этот кричит одно, другой кричит другое, а, в сущности, все мы люди, все мы - человеки. От таких рассуждений и до измены недалеко. Не пошел бы истинный воин с графом Толстым в разведку.

Когда граф решил опрощаться, чтобы больше не думать и не сомневаться, он пошел в народ. Но графом от этого быть вовсе не перестал, поскольку смотрел на народ по-прежнему свысока. Не хотел он учиться у народа простой, нутряной, исконной, посконной и домотканой вере. Вместо этого он стал народ *исследовать* - и пришел к выводу, что христианство русское, выражаясь словами его, Толстого, последователя Л. Витгенштейна, всего лишь «языковая игра». Делают люди какое-то дело и сопровождают его какими-то словесными выражениями для укрепления собственных амбиций. Так вот: не надо думать, правильно ли эти люди говорят, не надо учить их говорить однообразно и – как тебе кажется – правильно. Как говорят, так пусть и говорят. Языковая игра такая. Придет футболист к шахматистам, посмотрит на их тихие игрища с боевыми кличами «Шах!» и «Мат!», да вдруг скажет: «Неправильно кричите! Надо кричать «Гол!» Вот и получится, что футболист глупый. Не понимает он, что у каждого своя игра и свои крики.

Как сторонник великого опрощения, Л.Н.Толстой говорит, что правильность или неправильность русского народного христианства осмыслять не следует. А как *граф-автодидакт*, правильного образования так и не получивший, но все ж таки образованный, тут же добавляет, что оно, конечно, неправильное. В голове у народа –

всяческие суеверия. Ну и пусть. Лишь бы они помогали ему в труде на лоне природы.

« И я стал сближаться с верующими из бедных, простых, неученых людей, с странниками, монахами, раскольниками, мужиками. Вероучение этих людей из народа было тоже христианское, как вероучение мниموверующих из нашего круга. К истинам христианским примешано было тоже очень много суеверий, но разница была в том, что суеверия верующих нашего круга были совсем не нужны им, не вязались с их жизнью, были только своего рода эпикурейской потехой; суеверия же верующих из трудового народа были до такой степени связаны с их жизнью, что нельзя было себе представить их жизни без этих суеверий, - они были необходимым условием этой жизни»⁸⁶.

Нетрудно заметить, что граф -автодидакт все время путает понятие «вера» в богословском и в своем собственном, в гордыне измысленном значении. Если говорить о вере богословской, то она может быть истинной, не расходящейся с догматами, или неистинной, именуемой суеверием. Если же говорить о вере как витальной, биологически обоснованной опоре в жизни, подкрепляющей силы в жизненной борьбе, то тут слово «суеверие» в первом смысле неуместно. Суеверно здесь то, что мешает одерживать жизненные победы. Я, положим, верил в торжество идей вудуизма, католицизма или какого-нибудь философского «изма», надеясь, что это должно и мне самому принести торжество личное, но, как оказалось, верил *всуе*, то есть *впустую*, поскольку успеха так и не достиг. А если б достиг, то какое же это суеверие? Это – самая настоящая и вполне подходящая жизненная вера. Какая же разница, во что ее облекать – в миф о Кришне или в миф о Заратустре?

⁸⁶ Толстой Л.Н. Исповедь. С. 47-48.

Одним словом, не может быть суеверием то, что позволяет жить вопреки всем трудностям и лишениям. А «суеверия» народные, по мысли Толстого, эту биологическую задачу вполне выполняют.

«И я стал вглядываться в жизнь и верования этих людей, и чем больше я вглядывался, тем больше убеждался, что у них есть настоящая вера, что вера их необходима для них и одна дает им смысл и возможность жизни. В противоположность того, что я видел в нашем кругу, где возможна жизнь без веры и где из тысячи едва ли один признает себя верующим, в их среде едва ли один неверующий на тысячи. В противоположность того, что я видел в нашем кругу, где вся жизнь проходит в праздности, потехах и недовольстве жизнью, я видел, что вся жизнь этих людей проходила в тяжелом труде и они были менее недовольны жизнью, чем богатые. В противоположность тому, что люди нашего круга противились и негодовали на судьбу за лишения и страдания, эти люди принимали болезни и горести без всякого недоумения, противления, а со спокойною и твердою уверенностью в том, что все это должно быть и не может быть иначе, что все это – добро. В противоположность тому, что чем мы умнее, тем менее понимаем смысл жизни и видим какую-то злую насмешку в том, что мы страдаем и умираем, эти люди живут, страдают и приближаются к смерти с спокойствием, чаще всего с радостью. В противоположность тому, что спокойная смерть, смерть без ужаса и отчаяния, есть самое редкое исключение в нашем кругу, смерть беспокойная, непокорная и нерадостная есть самое редкое исключение среди народа»⁸⁷.

Вот живут, к примеру, два человека. Один не работает, только развлекается, но все время жизнью своей недоволен. Болеть не

⁸⁷ Толстой Л.Н. Исповедь. С. 48.

любит, огорчается от этого, полагает, что болезнь- зло, идет лечиться к врачам. Умирать не хочет. Как-то расстраивается от такой возможности. Другой, наоборот, тяжело трудится, но так и не может заработать себе на развлечения. Так, на мороженку или на пиво. Но жизнью своей – доволен! Заболел - значит, так и должно быть. По грехам нашим и хвори наши. Все свои горести считает благом. Умирать пришла пора – радуется, как ребенок.

Что из этого следует?

Из этого следует, что у второго человека такая удачная жизненная вера, что первый может ему только позавидовать. А наразвлекаясь всласть в своей праздной жизни, он непременно захочет причаститься этой удачной жизненной веры, потому что умирать ему страшно. Давай, скажет, я в вашу языковую игру перейду. Примете меня? Могу помочь, если что, материально там или административным ресурсом, а нет их, так просто печатным словом... Но пусть это будет только *языковая игра*, не более того. Совсем уж принимать ваш жизненный контекст, в курную избу переезжать мне как-то не хочется. Разве что попахать или покосить пару раз...

Л.Н.Толстой, разумеется, на закате жизни решал главным образом свои собственные проблемы. Определять свою политическую позицию он не считал нужным, поскольку ко всей политике в целом питал глубокое презрение. Однако С.Цвейг с полным основанием считает его анархистом: « ... В наши дни другие великие движения в области веры – изначально-христианский анархизм Толстого или непротивление Ганди – имеют на миллион людей связующее или возбуждающее влияние...»⁸⁸

* * *

⁸⁸ Цвейг С. Врачевание и психика. Ф.Месмер, М. Беккер-Эдди, З.Фрейд. СПб.: ТсОО «Гамма», 1992. С.77.

Л.Н.Толстой, как мы успели заметить, вел борьбу на два фронта. Первый фронт борьбы был у него против науки, которая возомнила о себе слишком много: наука, во всех ее обличьях, даже естественных и технических, служит только доказательству того, что одни люди должны работать, а другие - с дипломами об образовании - не должны.

« Все эти науки и теории стали любимыми, потому что они все служат оправданию существующего освобождения себя одними людьми от человеческой обязанности труда и поглощения ими труда других. Наука признала именно это случайное, уродливое положение нашего общества за закон всего человечества. Все значение царствующей науки только в этом. Она теперь стала раздавательницей дипломов на праздность, потому что она одна в своих капищах разбирает и определяет, какая паразитическая, какая органическая деятельность человека в общественном организме. Как будто каждый человек не может этого сам узнать гораздо вернее и короче, справившись с разумом и совестью»⁸⁹.

Трудно ожидать иной позиции от человека, выдворенного из «капища науки» за неуспеваемость. Точно такая же ненависть к разуму заставляет Толстого атаковать философию, тоже преподающуюся в университетах: « Философское же понимание жизни, не видя различия или закрывая глаза на различие между познанием внешних явлений и познанием души и Бога, считает одинаково подлежащими рассудочным словесным определениям химические соединения и - сознание человеком своего «я», астрономические наблюдения и вычисления и - признание начала жизни всего, смешивая определяемое с неопределяемым, познаваемое с сознаваемым, не переставая строить фантастические, отрицаемые одна другую, теории за теориями, стараясь определить неопределимое. Таковы учения о жизни Аристотелей, Платонов, Лейбницев, Локков, Гегелей, Спенсеров и многих и многих других, имя же им легион. В сущности же, все эти учения представляют из себя или пустые рассуждения о том, что не подлежит рассуждению (вспомним здесь

⁸⁹ Христианская этика. С. 178

большого поклонника Л.Н.Толстого Л.Витгенштейна: « О чем нельзя сказать ясно, о том следует молчать!» - А.П.)... или плохие повторения того, что по отношению нравственных законов выражено гораздо лучше в религиозных учениях».⁹⁰

Второй фронт борьбы Толстого был фронтом борьбы с богословием. Православные богословы не без оснований увидели в нем маргинала, который ушел от религии в университет, да не прижился там, и «завис» между религией и наукой. Но гордыня не позволила ему признать свою неудачу - и он попытался воздвигнуть свое собственное религиозное учение.

От православных священников Льву Толстому досталось немало, но более всего - от страстного проповедника Иоанна Кронштадского, ныне признанного святым. Святой Иоанн Кронштадский не стеснялся в выражениях, характеризуя религиозные искания Л.Н.Толстого. Он обличает отлученного от церкви писателя, «порождение ехидны»,⁹¹ такими выразительными словами: «Вместо того чтобы скорбеть и сокрушаться о грехах своих и людских, Толстой мечтает о себе как совершенном человеке или сверхчеловеке, как мечтал известный сумасшедший Ницше; между тем как что в людях высоко, то есть мерзость пред Богом»⁹².

Святой праведный Иоанн Кронштадский, произведения которого печатаются ныне с одобрения Издательским Советом Русской Православной Церкви достаточно большими тиражами и стали доступны массовому читателю, уверенно ставит Л.Н.Толстого на одну доску с Ф.Ницше, а их обоих - в один ряд с западными просветителями, оказавшими на них пагубное влияние: «Это прямо относится к толстовским сочинениям, не было вреднее их: Ренаны, Бюхнеры, Шопенгауэры, Вольтеры - ничто в сравнении с нашим безбожным россиянином Толстым»⁹³.

⁹⁰ Христианская этика. С. 31-32

⁹¹ Ответ протоиерея Иоанна Сергеева (Кронштадтского) на обращение графа Льва Толстого к духовенству // За что Лев Толстой был отлучен от Церкви.- М., Издательство ДАРЪ, 2006. С. 44

⁹² Ответ протоиерея Иоанна Сергеева (Кронштадтского)..., С.50.

⁹³ Из дневника св. Иоанна Кронштадтского: в обличение душепагубного еретичества Льва Толстого// За что Лев Толстой был отлучен от Церкви. С.59

Св. Иоанн Кронштадтский совершенно прав в том, что *гордость Ницше и гордость Толстого* - хотя оба являлись восторженными почитателями Шопенгауэра - *носит совершенно рационалистическую, просветительскую природу*. Прегрешения «льва рыкающего» - Толстого - видятся именно в своеволии человека, который мнит, что с помощью разума сможет руководить своей жизнью, не обращаясь к Богу.

Именно за это Русская Православная Церковь и критикует современную светскую культуру, пришедшую в Россию с Запада. Ее позиция изложена в документе «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви», который был принят Юбилейным Архиерейским Собором Русской Православной Церкви, состоявшимся в Москве 13-16 августа 2000 года.

Как говорится в этом основополагающем документе, гордыня человека сегодня проявляется, **во-первых**, в том, что он чересчур полагается на достижения науки и техники.

«Однако обольщение достижениями цивилизации удаляет людей от Творца, ведет к мнимому торжеству рассудка, стремящегося обустроить земную жизнь без Бога. Реализация подобных устремлений в истории человечества всегда заканчивалась трагически.»⁹⁴

Наука и техника должны быть поставлены под контроль церкви, поскольку их развитие сегодня угрожают существованию человечества, делая возможными глобальные кризисы.

«С христианской точки зрения, такие последствия возникли в силу ложного принципа, лежащего в основе современного научно-технического развития. Он заключается в априорной установке, что это развитие не должно быть ограничено какими-либо моральными, философскими или религиозными требованиями. Однако при подобной «свободе» научно-техническое развитие оказывается во власти человеческих страстей, прежде всего тщеславия, гордости, жажды наибольшего комфорта, что разрушает духовную гармонию жизни, со

⁹⁴ Основы социальной концепции Русской Православной Церкви // В кн. Православие и духовное возрождение России. Екатеринбург, Пирогов, 2003 С. 352.

всеми вытекающими отсюда негативными явлениями. Поэтому ныне для обеспечения нормальной человеческой жизни как никогда необходимо возвращение к утраченной связи научного знания с религиозными духовными и нравственными ценностями»⁹⁵.

Иными словами, современные естественные и технические науки существуют совершенно по-ницшеански, «по ту сторону добра и зла», а потому они должны вернуться в лоно церкви.

Во-вторых, гордыня современного человека проявляется в том, что он верит в способность разумного регулирования социальных отношений, в возможность построения правового государства и общемирового правопорядка, основанного на концепции прав человека.

«В системе современного светского гуманистического понимания гражданских прав человек трактуется не как образ Божий, но как самодостаточный и самодовлеющий субъект. Однако вне Бога существует лишь человек падший <...> В результате секуляризации в новое время доминирующей стала теория естественного права, которая в своих построениях не учитывает падшести человеческой природы»⁹⁶.

* * *

Эту-то «падшесть человеческой природы» и немощь разума человеческого не желал учитывать Толстой, за что св. Иоанн Кронштадский и назвал его *безумцем, подобным Ницше*.

«...Толстой возгордился, как сатана, и не признает нужды покаяния и какими-то своими силами надеется достигнуть совершенства без Христа и благодати Его...»⁹⁷.

Сатанинская гордыня Толстого есть гордыня просветительская.

«Лев Толстой клонит все свои рассуждения богохульные к тому, чтобы убедить... что в наших познаниях и исследованиях научных всему голова - наш разум и мера его понимания, и чего он не понимает, хотя бы это был высочайший

⁹⁵ Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. С. 391.

⁹⁶ Основы социальной концепции Русской Православной Церкви... С.343.

⁹⁷ Ответ протоиерея Иоанна Сергеева (Кронштадтского)... С.49.

и непостижимый предмет нашей веры, - Господь Бог - того он и принимать не должен и в то верить не должен, как не подходящее под мерило разума, и что человек может достигать совершенства без помощи Божией (в Бога он не верит), собственным разумом. Но на себе самом Толстой показал, до чего может прийти такой человек: он своим помраченным от гордости и самомнения разумом дошел до нелепых и бессмысленных положений, до неверия...»⁹⁸

То, что представляется просветителю разумом, есть на самом деле форма помешательства - именно та, которая и проявилась с такой яркостью у Ницше в его концепции сверхчеловека.

« Здесь с Толстым, как с умопомешанным, у которого *idée fixe*,⁹⁹ нельзя говорить: он верит только в себя и в подобных себе людей с предвзятыми, как у него, мыслями; здесь у него дьявольская, неисправимая гордость, и он умрет с нею»¹⁰⁰.

Все это сообщество просветителей «признает нелепое равенство всех людей, не допускает подчиненности младших старшим, подчиненных начальству, верноподданных царю, словом - производит какую-то сутолоку и сбивчивость во всем, и, отвергая все, вместо отвергнутого...ничего не дает, оставляя людям только разум, который так известен по своим нелепым заблуждениям через все прошедшие тысячелетия, и утверждая, что люди могут прийти до совершенства своим разумом»¹⁰¹.

Причину такого рационалистического сумасбродства Л.Н.Толстого св. Иоанн Кронштадский видит в том, что он не был научен в детстве «элементарным христианским истинам»¹⁰², а потому стал «рыкающим на веру и Церковь Христову львом, ищущим, кого поглотить». Именно потому Л.Н.Толстой и выступает против преподавания основ христианства в школе - детям, которые не могут разумно, то есть критически отнестись к преподаваемому.

⁹⁸ Из дневника св. Иоанна Кронштадтского. С. 63-64

⁹⁹ Навязчивая идея (*франц.*)

¹⁰⁰ Из дневника св. Иоанна Кронштадтского. С. 69-70.

¹⁰¹ Из дневника св. Иоанна Кронштадтского. С. 70.

¹⁰² Из дневника св. Иоанна Кронштадтского. С.73.

«Вот его слова! «Какой страшный вред должны производить в уме человека те чуждые и современному знанию, и здравому смыслу, и нравственному чувству изложения учения по Ветхому и Новому Завету, внушаемые ему, в то время когда он не может обсудить» (на это есть вера как доверие истине). На это отвечаю. Мы все с детства знаем историю Ветхого и Нового Завета и получили от изучения их самое всеоживляющее, спасительное знание и высокое религиозное наслаждение. Толстой же, по своему лукавству и увлечению безбожными немецкими и французскими писателями, этого не мог испытать, ибо от дерзкого ума его Господь утаил Свою чистую премудрость».¹⁰³

Тот, кто сегодня ратует за введение основ православной культуры в российской школе, должен вполне отдавать себе отчет в том, что следующим шагом его непременно станет удаление из школьной программы произведений отлученного ересиарха Л.Н.Толстого, а заодно и большинства остальных беллетристов, отнюдь не обнаруживавших истинного благочестия.

«...Не всем же и быть графами, с его недюжинным умом, который достоин был бы лучшей деятельности; не всем же писать и пресловутые романы: «Война и мир» и «Анна Каренина», без которых, в самом деле, человечество легко бы могло обойтись и не чувствовать в них ни малейшей потребности, а учить детей в простой, доступной форме библейской и церковной истории... есть необходимость и общая потребность для всех христианских детей... Не стань мы учить детей с нежного возраста учению веры и страху Божию - и в них, по причине общей греховной порчи человеческого рода, разовьются и укрепятся всякие греховные инстинкты - злость, каприз, своеобразие, непослушание, непокорность, зависть, гордость... Что же выйдет из них? Какие чада, какие отцы и матери, какие сыны Отечества... какие писатели, какие верноподданные чиновники и органы разных административных ведомств, какие земледельцы, какие мастеровые?»¹⁰⁴

Светлое будущее, которое рисует св. Иоанн Кронштадский, свободно от письменности и словоблудия писателей:

¹⁰³ Ответ протоиерея Иоанна Сергеева (Кронштадтского) С. 46.

¹⁰⁴ Из дневника св. Иоанна Кронштадтского...С. 74-75

«Преходит образ мира сего, т.е. всего стихийного, материального, всех земных порядков и беспорядков; прейдут все царства, все языки, все секты, расколы, суеверия, заблуждения человеческие; войны за преобладание рас, народов; не будет отдельных территорий для России, Германии, Англии и для разных племен и народов, прекратятся распри, ссоры, возмущения - все страсти, обладающие ныне людьми; прекратится письменность и печать и бесконечное языкоболие и говорливость говорунов, настанет конец всем делам рук человеческих; будет одно Царство Божие, один народ Божий, один язык, не похожий ни на один из нынешних земных, имевших только временное преходящее значение после столпотворения Вавилонского; будет один Царь и Отец будущего века - Христос, над Которым ныне глумятся безбожники с графом Толстым во главе»¹⁰⁵.

Св. Иоанн Кронштадский признает, что Л.Н.Толстой увлек за собой треть российской интеллигенции:

« И как ... сатана отторгнул своим хребтом третью часть звезд небесных, т.е. Ангелов, и сделал их единомышленниками с собою, так наш Лев, сын противления, носящий в себе дух его, своим рыканием и хвостом (Откр. 12, 4) отторг тоже едва ли не третью часть русской интеллигенции, особенно из юношества, вслед себя, вслед своего безбожного учения, своего безверия»¹⁰⁶.

Отметим, что полемику против Л.Н.Толстого церковь - в лице наиболее откровенного ее пропагандиста - вела именно как «государствообразующая» церковь (используем еще раз это весьма модное сегодня слово!) Возражения вызывают вовсе не теологические рассуждения Л.Н.Толстого (они просто игнорируются, как абсолютно неграмотные). Он порицается за подрыв страха перед Богом, на котором держится вся этика и, в конечном счете, все институции российского государства. Толстовство признается губительным для российской армии, для российской системы судопроизводства, для всей системы государственных учреждений. В конечном счете, именно Л.Н.Толстой признается идеологическим вдохновителем всех российских революций.

¹⁰⁵Из дневника св. Иоанна Кронштадтского ...С.103

¹⁰⁶Из дневника св. Иоанна Кронштадтского ... С. 56

А, между тем, учение Толстого вовсе не в первую очередь было предназначено для воздействия на общество - так же, как и учение Будды, оно предназначалось, прежде всего и ранее всего, для обуздания и воспитания самого себя. Л.Н.Толстой обладал недюжинной физической силой. Во время службы в армии он не раз проделывал по просьбе сослуживцев такой трюк: ложился на спину, сгибал руки, и на ладони ему вставал сапогами солдат, которого граф поднимал затем на вытянутые руки, осуществляя, таким образом, пауэрлифтинг без штанги. Повторить это не мог никто. Как и все очень здоровые люди, Л.Н. Толстой имел сильные желания, в частности - влечение к противоположному полу, от которых имел множество проблем. Так что призывы к обузданию плотских вожделений были адресованы им прежде всего к себе самому.

Автобиографично и чудовищное - в интерпретации Толстого - требование *любить тех, кого не любишь*, а также запоздалый призыв не давать обетов. Одним из таких обетов стала клятва, данная жене - клятва любви и верности. Исполнение ее было выше сил Л.Н.Толстого. Он был счастлив, когда женился: через пять дней после свадьбы он написал А.А.Толстой: « Я дожил до 34 лет и не знал, что можно так любить и быть счастливым»¹⁰⁷.

И чем все закончилось?

Супруга, которую он давно хотел покинуть, но все не решался ради детей, совершенно извела его своими истериками, подозрениями, шпионством. У Льва Николаевича выкрадывался и копировался даже его тайный дневник, который он предусмотрительно носил за голенищем. Доведенный женою до сердечного припадка, сопровождавшегося судорогами, Л.Н.Толстой решился, наконец, хлопнуть дверью.

Этот момент он описал в дневнике так:

¹⁰⁷ Цит. по: Островский А.Г. Молодой Толстой. В записях современников.- М.: «Аграф», 1999. С.307.

« 28 октября 1910 г. Лег в половине 12 и спал до 3-го часа. Проснулся и опять, как прежние ночи, услышал отворение дверей и шаги. В прежние ночи я не смотрел на свою дверь, нынче взглянул и вижу в щелях яркий свет в кабинете и шуршание. Это Софья Андреевна что-то разыскивает, вероятно, читает... Опять шаги, осторожное отпирание двери, и она проходит. Не знаю отчего, это вызвало во мне неудержимое отвращение, возмущение. Хотел заснуть, не могу, поворочался около часа, зажег свечу и сел. Отворяет дверь и входит Софья Андреевна, спрашивая «о здоровье» и удивляясь на свет у меня, который она видит у меня. Отвращение и возмущение растет, задыхаюсь, считаю пульс: 97. Не могу лежать и вдруг принимаю окончательное решение уехать. Пишу ей письмо, начинаю укладывать самое нужное, только бы уехать. Бужу Душана, потом Сашу, они помогают мне укладываться. Я дрожу при мысли, что она услышит, выйдет - сцена, истерика и уж впредь без сцены не уехать. В 6-м часу всё кое-как уложено; я иду на конюшню велеть закладывать... Может быть, ошибаюсь, оправдывая себя, но кажется, что я спасал себя, не Льва Николаевича, а спасал то, что иногда и хоть чуть-чуть есть во мне»¹⁰⁸.

Он бежал из дому навсегда, совершенно не зная, куда именно направится - в Бессарабию, в Новочеркасск, в Болгарию или на Кавказ.

Узнав о побеге мужа, С.А. Толстая попыталась покончить с собой:

«Когда 28-го утром ей передали письмо, оставленное отцом, она убежала из дома и бросилась в пруд. Ее вытащили. После этого она сделала еще несколько попыток самоубийства. Убедившись, что, находясь под неотступным наблюдением, она не может покончить с собой, она объявила, что уморит себя голодом».¹⁰⁹

Угроза не осуществилась. Зато муж, ушедший из дома, простудился и умер от воспаления легких.

Великое одиночество и непреходящий страх смерти, однажды пережитый на войне и все время возвращавшийся - таковы были психологические истоки

¹⁰⁸ Цит. по: Сухотина-Толстая Т.Л. Воспоминания. М.: Художественная литература, 1980. С. 407-408.

¹⁰⁹ Сухотина-Толстая Т.Л. Воспоминания. С.408-409.

учения о непротивлении злу насиліем. Да, Толстой создал утопию, которая никогда не воплотится в жизнь. Но она необходима - как органичение, заставляющее задуматься и семь раз отмерить, прежде чем резать; как предел, как тормоз, как веха, обозначающая край дороги, за которым - обрыв.

«Первое: *перестать самому делать прямое насиліе, а также и готовиться к нему.* Второе: *не принимать участия в каком бы то ни было насиліи, делаемом другими людьми, и также в приготовлениях к насилію.* Третье: *не одобрять никакое насиліе.»*¹¹⁰

1. Какие пять заповедей христианского учения о ненасиліи выделяет Л.Н.Толстой. В чем их суть?
2. Как связаны между собой требование ненасилія и отказ от клятв?
3. Почему условием ненасилія Л.Н. Толстой считает целомудренный образ жизни?
4. Л.Н. Толстой называет свою этику христианской. Как он относится к другим религиям?
5. За что Л.Н. Толстой критикует науки, стремящиеся познать жизнь?
6. Почему традиционная философия (метафизика) не может постичь человека?
7. Что общего в учениях Л.Н.Толстого и А Шопенгауэра?
8. За что Л.Н. Толстой был отлучен от Русской Православной Церкви?

Лекция 7.

М.К. Ганди: ахимса и сатьяграха

Имя Мохандаса Карамчанда Ганди (1869-1948) вспоминают одним из первых, когда речь заходит о представителях философии ненасилія. Роль этого человека в мировой истории оценивают по-разному, но даже противники его признают, что М.К. Ганди был великой фигурой - по абсолютной величине, пусть и со знаком «минус». С его именем связана борьба Индии за независимость от британского владычества, которая была достигнута в 1947 году. После его убийства в знак скорби был приспущен флаг ООН - так мировое сообщество продемонстрировало, что считает М.К.Ганди политиком не только индийского, но и всемирного масштаба.

¹¹⁰ Христианская этика. С. 82.

Если сравнивать биографию М.К.Ганди с биографиями других представителей философии ненасилия, то можно сказать, что он - в отличие от большинства единомышленников - не избирал стезю отшельничества, не покидал суетного мира, но активнейшим образом участвовал в политике, причем делал это более пятидесяти лет. Пусть он жил в общине, строго следуя суровым религиозным правилам - но при этом возглавлял партию Индийский национальный конгресс.

Все предшественники М.К.Ганди не добивались успеха в своих начинаниях. Они были сопротивляющейся, но не торжествующей стороной, либо подчеркнуто удалялись от мира, чтобы не участвовать в его делах. М.К.Ганди с блеском добился того, чего хотел, освободив Индию от колонизаторской опеки Великобритании, он подал пример успешной ненасильственной борьбы миллионам своих последователей во всем мире. Оценить однозначно значимость деятельности М.К.Ганди для Индии сегодня невозможно. Даже тот, кто двадцать лет тому назад автоматически признавал любую «национально-освободительную борьбу» позитивным фактором, поскольку она подрывала позиции «мирового империализма», сегодня едва ли готов признать прогрессивным для бывших среднеазиатских республик СССР их «освобождение» от России.

Британские политики и мыслители полагали, что «бремя белого человека» на Востоке состоит в просвещении и в развитии там современной цивилизации. М.К. Ганди, наоборот, полагал, что всяческую цивилизацию в Индии следует уничтожить: «Спасение Индии заключается в том, чтобы выкинуть из головы все, чему она научилась за последние пятьдесят лет. Железные дороги, телеграф, больницы, адвокаты, доктора, все это должно исчезнуть и так называемые высшие классы должны научиться с полным сознанием, религиозным убеждением и твердым намерением жить простой крестьянской жизнью и понять, что это животворящее, подлинное счастье»¹¹¹. Реализуя этот светлый идеал, выдержанный в духе модного ныне мракобесия, М.К.Ганди действительно достиг, по своим представлениям, если не абсолютного, то относительного

¹¹¹ Ганди М. К. Моя жизнь Выдержки из письма Ганди к одному из его друзей в Индии. М., Наука 1969, С 158.

успеха. В сравнении с другими бывшими колониями Великобритании, значительно менее богатыми ресурсами, Индия отнюдь не вышла на лидирующие позиции в мировой науке и технике. Мечта М.К.Ганди сбылась - ему удалось задержать научно-технический прогресс в стране, хотя, конечно, и не в полной мере.

2. Жизненный путь М.К.Ганди

В жизни М.К.Ганди можно выделить уже знакомые нам стадии - стадию неподлинного существования, стадию великого разрыва с прошлым, стадию постижения великой истины и стадию распространения великого учения среди последователей.

Неподлинное (несобственное) существование выразилось том, что после окончания школы М.К.Ганди собирался стать врачом, но старший брат, по завету отца, запретил ему даже думать об этом: вишнуизм, т.е. поклонение богу Вишну, запрещал вскрытие трупов, и честолюбивый юноша избрал для изучения право, явно стремясь достичь успеха в делах мира. У М.К.Ганди с детства были основания для честолюбивых мечтаний. Мы можем судить об этом по его собственным признаниям. Род Ганди принадлежал к касте банья, представители которой традиционно занимались преимущественно торговлей и ростовщичеством. Тем не менее, представители трех последних поколений рода с успехом занимались политикой. Некоторые из них, в том числе - дед М.К.Ганди - даже достигли постов премьер-министров в княжествах Катхиавара.

Отец М.К.Ганди был членом раджастханского суда. Индия, которая находилась на стадии перехода от традиционного общества к индустриальному, наряду с судом европейского типа имела суды, унаследованные из прежних веков. Эти суды действовали, руководствуясь обычным (т.е. основанным на неписанных обычаях) праве. Именно таким судом, который разрешал споры между главами и членами кланов, и был раджастханский суд, переставший существовать к моменту, когда М.К. Ганди стал взрослым и получил юридическое образование.

Отец М.К.Ганди не сделал себе состояния, честно судя, в соответствии с вековыми традициями. Он жил на пожизненную пенсию, установленную ему государством, и оставил детям весьма небольшое состояние. Его сын в автобиографии пишет, что у отца не было никакого образования - в лучшем случае пять классов школы. Однако это было, скорее, достоинством, чем недостатком для члена суда, функционировавшего на основаниях обычного права, основанного на религиозных представлениях: «Богатый жизненный опыт помогал ему решать самые сложные вопросы и управлять сотнями людей. Он был малообразован и в религиозном отношении, но у него была та религиозная культура, которая свойственна многим индусам благодаря частому посещению храмов и слушанию религиозных проповедей.»¹¹²

Именно такой путь - путь отца - и избрал, в конечном счете, М.К.Ганди: политика, нераздельная с религией и традиционными ценностями, при полном отрицании ценности образования, науки и цивилизации. Но произошло это только после Великого Разрыва с неподлинным существованием - после ухода с того пути, который был опрометчиво избран в молодости.

Отец, умирая, выразил желание, чтобы М.К.Ганди стал адвокатом - им юноша был направлен в колледж, где у него возникло сильное желание учиться в Англии, то есть получить наилучшее образование прямо в метрополии. В молодости М.К.Ганди очень хотел успеха в жизни: престижа и богатства. Он с гордостью говорит о своих школьных успехах и о той силе, которая заставляла его старательно заниматься: «У меня не бывало плохих отметок. Родители ежегодно получали свидетельства о моих успехах в науке и поведении.... Я был крайне самолюбив: любое замечание вызывало у меня слезы»¹¹³.

И снова возникли препятствия: на собрании представителей его касты был наложен запрет на эту затею, поскольку верующий индеец не должен вкушать пищу вместе с иноверцами-европейцами. М.К. Ганди пригрозили бойкотом. Однако он не остановился (в последствии мы не раз увидим, что для этого деятеля не существовало никаких обязанностей ни перед членами семьи, ни

¹¹² Ганди, Мохандас Карамчанд. Моя жизнь. М., Наука 1969, с.40.

¹¹³ Ганди, Мохандас Карамчанд. Моя жизнь. М., Наука 1969, с.47.

перед сородичами, ни перед единоверцами). Подобно европейским просветителям, он объявлял эти обязанности предрассудками отсталых людей.

Любому индийцу как жителю страны, в которой соседствуют традиционная и индустриальная культуры, необходимо сделать выбор между ними. При этом выбор очень редко бывает однозначным; скорее, здесь следует говорить о «процентном соотношении» симпатий. (Впрочем, это вполне понятно россиянину: писатели-«деревенщики», воспевающие вековые традиции предков и чистоту крестьянских душ, вовсе не собираются напрочь отказываться от всех благ цивилизации (а некоторые и вовсе живут в городе). В свою очередь, певцы городского образа жизни с наслаждением отправляются на дачу и «опрощаются» на природе.) Только учитывая это, мы сможем понять, насколько выбор жизненного пути в молодости свидетельствовал о желании М.К.Ганди порвать с традициями и приобщиться к самым высоким достижениям мировой цивилизации. О том же говорит решимость, с которой он сопротивлялся попыткам удержать его в плену традиционных общественных отношений.

Юридическая специальность, которой должен был овладеть М.К.Ганди, была нацелена, прежде всего, на урегулирование экономических вопросов в торговле. На освоение какой-либо другой специальности мать едва ли благословила бы его. Она была истово верующей, и во время постов устанавливала для себя дополнительные строгие ограничения. Иногда она давала зарок не принимать пищу пока на небосклоне не появится солнце. Поскольку во время сезона дождей светило появлялось очень редко и ненадолго, мать голодала по несколько дней подряд. Ее дети, как с восхищением пишет Ганди, завидев солнце, стремглав неслись в дом сообщить об этом матери. Иногда солнце снова скрывалось за тучи, прежде чем она выходила, чтобы убедиться в правильности сообщения детей. «Ничего, - бодро говорила она, - бог не пожелал, чтобы я сегодня ела»¹¹⁴. И возвращалась к своим обязанностям. Естественно, что мать была убеждена, что все отношения между людьми вполне можно урегулировать с

¹¹⁴ Там же. с. 114.

помощью религии и обычного права. Юриспруденция, которую уехал изучать ее сын рассматривалась исключительно как средство достижения коммерческих успехов – такое уж на дворе время.

Вернувшись домой, после окончания учебы, новоиспеченный юрист потерпел сокрушительный провал. Тяжесть провала усугубилась тем, что Ганди в соответствии с индийскими традициями женился в 13 лет, ему надо было содержать семью. «С тех пор как я вернулся из Англии, у нас родился еще один ребенок», - вспоминает Ганди.¹¹⁵ Старший брат, видя неспособность новоиспеченного юриста пробиться на родине, отправляет его на задворки Британской империи, в Южную Африку.

Нет никаких сомнений, что деятельность юриста, к которой М.К.Ганди не имел ни способностей, ни склонностей продолжала тяготить его. Он отдавал почти все силы общественной деятельности, в которой теперь видел единственный смысл своей жизни: «Адвокатская практика была и осталась для меня делом второстепенным. Необходимо было сосредоточиться на общественной работе, чтобы оправдать пребывание в Натале».¹¹⁶ (Наталь – провинция Южно-Африканского союза. Захвачена и превращена в английскую колонию в 1903 г. С образованием Южно-Африканского Союза в 1910 г. включена в его состав. В Натале живет основная часть индийского населения Южной Африки.¹¹⁷)

Отныне в жизни Ганди произошел Великий поворот – главным занятием его стала борьба за права индийцев – поначалу в Южной Африке, а затем и на родине, где он возглавил движение за независимость.

Великий отказ М.К.Ганди, конечно, сильно отличался от Великого отказа Будды. У Ганди он произошел далеко не в одночасье, и был далеко не полным. Воспоминания М.К.Ганди свидетельствуют о том, что он не был святым, способным пожертвовать всем ради чистых принципов. Уже первый демарш, который был предпринят Ганди в Южной Африке – он требовал разрешения выступать на суде в тюрбане – нашел отклик в кругах индийцев и принес ему

¹¹⁵ Там же. с114.

¹¹⁶ Там же. с. 151.

¹¹⁷ Там же. с.598.

известность. Ганди отмечает, что слава борца за права индийцев послужила рекламой и привела к успеху в профессиональной деятельности. «Протест общества адвокатов создал ему широкую рекламу в Южной Африке. Большинство газет осудило протест и обвинило общество в подозрительности. Реклама до некоторой степени облегчила работу»¹¹⁸.

В последствии эта тенденция сохранилась: адвокатская практика Ганди стала приносить ему достаточные доходы только тогда, когда его имя было на слуху, благодаря политической деятельности, с другой стороны М.К.Ганди всегда был готов к компромиссу, если видел, что упорство в отстаивании принципов не увенчается успехом. Это прекрасно видно на примере все той же истории с тюрбаном, описанной в автобиографической книге «Моя жизнь». М.К.Ганди потребовал права выступать в суде в тюрбане, чтобы подчеркнуть, что он индус и готов защищать права индийцев совершенно бесправных в Южной Африке. Его поддерживали друзья, видевшие в этом жесте проявление борьбы за свои права. Однако Верховный Суд с полным основанием заявил, что для него нет различий между белыми и цветными, англичанами и индусами. Они все равны с точки зрения британских законов. Именно по этой причине служитель закона не должен демонстрировать свою принадлежность к той или иной национальности. Ганди, в очередной раз, потерпел поражение и снял тюрбан, сознавая, что его соратники по национально-освободительной борьбе осудят его за беспринципность. «Я понял, что обезоружен. Повинуясь требованию Верховного суда, я снял тюрбан, право, на ношение которого так отстаивал в суде магистрата. Дело было не в том, что если бы я воспротивился требованию, то мое сопротивление оправдать было бы невозможно. Я хотел сберечь силы для более значительных боев. Я не должен был растрачивать свои силы, настаивая на праве носить тюрбан. Мое упорство заслуживало лучшего применения.

Шету Абдулле и другим друзьям не понравилась моя покорность (или это была слабость). Они считали, что я должен отстаивать право не снимать тюрбана

¹¹⁸ Там же. с.151.

во время выступлений в суде. Я пытался образумить их, убедить в правоте изречения: «В Риме надо жить, как римляне»¹¹⁹.

Затейливая риторика с элементами бесхитростной поэзии оправдывала ту прагматичность и гибкость, которая требуется для политика. Если бы М.К.Ганди действительно был аскетом и мучеником за веру, он никогда не достиг бы впечатляющих результатов в политике. Хитро сочетая поиски истины с «прелестью компромисса», он, в сущности, был предшественником тех весьма популярных политиков-шоуменов, которые играют какую-то роль на политической сцене, но вовсе не отождествляют себя с этой ролью.

Идеология ненасильственного сопротивления.

В произведениях молодого Ганди часто звучат упреки, брошенные тем людям, которые боятся порвать со старыми традициями, обладают большой узостью взглядов, находятся под властью религиозных предрассудков.

В очень информативной книге целая глава посвящена исследованию гандизма. К.К.Жоль характеризует учение Ганди как реформированный индуизм. «Первое, что бросается в глаза при чтении биографических материалов о Ганди, – это постоянное обращение к Богу. Глубокая религиозность – наиболее важная черта мировоззрения и политической деятельности Ганди. Он неустанно подчеркивал, что ценит религию выше своей жизни и даже выше жизни вообще. Некоторые авторы считают, что Ганди не придерживался определенной религии, а воплотил в своих религиозных воззрениях синтез важных элементов всех главных верований мира. В таких утверждениях есть, по мнению ученых, доля истины, но все же полная истина заключается в том, что Ганди был предан только одной религии – индуизму, о чем сам неоднократно говорил и писал. Однако это был реформированный индуизм свободный от предрассудков и догм традиционного индуизма. В этом смысле обновленный индуизм, действительно близок универсальной сущности других мировых религий, что дает повод для высказываний о синтезе религиозном мировоззрении Ганди элементов других

¹¹⁹ Там же с. 151.

верований. И, все же, хотя одно время Ганди и колебался между индуизмом и христианством, он в конечном итоге, выбрал национальные ценности, выбрал индуизм».¹²⁰

С определением гандизма как реформированного индуизма можно согласиться, но только в той же мере, в которой, допустим, учение Франкфуртской школы (Т.В.Адорно, М.Хоркхаймер, Г.Маркузе) можно считать неомарксизмом, а учение К.Маркса – реформированным гегельянством, иногда наоборот, они качественно до неузнаваемости изменяют его.

Реформы Ганди не привели ни к тому, ни к другому. Под названием «учение Ганди» существует некоторая неуловимая и постоянно меняющаяся позиция, которая может выражаться на разных культурных языках: она может звучать современно по-европейски, если рассчитана на западную аудиторию и может быть выражена исключительно в соответствии с такими традициями индийской культуры, которые подобны «домострою». Специфика Ганди как политического лидера – именно в его маргинальности: индусы считают его человеком европейской культуры, а европейцы – носителем индийской культуры. Индеец среди европейцев, и европеец среди индийцев способен проявлять безграничную гибкость и достигать благодаря этому наибольшего эффекта.

Сравним, в подтверждение этих оценок два текста М.Ганди. Один из них: «Мой Толстой» - явно адресован западным читателям. В нем М.К.Ганди изображает себя скромным последователем Толстого. «В то время я был поборником насилия. Книга Толстого излечила меня от скептицизма и сделала убежденным сторонником ахимсы.»¹²¹

После этого М.К.Ганди делает заявление, которое едва ли может понравиться его соотечественникам. Он объявляет, что индийские учителя ахимсы (ненасилия) значительно уступают Толстому, а их учение похоже на стыдную пародию. «Он был величайшим поборником ненасилия нашего времени. Никто на

¹²⁰ К.К.Жоль. Индуизм в истории Индии. М., Восток - Запад 2006. с.259.

¹²¹Изд: новые пророки. Торо. Толстой. Ганди. Эмерсон., Спб., «Алетейя», 1996.

Западе, ни до него, ни после, не писал о ненасилии так много и упорно, с такой проникновенностью и прозорливостью. Более того, выдающийся вклад Толстого в развитие идеи ненасилия способен посрамить нынешнее узкое и искаженное толкование ее у нас на родине сторонниками ахимсы. Несмотря на то, что Индия гордо заявляет о своем праве считаться *karmabhumi* – страной, осуществившей ахимсу, несмотря на замечательные открытия в этой области наших древних мудрецов, то, что ныне у нас именуется ахимсой, похоже на пародию. Истинная ахимса должна означать полную свободу от злой воли, гнева и ненависти и беспредельную любовь ко всему сущему».¹²²

Наоборот, направленное в Индию письмо Ганди отнюдь не рассчитано на чтение европейцами. В нем говорится, что Индия должна отказаться от всех достижений науки и техники, и должна после разрушения индустриализации мира вернуться к средневековой аграрной культуре, существовавшей пять тысяч лет назад. «Мудрецы древности проявили подлинную мудрость, организовав общество таким образом, чтобы материальные условия были ограничены, примитивный плуг, которым пользовались, быть может, 5000 лет тому назад, служит земледельцу и по настоящее время. В этом лежит спасение. В таких условиях сравнительного мира и спокойствия, большего, чем тот, которым пользовалась Европа с тех пор, как развила современную деятельность, население более долговечно, и я чувствую, что всякий просвещенный человек, и, несомненно, всякий англичанин, если ему придется выбирать, постигнет эту истину, и будет действовать применительно к ней.

К таким решительным выводам я пришел, руководствуясь подлинным духом пассивного сопротивления».¹²³

Становление К.М.Ганди как мыслителя и политика.

Таким образом, подытоживая все сказанное, мы можем отметить, что М.К. Ганди, как человек отнюдь не отличался ни глубокими теоретическими познаниями, ни тягой к книжной культуре. Его невозможно было бы представить

¹²² Там же

¹²³ Там же.

себе в уединении в какой-либо башне из слоновой кости. Зато он чувствовал себя в окружении людей, как рыба в воде.

Большинство своих знаний он приобрел именно в общении. Больше того: он моментально схватывал модные тенденции, отлично понимал, что будет пользоваться успехом в массах, а что не будет, и великолепно адаптировался на новом месте, стремительно занимал главенствующую позицию. Так было с теософами в Англии: Ганди быстро уловил моду на восточные учения в Европе, разочаровавшейся в рационализме. А так же, понял, что массой «увлекающейся индуизмом» движет вовсе не стремление глубоко изучить индийскую культуру. Никто из теософов не собирался становиться учеником индийских мудрецов на долгие годы, осваивать великое множество понятий и вникать в тонкости их значений. Теософы хотели не столько познаний, сколько экзотики, и индийского в их учении было не больше, чем в китайского – в китайском ресторане какого-нибудь европейского города. Пять – десять терминов – вот тот максимум, который допускало это учение с увлечением. Легкий индийский колорит для экзотики, чувство прикосновения к тайне и неизъяснимой глубине, вот что привлекало Европейцев в теософии.

Ганди быстро понял правила игры, и по его собственному признанию, быстро почувствовал себя среди теософов, как гигант среди кроликов. Настоящий индиец в обществе, члены которого пытаются проникнуться древнеиндийской мудростью, индиец среди европейцев – роль посредника между культурами сразу понравилась Ганди, поскольку только она сулила ему радужные перспективы: ни в индийской культуре, взятой в чистом виде, ни в европейской культуре, взятой в чистом виде, М.К.Ганди никогда не достиг бы таких успехов, каких он достиг в роли межкультурного маргинала. Индус среди европейцев, европейец среди индусов – таков отныне был рецепт его успеха.

Когда Ганди познакомился с европейской культурой, с христианством, философией и литературой он быстро понял, что даже незначительных познаний будет вполне достаточно, чтобы прослыть просвещенным азиатом – важно было только, чтобы познания были из области модных учений. Роль индийского

толстовца, да еще закинутого волею судеб в экзотическую Африку создавала Ганди запоминающийся, уникальный имидж. А между тем почерпнул он из учения Толстого вовсе не так уж много. В этом можно убедиться, ознакомившись с выдержкой из речи, опубликованной в связи со столетием Л.Н.Толстого, то есть в 1928 году. Что же, собственно Ганди почерпнул у Толстого?

Во-первых, идею ненасилия, которая впрочем, была давно известна Ганди из индийских источников. Однако, Толстой, в отличие от многих индийских мудрецов стремился жить в соответствие со своим учением, - в простоте и скромности, отказавшись от роскоши и всех радостей жизни.

«Сорок лет тому назад, когда я переживал тяжелейший приступ скептицизма и сомнения, я прочитал книгу Толстого «Царство Божие внутри вас», и она произвела на меня глубочайшее впечатление. В то время я был поборником насилия. Книга Толстого излечила меня от скептицизма и сделала убежденным сторонником ахимсы. Больше всего меня поразило в Толстом то, что он подкреплял свою проповедь делами и шел на любые жертвы ради истины. Удивительно, в какой простоте жил Толстой! Рожденный и воспитанный в роскоши и комфорте богатой аристократической семьи, щедро осыпанный земными благами, какие только можно пожелать, этот человек, познавший все радости жизни, отвернулся от них в расцвете лет и никогда больше не прельщался.»¹²⁴

Второе, что почерпнул Ганди у Толстого – это честность, которая выражалась у Толстого в непрерывном правдоискательстве. Находимая Толстым правда, немедленно провозглашалась во всеуслышание – без оглядки на мнение духовенства или властей. «Он был самый честный человек своего времени. Вся его жизнь – постоянный поиск, непрерывное стремление найти правду и воплотить ее в жизнь. Толстой никогда не пытался скрыть правду, приукрасить ее; не страшась ни духовной, ни светской власти, он показал миру вселенскую правду, безоговорочную и бескомпромиссную»¹²⁵

¹²⁴ Там же.

¹²⁵ Там же.

Третье, что привлекало Ганди в Толстом – это легкое отношение к неудачам, стремление открыто признаться в них. Собственно говоря, эта черта Толстого может оцениваться по-разному.

Мы помним из предыдущей лекции, что Толстой не получивший высшего систематического образования, не имел своего собственного незыблемого философского учения, да и вряд ли мог бы создать его, не впадая в неразрешимые противоречия. Сказанное не означает отрицание гениальности человека. Просто его талант состоял в другом. Литературные его произведения свидетельствуют о величайшем даре сопереживания, эмпатии, то есть способности проникаться чужими мыслями и чувствами. Никто из писателей не чувствовал и не описывал с такой точностью и глубиной переживания девушек, женщин и стариков, то есть те переживания, которые он просто не мог испытать сам будучи достаточно молодым мужчиной. (Роман «Война и мир» он начал в 35 лет, а закончил в 41 год).

Расплатой за такую поразительную способность звучать в резонанс чужой душе оказалась полная неспособность сохранять верность каким-то своим собственным принципам. Толстой увлекался людьми и идеями, объявлял эти идеи истинными, а мыслителей гениальными, но быстро разочаровывался в них, чтобы увлечься новыми. Его книги отличаются явственной реферативностью, которую можно принять за самоотречение и тягу к бескорыстной популяризации чужих идей.

Дело дошло до того, что труд по систематизации взглядов Толстого был взят на себя при жизни писателя его секретарем Валентином Федоровичем Булгаковым. Тот написал книгу «Христианская Этика», пытаясь изложить идеи Толстого внятно и связно. Прочитав этот труд, который он должен был написать сам, Л. Н. Толстой не только не устыдился, но выдал справку В.Ф.Булгакову для издателя книги: «Милостивый Государь! Исполняя желание автора сочинения «Христианская Этика» (Систематические очерки мировоззрения Толстого) В.Ф.Булгакова, уведомляю Вас, что сочинение это мною внимательно прочитано,

и что я нашел в нем верное и очень хорошо переданное изложение моего религиозного мирозерцания. Л. Толстой. 27 марта, 1910.»¹²⁶

В предисловии В.Ф.Булгаков признает, что «Л. Н. Толстой не дал однажды систематического изложения, выработанного им мирозерцания»¹²⁷ Все противоречия, которые существуют в его учении, В.Ф.Булгаков объяснил стремительным развитием Толстого. Атаки критиков он отразил, заявив, что они разбирают уже устаревшие взгляды Толстого, который в настоящее время якобы достиг окончательной вершины своего развития. То, что В.Ф.Булгаков был вынужден оправдывать недостатки своего учителя и наставника М.К.Ганди толкует как достоинство.

Ганди пишет о неудачах Толстого так, будто бы они свидетельствуют о правильности и праведности его жизненного пути. Начинает казаться, что ахимса трактуется Ганди как хроническая неудача: человек все время уступает победу другим из любви к ним. «Являя своей жизнью, образец истиной высочайшей ахимсы, Толстой с его огромной, как океан, любовью к людям служит нам маяком и неиссякаемым источником вдохновения. Критики Толстого писали порой о том, что он потерпел в жизни крах, что он не осуществил свой идеал, - не нашел таинственной зеленой палочки, которую искал всю жизнь. Я не согласен с этим. Верно, Толстой сам писал о своих неудачах. Но это лишь подтверждает его величие. Возможно, Толстой так и не осуществил своей мечты, но такова участь человека. Ни одному существу из плоти и крови не дано достичь совершенства по той простой причине, что совершенство немислимо, пока не преодолеешь полностью свой эгоизм, а от эгоизма не избавишься, пока пребываешь в оковах плоти. Толстой любил повторять: как только поверишь в то, что достиг идеала, дальнейшее развитие приостанавливается, и начинается движение вспять, ведь ценность идеала в том, что он удаляется по мере приближения к нему. Следовательно, заявления, что Толстой, по собственному признанию не осуществил свой идеал, ничуть не уменьшает его величия»¹²⁸

¹²⁶ Булгаков В.Ф. Христианская Этика. Екатеринбург, 100 Альф, 1994. с.3

¹²⁷ Там же с.7.

¹²⁸ Там же.

Читая эти строки Ганди, в которых наверняка много автобиографического, создатель какой-либо целостной теории, тщательно систематизированной в учение, может испытать стыд, в особенности, если он достиг успеха у своих коллег. Ганди восхваляет непоследовательность Толстого, как признак развития, который, увы, так и не привел его к успеху. Зато она дала ему возможность непрерывно каяться в своих заблуждениях – так будто в науке и философии тоже принят христианский обряд покаяния в грехах. «Часто поднимали шум из-за так называемых противоречий в жизни Толстого, но противоречия эти скорее мнимые, чем реальные. Постоянное развитие – закон жизни, и человек, строго придерживающийся догм лишь из боязни показаться непоследовательным, неизбежно ставит себя в дурацкое положение. Поэтому Эмерсон и сказал, что глупая последовательность – пугало ограниченных умов. Пресловутая непоследовательность Толстого – показатель его роста и страстной приверженности правде. Толстой часто казался непоследовательным потому, что ему всегда тесно в рамках собственного учения. О его неудачах знали все, о его душевных муках и победах над собой – он один. Мир видел лишь поражения Толстого, победу, прежде всего не замечал он сам. Противники путались нажитый капитал на его ошибках, но Толстой всегда был самым строгим критиком. Он не давал себе пощады; не успевали критики указать на его ошибки, как он сам возвещал о них на весь мир, тысячекратно преувеличивая их и налагая на себя кару, казавшуюся ему необходимой».¹²⁹

Вместо того чтобы преодолевать свои заблуждения, углубляясь в теоретические познания, штудировав труды ученых и философов, Толстой решил посвятить свое свободное время физическому труду – разумеется, низкоквалифицированному. Едва ли его надежда прокормить себя таким трудом могла оправдаться. Зато напряженный труд крестьянина и ремесленника служил прекрасным оправданием поверхностности в серии богословия, философии и науки. Эта позиция так же весьма импонировала Ганди. Он сам поселился в

¹²⁹ Там же.

ашраме, старался следовать имиджу смиренного бедняка, всей своей жизнью утверждающего идеалы ахимсы – ненасилия.

Между тем, его собственные признания свидетельствуют, что он вовсе не был таким агнцем – по крайней мере, по отношению к своим домашним. Так, он не позаботился дать образование своим детям - хотя бы потому, что его родители и старший брат не пожалели денег на его собственное обучение. Вместо этого он заявил, что рассматривает, как оскорбление необходимость отправлять детей для обучения в университет – он сам способен обучить их всем предметам значительно лучше.

«...Трое моих сыновей никогда не посещали школы, но получили все же систематическую подготовку в импровизированной школе, организованной мною для детей участников сатьяграхи в Южной Африке. Все мои опыты были, однако, недостаточными. Я не имел возможности уделять детям столько времени, сколько хотелось бы. Невозможность оказывать им достаточно внимания и другие неустранимые причины помешали мне дать им то общее образование, какое мне хотелось, и все мои сыновья выражали недовольство по этому поводу. Всякий раз, как они встречаются с магистром или бакалавром, или даже с обладателем аттестата зрелости, они чувствуют себя неловко оттого, что им недостает школьного образования. Тем не менее я считаю, что если бы я настоял на их обучении в школе, они не получили бы того, что могла им дать только школа жизни или постоянное общение с родителями. Я никогда не чувствовал бы себя спокойным за них, как теперь, а искусственное воспитание, которое они могли бы получить в Англии или в Южной Африке, будучи оторванными от меня, никогда бы не научило их той простоте и готовности служить обществу, которую они проявляют теперь»¹³⁰.

Еще более деспотичным М.К.Ганди выступил по отношению к своей жене. Общая оценка роли женщины в семье и обществе, даваемая им, способна, наверное, привести бешенство не только феминисток, но и обычную европейскую домохозяйку:

¹³⁰ Ганди М. К. Моя жизнь. М., «Наука», Главная редакция восточной литературы, 1969. С. 191-192

«Пусть никто не делает вывода,... что мы идеальная супружеская пара или что наши идеалы полностью совпадают. Сама Кастурбай, пожалуй, даже и не знает, есть ли у нее какие-либо собственные идеалы. Даже и теперь она, по видимому, не очень одобряет многие мои поступки. Но мы никогда не обсуждаем их, и я не вижу в этом ничего хорошего. Она не получила воспитания ни от своих родителей, ни от меня тогда, когда я должен был этим заняться. Но она в значительной степени наделена качеством, которым обладает большинство жен индусов. Вот в чем оно заключается: вольно или невольно, сознательно или бессознательно она считала себя счастливой, следуя по моим стопам, и никогда не препятствовала моему стремлению вести воздержанную жизнь. Поэтому, хотя разница в интеллекте у нас и велика, у меня всегда было такое ощущение, что наша жизнь полна удовлетворенности, счастья»¹³¹.

Едва ли такие высказывания о себе стерпела даже жена-крестьянка из самого отдаленного российского села, особенно если учесть, что муж, даже не посоветовавшись с ней, решил отказаться от исполнения супружеских обязанностей. Тем более, она вряд ли согласилась бы с попытками ненасильственного воспитания в ней смирения и благонравия, бесхитростно описываемыми Ганди:

«Когда я практиковал в Дурбане, служащие моей конторы часто жили вместе со мной. <...> Я обращался с ними как с членами одной семьи, и у меня бывали неприятности с женой всякий раз, когда жена моя противилась этому. <...> Дом, в котором мы тогда жили, был построен по западному образцу, и в комнатах отсутствовали стоки для нечистот. Поэтому во всех комнатах ставились ночные горшки. Мы с женой сами выносили и мыли их, без помощи слуг или уборщиков. Служащие, которые вполне обжились в доме, конечно, сами выносили за собой горшки, но служащий-христианин только что приехал, и мы считали своим долгом самим убирать его спальню. Жена могла выносить горшки за другими квартирантами, но выносить горшок, которым пользовался человек, родившийся в

¹³¹ Ганди М. К. Моя жизнь. М., «Наука», Главная редакция восточной литературы, 1969. С. 251.

семье Панчами, казалось ей невозможным. Мы поссорились. Она не хотела допустить, чтобы этот горшок выносил я, но и сама не желала делать это.

Мне вспоминается момент, как она, спускаясь по лестнице с горшком в руках, ругает меня, глаза ее красны от гнева, и слезы градом катятся по щекам. Но я был жестоким мужем. Я считал себя ее наставником и из слепой любви к ней изводил ее. Меня не удовлетворяло, что она просто выносит горшок. Мне хотелось, чтобы она делала это с радостью. Поэтому я сказал, возвысив голос:

- Я не потерплю такого безобразия в своем доме!

Эти слова больно ужалили ее. Она воскликнула:

- Оставайся в своем доме, а меня выпусти отсюда!

Я потерял совсем голову, и чувство сострадания покинуло меня. Схватив ее за руку, я дотащил беспомощную женщину до ворот, которые были как раз против лестницы, и стал отворять их, намереваясь вытолкнуть ее вон. Слезы ручьями текли по ее щекам, она кричала:

- Как тебе не стыдно? Можно ли так забываться? Куда я пойду? У меня нет здесь ни родных, ни близких, кто бы мог меня приютить. Думаешь, что если я твоя жена, так обязана терпеть твои побои? Ради бога, веди себя прилично и запри ворота. Я не хочу, чтобы видели, какие сцены ты мне устраиваешь.»¹³²

Думается, что нечто подобное кричала и швея Каролина Маркет, когда ее спускал с лестницы другой представитель философии ненасилия, А.Шопенгауэр. Это лишний раз доказывает, что порой эта философская концепция создается, в первую очередь, для того, чтобы ее автор, склонный к агрессии, смог убедить отказаться от насилия самого себя.

Едва ли есть нужда в дальнейшем рисовании портрета М.Г.Ганди, выдающегося представителя философии ненасилия. Его успех в индийской политике, как мы успели убедиться, определялся не тем, что он был интеллектуальнее всех, учение всех, а тем, что он был похож на многие миллионы своих последователей, мыслил и чувствовал точно так же, как и они. Не стоит связывать особенности менталитета этого выдающегося политика с национальной

¹³² Ганди М. К. Моя жизнь. М., «Наука», Главная редакция восточной литературы, 1969 С. 255-256.

спецификой: всякая страна, переходящая со стадии традиционного общества на стадию индустриального, в изобилии рождает такие фигуры, которые сочетают в себе некоторые зачатки заимствованной европейской культуры с прочными, непоколебимыми, полученными по наследству от многих поколений предков представлениями средневековья.

Трехсотмиллионный индийский народ поддержал М.Г.Ганди именно потому, что он был похож на миллионы своих приверженцев - как истинный вождь, и при этом обладал необычайно высокой самооценкой и уверенностью в себе. Такой уверенностью в себе обладал апостол Петр, а после него - Мартин Лютер, сославшийся на слова апостола Петра: «Говорит ли кто, говори как слова Божии»¹³³. Понимать это надо так: «Я - выдающийся праведник, а потому все, что приходит мне в голову, приходит не по моей воле, но по воле Бога. Поэтому я говорю не от себя самого, а говорю от имени Бога. И к словам моим нужно относиться соответственно».

То же самое говорит и М.К.Ганди. Он со всей простотой, которая так облегчает служение обществу (см. выше), сообщает, как пишет книгу под названием «Моя жизнь». Он не опирается ни на какие-то источники, ни на дневник или документы, ни на произведения других авторов. Он просто пишет все, что приходит в голову, ибо верит - все мысли, и все поступки ему внушает Господь. Так что свои слова он говорит как слова Божьи:

«Дойдя до этой главы, я почувствовал необходимость рассказать читателю, как я работаю над моей книгой. Когда я начал писать ее, определенного плана у меня не было. У меня нет ни дневника, ни документов, на основании которых можно было бы вести повествование о моих опытах. Пишу я так, как меня направляет господь. Я не могу знать только, что бог направляет все мои сознательные мысли и действия. Но, анализируя свои поступки, важные и незначительные, полагаю себя вправе считать, что все они направлялись господом»¹³⁴.

¹³³ Лютер М. О светской власти. // Лютер М. Избранные произведения. Спб., "Андреев и согласие", 1994. С. 147.

¹³⁴ Ганди М. К. Моя жизнь С.253.

Человек, который полагает, что не только важные, но и незначительные его поступки направляются господом, обрел твердую уверенность в своей правоте. К тому же он внимательно изучил, пребывая на учебе в Англии, организацию рабочего движения, и познакомился с идеями и программами индийских политиков. В Лондоне же он слушал лекции Д. Наороджи, одного из основателей и первых руководителей партии Индийский национальный конгресс, выступавшего за самоуправление Индии в рамках Британской империи¹³⁵. Были среди известных ему индийских политиков и такие, которые ратовали за бойкот и иные формы ненасильственных действий.

Так что вовсе не один только бог внушал М.К. Ганди его идеи ненасильственного освобождения Индии.

Политическую деятельность свою М.К.Ганди начал в Южной Африке, куда отправился вести дела индийской торговой фирмы в 1893 году. Здесь всюду практиковалась политика, впоследствии получившая название «апартеид». Буры (потомки переселенцев из Голландии) и англичане объявили себя хозяевами, а индийцев и других цветных допускали только как дешевую рабочую силу, всячески ограничивая в правах. М.К. Ганди был выдворен из вагона первого класса, не был допущен в дилижанс только для белых, ему, как и другим «цветным», не разрешалось ходить по тротуарам. Но индийцам приходилось терпеть все эти унижения - независимо от их образования и статуса - потому что на родине работы для них не было.

Первые замыслы новой политики - ненасильственного сопротивления - пришли к М.К. Ганди именно в Южной Африке. Он решил, что не будет отвечать насилием на насилие местных властей, и даже не будет отвечать грубостью на грубость. (Впрочем, такой возможности у него и не было; индеец в Южной Африке был абсолютно бесправен, его могли выслать и просто избить до смерти). В ответ на оскорбления и насилие М.К.Ганди решил вести себя подчеркнуто вежливо, но твердо требовать соблюдения своих законных прав. Кроме того, он

¹³⁵ См. Жоль К.К. Индуизм в истории Индии. С.265.

решил прощать оскорбления, смотря на оскорбившего его белого как на больного или как на ребенка, который не ведает, что творит.

В мае 1894 года М.К.Ганди собрал всех индийцев, проживавших в Претории, и призвал их к единству в ненасильственной борьбе за свои права, к отказу от внутренних распрей и к забвению деления на касты. Была создана партия - Индийский конгресс южноафриканской провинции Наталь. Ее цель состояла в том, чтобы отстаивать законные права индийцев как граждан Британской империи и, в частности, добиваться их равенства с белыми. Кроме того, члены партии стремились обучать детей индийцев в импровизированных школах, улучшать санитарные условия жизни индийских семей и распространять по всему миру информацию о бедственном положении индийцев в Южной Африке.

В наши задачи не входит рассмотрение политической деятельности М.К.Ганди во всех деталях и частностях - начиная с его акций в Южной Африке и заканчивая борьбой за независимость Индии. Мы расскажем только об одном эпизоде, который позволит понять, что именно Ганди подразумевал под ненасильственной борьбой, *ахимсой* и *сатьяграхой*.

22 августа 1906 г. правительство Трансвааля публикует проект закона, который вызвал бездну возмущения у индийцев. Суть закона состояла в том, что все они, желающие проживать в Трансваале, должны были пройти регистрацию в полиции - не только мужчины и женщины, но и дети, начиная с восьми лет. После этого им выдавались специальные удостоверения. Индус без такого удостоверения подлежал аресту и высылке из страны. Полиция получала право проверять регистрацию по месту жительства, в том числе - входить для этого на женскую половину дома, куда посторонним мужчинам доступ был категорически воспрещен.

Индийцы были взбешены таким чудовищным, бесчеловечным законом. Некоторые из них заявили, что не допустят полицию на женскую половину и, если надо, не остановятся перед применением оружия. М.К. Ганди заявил, что он лучше умрет, чем согласится с подобным законом.

Современному россиянину трудно объяснить, что именно так возмутило индусов в этом законе об обязательной регистрации. Здесь надо учесть, что приехавшие на заработки в Южную Африку индийцы отнюдь не привыкли жить по законам правового государства. Они сформировались в условиях традиционного общества. Чтобы объяснить, что это означает, можно провести такую аналогию. До реформы 1861 года, отменившей крепостное право, элементарной хозяйственной единицей на Руси был крестьянский двор, и лишь один человек, именовавшийся в народе «большаком», представлял его перед государством и правом. Он один участвовал в сельских сходах, а дальше и его представляли перед государством староста и помещик. Представим теперь, что вся русская семья крепостных времен снялась с места и поехала на заработки в Южную Америку. Она попыталась там жить так, как жила в России, то есть по обычаям традиционного общества. И вдруг приходят какие-то полицейские и требуют переписать всех, кто живет в доме, да еще и заплатить за каждого подушную подать - три фунта стерлингов.

Крестьянин поначалу только почесал бы в затылке от недоумения. Женщина на Руси в крепостные времена за человека вообще не считалась - как все мы помним из произведения великого Н.В.Гоголя «Мертвые души», ревизская сказка, то есть список крепостных крестьян помещика, сдаваемый, в том числе, и в полицию, не включала лиц женского пола. И негодяй Собакевич надул Чичикова, обманом вписав в список - для увеличения общего количества продаваемых фиктивно крестьян - женщину Елизавету Воробей, воспользовавшись тем, что ее фамилия звучит «по-мужски». Детей же в доме вообще никто всерьез не считал. Занятие это было довольно бессмысленное, потому что до 21 года не доживал каждый третий ребенок (никакой педиатрии, разумеется, не было и в помине). Полновластным хозяином в семье, единственной властью в доме был старший мужчина - «большак». Он вовсе не намеревался допускать каких-то посторонних в дом - пусть даже хоть самого полицмейстера. Впрочем, и полицмейстер едва ли пошел туда с проверкой. Что же касается права входа на женскую половину, то даже во времена царя Алексея Михайловича, отца Петра Великого, царица не

имела права выйти к гостям - она могла только подглядывать за ними через щелочку в двери. Алексей Михайлович пошел на чудовищное нарушение традиций, когда велел ставить театральные спектакли на западный лад и выходил смотреть их вместе с женой. А когда его сын Петр велел выводить боярских жен и дочерей на ассамблеи, то есть публичные собрания, то за такое посрамление и выставление на позор (т.е. на обозрение) женской части семей он был прозван Антихристом.

Если продолжать наш воображаемый пример, то русские крестьяне устроили бы в Южной Африке в ответ на подобный закон об обязательной регистрации нечто вроде стрелецкого бунта, бессмысленного и беспощадного. Они, разумеется, привыкли к угнетению, но - к такому угнетению, которое осуществляется в строгом соответствии с заветами предков и их традициями. Если смотреть на вещи объективно, то введение закона об обязательной регистрации как раз и призвано было обеспечить работающим индийцам все права. Едва ли стоит пояснять современному россиянину ситуацию с гастарбайтерами. Если у них нет регистрации, их заставляют работать за гроши, без договора, и обирают все - от собственных «бригадиров» до кондуктора в автобусе, который угрожает сдать в милицию, если не дать ему взятку. Но такое предложение жить по законам цивилизованного, индустриального общества гастарбайтеры рассматривают именно как посягательство - если не на их права (которых у них в традиционном обществе, собственно, и нет), то на уклад их жизни, на культурные традиции и т.п.

Если бы вспыхнул бунт, вызванный таким законом об обязательной регистрации, его исход был бы предрешен. Убитые, раненые, высланные на родину, где нет работы. Если же безропотно исполнять этот закон, то можно лишиться последних остатков уважения со стороны местного населения. Оно было настроено к индусам откровенно враждебно, поскольку те создавали конкуренцию на рынке рабочей силы. Пароходу, на котором приплыл в Южную Африку Ганди, ездивший за семьей в Индию, толпа не давала причалить в порту. Она требовала, чтобы приплывшие индусы-гастарбайтеры тем же пароходом отправлялись назад, на родину и, видимо, кричала сакраментальную фразу: «Понаехали тут!»

Величие Ганди как политика заключалось именно в том, что он умел лавировать между колониальными властями и соплеменниками. К властям Ганди явился как человек, причастившийся западной культуры, как юрист. Он заявил, что закон об обязательной регистрации, в принципе, возможно, и соответствует праву, но в нем есть, к сожалению, досадные моменты, оскорбляющие национальное достоинство индийцев и даже вообще человеческое достоинство как таковое. Индийцы не могут допустить полицию на женскую половину дома. А требование оставить отпечатки пальцев оскорбляет любого человека, независимо от национальности, поскольку его приравнивают к преступнику.

Тем самым, закон был бы блокирован чисто «по-адвокатски»: чтобы убедиться в этом, достаточно спросить у милиционера, сможет ли он контролировать регистрацию гастарбайтеров, если осуществлять ее по справкам без фотографии и отпечатков пальцев, и запретить проверки паспортного режима по месту жительства.

Итак, с властями Южной Африки М.К. Ганди разговаривал на языке европейца, знающего тонкости права. С индусами же он разговаривал совсем иначе. Именно для них и были придуманы лозунги «Ахимса» и «Сатьяграха». М.К. Ганди не мог призвать своих соотечественников к исполнению законов. Он не мог сказать - хотя бы как юрист - что все граждане Британской империи должны исполнять ее законы. Это оттолкнуло бы от него соотечественников, хотя он и был формально прав. Ганди не мог также призвать к сопротивлению против закона, который вызывал возмущение у индийцев: такая борьба не имела перспектив. Вместо этого Ганди осуществил тщательно продуманную пропагандистскую кампанию, рассчитанную исключительно на индийцев. Он заявил, что именно эта страна исповедует принцип ахимсы - ненасилия. Именно здесь этот принцип зародился ранее, чем в других странах. Здесь он представлен во всех основных религиях. Значит, ратуя за ненасилие и следуя этому принципу, индиец верен Родине, выступает как патриот и поборник национальных традиций.

Далее М.К.Ганди занялся истолкованием понятия «ахимса», позаботившись о том, чтобы, как говорят немцы, сделать из нужды добродетель. Иными словами,

он решил изобразить как доблесть то, что индусы вынуждены были делать, поскольку у них просто не было иного выхода. Он заявил, что было бы большой ошибкой считать признаком силы вооруженное или даже просто физическое сопротивление. Оно- свидетельство слабости, поскольку доказывает лишь одно: человек недостаточно владеет собой. Он проявляет агрессию в результате эмоциональной вспышки, когда не контролирует свое поведение. Наоборот, действительно сильный человек не прибегает к насилию. Он сохраняет спокойствие даже тогда, когда подвергается насилию и даже тогда, когда его жизни угрожает опасность.

Принципиально новым в такой позиции было то, что он соединил чисто индийский принцип ненасилия с христианским принципом братства всех людей. Принцип ненасилия подразумевал, что не следует причинять вред не только всем людям, но и всем живым существам без исключения. Наиболее рьяные последователи этого принципа не только являются вегетарианцами, но и употребляют в пищу только то, что может быть отнято у растения без ущерба для него. (К примеру, употребить в пищу морковь нельзя, не убивая ее, но можно поесть орехов, не повредив орешнику, а даже облегчив его ношу).

Такое отношение, требующее любви не только к человеку, но и абсолютно ко всем живым существам, является чисто индийским феноменом. О.Шпенглер, сравнивавший души различных мировых культур, объяснил специфику индийского менталитета отношением индийцев ко времени. Эпоха богини Кали, в которой, по мнению индусов, они живут сейчас, просто непостижима по длительности своей для европейца: она длится такое количество лет, что выразить его можно только числом с несколькими десятками нулей. Оно больше, чем миллиарды миллиардов лет. Европейцы даже не придумали слова для того, чтобы назвать такой период времени. Тем не менее, весь этот период индийцы считают одной и той же эпохой.

Исходя из этого ощущения времени, только и можно понять весь индийский волшебный реализм, когда в одном и том же кинофильме мирно соседствуют древнеиндийские раритеты и космические аппараты, названные, кстати, именами

древнеиндийских богов (русский человек сильно удивился бы, если бы основоположники нашей космонавтики назвали бы первый спутник Земли Перун, Дажь-бог или Ярило, поскольку все эти Боги для него – плюскамперфект – давно прошедшее время).

Не то для индуса: время его древних богов и время сегодняшней космонавтики – это всего лишь один день эпохи богини Кали, который все еще продолжается. Если мыслить такими фантастически продолжительными периодами времени, то в сравнении с ними время человеческой жизни – 60-70 лет – ничтожно мало. Для индийца век человеческий краток, словно время жизни бабочки-однодневки. Задумаемся: если бы у бабочки-однодневки была философия, интересовался ли бы кто-нибудь ею? Что, спрашивается, может нафилософствовать бабочка-однодневка всего за один день своей жизни? Стоит ли тратить время на изучение подобной ерунды?

Но точно также индеец и смотрит на достижения отдельного человека. Много ли он может познать всего лишь за 70 лет жизни? Внимание заслуживает лишь то, что просуществовало века и выдержало испытание временем. Именно потому в древнеиндийских литературных памятниках мы не найдем имен авторов. Поясним это аналогией: если бы русские были индусами, то вся их любимая литература называлась бы «Слово о полку Игореве...», при чем в это единственное произведение входили бы и оды Г.Р.Державина, и «Евгений Онегин», и «Война и мир», равно как и все прочие литературные творения. Причем имена авторов не указывались бы – что они могут добавить к мудрости веков, имена этих бабочек-однодневок.

Теперь перед индийцем встает следующая проблема: а как можно утешить себя и примирить себя с тем, что ты всего лишь бабочка-однодневка? В сущности, такое мироощущение должно было бы вызывать ужас перед вопиющей быстротечностью человеческой жизни. Ощущение этой быстротечности наверняка переживается индусом более остро, чем европейцем. Последний привык мерить время веками – то есть интервалами, сравнимыми с продолжительностью человеческой жизни. Что же, может рассуждать европейец, мне отведено не так

мало времени - целый век. Индиец же сопоставляет срок своей жизни с чудовищным по продолжительности «веком» богини Кали - и чувствует, что ему отведен всего лишь миг жизни в сравнении почти что с вечностью. Его религия приучает его к тому, что индивид - это ничто, что « единица - ноль, единица - вздор». Зато народ в целом или каста, к которой он принадлежит - это нечто ценное, поскольку существует достаточно долго.

И все же индус не может смириться с полной деиндивидуализацией, столь характерной для всех традиционных обществ. Его сильно беспокоит перспектива умереть, так и не оставив никакого следа, так и не проявив своей индивидуальности. Индус справляется со своим страхом, изобретая карму. Карма не дает ему полностью раствориться в касте, в роде, в семье. Карма - это индивидуальная траектория, на которой нельзя сохранить самоидентичность, перевоплощаясь в различные живые существа, но можно сохранить свои достижения, поскольку статус при следующем перерождении всякий раз зависит от них.

Поскольку же череда перерождений бесконечна, а следующее перерождение допускает как «повышение», так и «понижение» в статусе на общей лестнице жизни, индус чувствует непосредственное родство со всем живым - от травинки до тигра.

Итак, М.К.Ганди заимствовал из индуизма эту идею универсальной связи человека со всем живым, диктующую принцип *ахимсы* - непричинения вреда всему живому. Согласно принципу ахимсы, надлежит возлюбить не только ближнего своего, не только человека, но и весь животный и растительный мир. Нужно сострадать каждому животному и растению, нужно чувствовать их радость и боль. Словом, все то, что христиане говорят о ближнем, индийцы готовы повторить применительно к растениям и животным.

Но зато индийские религии не знают понятия «общечеловеческое». Как мы помним, М.К.Ганди не отпускали в Англию, потому что правоверному индусу не полагается вкушать пищу с иноверцами. Индусы - это одно, а другие народы, придерживающиеся иных религий - это совсем другое.

И вот здесь М.К. Ганди решительно порвал с индийской традицией. Он заявил, что ни одна из религий не удовлетворяет его полностью. Индуизм, которого он должен был придерживаться от рождения, не устраивал его стремлением возвести перегородки между людьми - отделить индусов от неиндусов, а внутри индусов разделить касты перегородками. М.К. Ганди писал:

«Недостатки индуизма были совершенно очевидны. Если учение о неприкасаемости стало составной частью индуизма, то оно могло быть лишь его прогнившей частью или каким-то наростом. Я не в состоянии был понять разумного основания существования множества сект и каст».¹³⁶

Христианство, впрочем, не удовлетворяло его тоже:

«Общаясь с друзьями-христианами, я испытал серьезные затруднения,...Я был восхищен их верой. ... Многие молились за меня, мне понравились некоторые мелодичные гимны. ... Поверить в то, что Иисус – воплощенный сын Бога и что только тот, кто верит в него, получит в награду вечную жизнь, было выше моих сил. Если Бог мог иметь сыновей, тогда все мы его сыновья. Если Иисус подобен богу или является самим Богом, тогда все люди подобны богу и могут быть самим богом. Мой разум не был подготовлен к тому, чтобы поверить, что Иисус своей смертью и кровью искупил грехи мира. Метафорически в этом могла быть доля истины. Согласно христианскому вероучению, только человеческие существа имеют душу, а у всех остальных живых существ, для которых смерть означает полное исчезновение, ее нет. Я не разделял такую точку зрения.

Я мог принять Иисуса как мученика, воплощение жертвенности, как божественного учителя, а не как самого совершенного человека, когда-либо рождавшегося на земле. Его смерть на кресте давала миру великий пример, однако моя душа не могла принять это как какую-то таинственную и сверхъестественную добродетель. Набожная жизнь христианина не дала бы мне ничего такого, чего не могла бы дать жизнь человека другого вероисповедания. С точки зрения философии, в христианских принципах нет ничего необычного. Пожалуй, в смысле жертвенности индусы даже значительно превосходят христиан. Я не мог

¹³⁶ Ганди, Мохандас Карамчанд. Моя жизнь. М., Наука 1969. с.141.

воспринять христианство как самую совершенную или величайшую из религий....., но и индуизм не был для меня в то время такой религией.»¹³⁷

М.К.Ганди в своих скитаниях по странам и континентам познакомился и с исламом. Но его представлениям о жизни соответствовала только «синтетическая» религия, соединяющая мотивы нескольких. Именно этим и привлекло его толстовство:

«Книга Толстого «Царство Божие внутри нас» буквально захватила меня. Она оставила неизгладимый след в моей душе. Перед независимым мышлением, глубокой нравственностью и правдивостью этой книги показались неинтересными все другие книги, рекомендованные м-ром Коатсом.»¹³⁸

«Независимое мышление» в области религии означало для Ганди (как, впрочем, и для Толстого) только одно - возможно свободно соединять элементы из различных Священных Писаний, вырывать из них одни мотивы и отбрасывать другие, комбинировать индуизм с христианством, а также с теориями современного права.

Так и получился гибрид индуизма и толстовства. Ахимса, то есть ненасилие, распространилось стараниями Ганди не только на весь мир живого, но и на все человечество. Из христианства была взята идея о том, что все люди - братья.

Так и родилась новая политическая религия ненасилия - сатьяграха. Название подбиралось долго. Выбор остановился на слове, предложенном сыном Ганди. Сатьяграха - это буквально значит «твердость в истине».

В чем же проявлялась эта твердость?

Истину Ганди видел в том, что все люди на земле - братья. А если так, то они заслуживают равных прав. Они должны уважать друг друга. По этой причине англичане и прочие белые колонизаторы не должны угнетать и третировать черных и цветных как людей второго сорта. Но из тезиса о братстве всех людей на земле следует и еще один вывод: на всех людей без исключения должен распространяться принцип ахимсы - ненасилия. Индийцы, участвующие в сатьяграхе, не должны применять насилия по отношению к представителям

¹³⁷ Ганди, Мохандас Карамчанд. Моя жизнь. М., Наука 1969. с.142.

¹³⁸ Там же, с.143.

властей (естественно, белых). Они вообще не должны испытывать никаких негативных чувств к представителям власти - *как к людям*. Ведь все люди - братья. И полицейские, которые разгоняют демонстрацию - тоже братья. И судьи, которые отправляют индуса за решетку - это тоже братья его. Братьев надо любить.

Поэтому участник сатьяграхи ведет борьбу только против государства, любя при этом людей, его представляющих. Он не поднимает на них руку, не использует против них оружие. Он всячески демонстрирует, что любит своих братьев, а потому не оказывает сопротивление силам правопорядка. Он опускает руки, когда его намереваются бить дубинкой по голове. Он ложится на землю, когда на него скачет конная полиция. Инстинкт живых существ не дает им причинять боль и вред тому, кто не сопротивляется. Рука полицейского с дубинкой опускается, когда перед ним стоит человек, подставляющий голову под удар. Кони не идут топтать лежачих.

Сила государства не действует.

А участники сатьяграхи отказываются исполнять законы.

Так, индусы дружно отказались регистрироваться в полиции по новому закону и демонстративно уничтожали повестки.

Их отправляли в тюрьму - но ведь человек, который только что вышел из традиционного общества, еще не вполне понимает, что лишение свободы является наказанием. Он жил без этой свободы у себя на родине и особенно не страдал. И если его посадить в тюрьму, где будут содержать в приличных условиях, да еще и кормить бесплатно, то так ли велико и невыносимо будет такое наказание?

Обременить колонизаторов своей беззащитностью. Спровоцировать наиболее невыдержанных из них на расправу - а потом, демонстрируя синяки, шишки, раны, требовать сострадания. Заставить держать массы людей в тюрьмах и заботиться о них. Требовать от властей исполнения требований законодательства, но самому отнюдь не исполнять их, если они тебе не нравятся. Парализовать таким образом работу государственного аппарата. Устраивать забастовки и голодовки. Жаловаться международному сообществу на притеснения и на собственную страну.

Все это и есть сатьяграха - путь ненасильственной борьбы.

С ее помощью Индия обрела независимость.

Развившие в себе ненасилие и смирение, индийцы добились того, что 15 августа 1947г. на территории бывшей английской колонии была провозглашена независимость не одного, а двух государств: Индийского союза и мусульманского Пакистана. Так была проявлена максимальная толерантность и учтены религиозные предпочтения миллионов людей.

Правда, последующие события несколько омрачили общую светлую картину. Конец британского владычества, обретение свободы (правда, еще не свободы действовать самостоятельно, а всего лишь свободы не слушаться властей) привело к религиозным конфликтам, к паническому переселению миллионов людей. В междоусобицах, от голода и болезней погибло 700 тысяч человек.

Одним из них был М.К.Ганди, убитый сторонником традиционного индуизма. Незадолго до смерти он, подавленный последствиями обретения независимости, говорил, что концепция ненасилия будет жить в веках, а крах потерпел лично он...

Вопросы для самоконтроля.

1. К каким выводам пришел М.К.Ганди, проведя сравнительный анализ основных мировых религий? Каким образом поменялось его отношение к христианству после прочтения книги Л.Н.Толстого «Царство Божие внутри вас», и почему?
2. Какие недостатки индуизма Ганди считал очевидными, и с чем не мог смириться его разум?
3. Какие установки и убеждения Л.Н.Толстого нашли живой отклик в мировоззрении Ганди и почему?
4. Каким образом М.К. Ганди связывает понятия морали, Истины и Бога?
5. Как Вы считаете, тождественны ли понятия ахимсы и ненасилия? Как Ганди трактовал ахимсу? Какой смысл он вкладывал в понятие сатьяграха?
6. Дайте сравнительную характеристику Неподлинного существования и Великого Отказа (поворота) Будды и Ганди.
7. Какую роль играли обеты в жизни Ганди? Были ли они простыми отказами, или естественными результатами исчезновения желания, или проявлением силы воли? Аргументируйте свою точку зрения.
8. «Я сделал своей религией религию служения, так как чувствовал, что только так можно познать бога». Как вы считаете, какой смысл вкладывает Ганди в понятие Служение?
9. Какие формы может принимать сатьяграха, и какими качествами должен отличаться человек, применяющий сатьяграху?
11. Как вы можете определить «Учение Ганди»? В чем специфика Ганди, как политического лидера?

Лекция 7.

Современные представления о «философии ненасилия»

Российские реформы, начавшиеся в 1991 году, вызвали обострение тех противоречий, которые в латентной форме существовали еще в плановой экономике. Планирование позволяло демпфировать конкурентную борьбу, которая в полном объеме и повсеместно развернулась при провозглашении рыночной экономики. Больше того: в России, где опыт цивилизованной рыночной конкуренции, во-первых, был не столь продолжительным (рынок здесь возник только при первых Романовых), а, во-вторых, был утрачен в послереволюционные времена, конкурентная борьба приняла самые необузданные формы. Волна насилия 90-х годов была связана со стремлением подавить конкурентов с использованием внеэкономических средств. Отношения конкуренции составляют, в конечном счете, и фундамент межнациональных конфликтов: дело сводится к переделу сфер влияния, к изменению социальных ролей, к стремлению заняться переделом собственности.

Пропаганда толерантности в этой ситуации крайне важна, но - недостаточна. В сущности, толерантность выступает как этическое требование. Но этика не имеет достаточной силы, если она не опирается на общую мировоззренческую концепцию. Ведь этика говорит, как следует поступать. Но объяснить, почему следует поступать именно так, а не иначе, может только фундаментальное мировоззренческое учение. В нем дается развернутая картина мира, описываются место и возможности человека в этом мире, из чего с необходимостью вытекает представление о том, что человек может и должен делать, каково его предназначение и каков смысл его жизни. Если правила этики не опираются на фундаментальную мировоззренческую концепцию, они воспринимаются всего лишь как правила игры, от которых в любой момент можно отказаться, чтобы сыграть в другую игру. Это ведет к прагматизму и цинизму. Вывод, который

напрашивается, однозначен: чтобы этика толерантности была надежной и долговременной основой для человеческих отношений, она, в свою очередь, должна опираться на соответствующую ей фундаментальную мировоззренческую концепцию.

* * *

Может возникнуть мнение, что такой мировоззренческой концепцией способна быть только философия ненасилия. Это мнение, что называется, «напрашивается само собой», то есть принадлежит к числу «самоочевидностей», не подвергающихся рефлексии и воспринимающихся некритически современным российским обществом. «Само собой ясным» кажется и определение философии ненасилия. Во всяком случае, авторы, говорящие о ней, редко дают себе труд давать отдельные теоретические дефиниции этого течения в философии. Вместо этого они просто указывают на представителей этого течения, делая вид, что в обществе образованных людей как-то неловко говорить о таких элементарных вещах, как сущность философии ненасилия. Ведь о ней давным-давно сложились самоочевидные представления:

1. Философией ненасилия называется некоторое идейное течение, представители которого отказываются от любого применения силы в отношениях между людьми (и более того - не приемлют использования силы по отношению ко всем живым существам вообще).

2. Традиция философии ненасилия восходит к Будде и Христу. В Новое время Джон Локк перевел идею ненасилия из области религии в сферу политики, пользуясь тем, что в 17 веке эти сферы в Англии различались мало. В 19 и 20 веках представителями философии ненасилия были А.Шопенгауэр, Л.Н.Толстой, М. Ганди, М.Л.Кинг, А. Швейцер; продолжателями их дела сегодня, в сущности, выступают многие правозащитники, хотя не все из них подозревают об этом.

3. В кругах интеллигенции философия ненасилия оценивается однозначно положительно. Вместе с тем, однако, даже и в этой среде, не говоря уже о кругах «практиков», она отнюдь не рассматривается как практическая жизненная философия для повседневного использования. Человек, избравший философию

ненасилия в качестве своей практической философии, то есть пытающихся реально воплотить ее принципы в своей жизни, неизбежно обрекает себя на лишения, страдания и даже, возможно, на смерть. Он - святой, подвижник, мученик, каких единицы. Увы, мир слишком несовершенен для таких людей: он недостаточно подготовился к встрече с ними. Чтобы следовать философии ненасилия, нужно удовлетворять слишком высоким моральным стандартам, то есть быть человеком отдаленного светлого будущего. Люди сегодняшнего дня, к сожалению, еще не достигли такой моральной высоты. Поэтому они должны иметь в виду философию ненасилия как описание некоторого идеального человеческого поведения в некотором идеальном мире. Поскольку же нынешний мир не идеален, а люди, в нем живущие, далеки от совершенства, «обычный» человек, в отличие от подвижника и мученика, вынужден проявлять конформизм, вынужден игнорировать голос совести, а также время от времени прибегать к различным формам насилия - разумеется, в целях обороны. (Показательно, что ни в одной стране нет министерства нападения - только министерство обороны). Разумеется, человек интеллигентный, порядочный и совестливый, всякий раз прибегнув к насилию, должен покаяться публично перед себе подобными (независимо от того, верует в он в Бога или нет). Покаяние может быть как религиозным, так и светским - например, выступлением в средствах массовой информации или написанием художественного произведения соответствующего содержания.

Резюме таково: философия ненасилия - крайне ценное учение; тот, кто следует ей на практике, заслуживает не только уважения, но и почитания; к сожалению, мир чересчур несовершенен, а люди чересчур слабы и испорчены, чтобы всегда удовлетворять требованиям философии ненасилия; по этой причине «обычному» человеку - не подвижнику и не святому - невозможно руководствоваться принципами ненасилия на практике; но всякий раз, допуская отклонение от этих великих принципов, порядочный человек должен покаяться - либо в церкви, либо перед единомышленниками.

* * *

*Если вдуматься, такое представление о философии ненасилия представляет собой утонченное оправдание насилия. Один из видных современных философов, П.Слотердаик в книге «Критика цинического разума» определил современный цинизм как диффузный феномен, имея в виду, что сегодня, в отличие от античных времен, циник уже не выступает как единичная фигура, противостоящая всем жителям полиса и эпатирующая их откровенными выражениями своего мировоззрения; сегодняшней цинизм поразила всех членов общества, которые отнюдь не спешат признаться в этом - все они просвещены еще в школе, все они прекрасно знают, что есть добро, каковы права человека и общечеловеческие ценности, но, зная лучшее, они делают худшее. Применительно к нашей теме, можно сказать, что люди прибегают к насилию, прекрасно зная, что насилие аморально; при этом они разводят руками и говорят: *что поделаешь, таков уж мир, таковы времена и нравы, если бы это сделал не я, это сделал бы кто-то другой, гораздо более грубый.* Затем эти люди каются - публично или только в душе - и продолжают грешить. Суть такого цинизма прекрасно выразил М.А. Светлов, сказавший, что порядочным человеком надо считать того, кто делает гадости ближним без всякого удовольствия.*

Признание абсолютного большинства наших современников аморальными циниками тоже означает капитуляцию перед проблемой и даже может быть утонченной формой самооправдания: ведь если доказать, что все вокруг аморально и цинично, то можно позволить себе быть таким же - не хуже и не лучше других.

Путь к решению проблемы может быть только один: необходимо для начала подвергнуть декартовскому сомнению все и всяческие самоочевидности, относящиеся к ней. Необходима разумная постановка и решение всех вопросов, которые ранее «разумелись сами собой», то есть не осмыслились специально.

Вот первый из таких вопросов.

Почему философия ненасилия, которая на словах признается правильной всеми и каждым, которая исходит от авторитетнейших людей, до сих пор не одержала полной и безоговорочной победы во всем мире? Неужели есть хотя бы

один способный философствовать человек, который искренне ратовал бы за насилие? Да и среди не особенно развитых в интеллектуальном отношении людей проповедь насилия встречается довольно редко. Именно в народной среде была придумана поговорка, как нельзя лучше выражающая сущность толерантности и ненасилия: «Худой мир лучше доброй ссоры». Итак, откровенных противников философии ненасилия - мизерное число. Отчего же она тогда не побеждает?

Второй из вопросов таков. *Почему значительная часть представителей философии ненасилия - Иисус, М.Ганди, М.Л.Кинг - погибла насильственной смертью?* Почему проповедь ненасилия вызывает вспышку насилия у оппонентов?

Третий вопрос сводится к следующему. *Если мы привычно называем философией ненасилия только совокупность учений перечисленных выше мыслителей, то означает ли это, что вся остальная философия должна - в большей или меньшей степени - считаться философией насилия?* Ясно, что подобное допущение абсурдно. Но не означает ли это, что «философия ненасилия» узурпировала за собой право называться таковой? Приглашение к беседе - говорит об отказе его от насилия.

Вот круг вопросов, которые предстоит прояснить, анализируя философию ненасилия как основу этики толерантности.

В тех пределах, которые определены объемом настоящего курса, мы попытались ответить на эти вопросы. В поисках таких ответов пришлось рассмотреть некоторые наиболее известные учения представителей философии ненасилия - не как абстрактные, отвлеченные логические конструкции, а в том жизненном контексте, в котором они были созданы.

Какие же выводы можно сделать из нашего рассмотрения?

1. «Философия ненасилия» создается людьми, которых отличает тотальное неприятие мира, в котором они живут. Они не видят в этом мире - в настоящем его состоянии - абсолютно ничего ценного для себя. Этот мир для них попросту неприемлем. Может быть, он будет приемлем в будущем, после переворота, к которому приведет ненасильственная борьба. Как правило, такое будущее

представляется как утопия, которая осуществится еще в этом, а не в загробном мире. Наверное, именно так представляли будущее своих стран М.К. Ганди и М.Л. Кинг. (Видимо, современные правозащитники тоже мечтают о более совершенном мире в будущем, повторяя, вслед за М.Л. Кингом: «Есть у меня мечта». В мире, который открывает такая мечта, насилие отсутствует...)

Будда и А.Шопенгауэр были более пессимистичны. Они полагали, что мир в принципе не может быть хорош. В любом последующем его состоянии в нем будет царить бессмысленная Воля, создающая и пожирающая свои творения. Это - колесо вечных перерождений, и в каждом из них живое существо будет вынуждено вести жестокую борьбу за существование - терпеть насилие и прибегать к насилию. Кровь, пот и слезы, непокой, мучения и смерть - вот что ждет каждого человека во всех его перерождениях. Единственный способ избежать насилия - покинуть не просто этот, налично данный здесь и сейчас мир, но и уберечься от возрождения в нем. Это может обеспечить только нирвана. В христианстве налично данный мир тоже признается никуда не годным - «склепом» в сравнении со светлым Царством Небесным. Нельзя позволять этому миру, полному насилия, уловить себя в свои сети. В нем надо исполнять свой долг, отнюдь не увлекаясь этим, не испытывая от этого ни удовольствия, ни отвращения. Надо идти *сквозь* этот мир, относясь к нему безразлично и готовя себя к попаданию в Царство Небесное. А еще лучше - уйти от этого мира в монастырь, чтобы стать ближе к Богу.

2. Поскольку налично данный мир отвратителен, все великие представители «философии ненасилия» осуществили Великий Отказ от него. *Будда* оставил дворцы, построенные для него отцом, отказался от перспективы стать правителем, покинул молодую жену-красавицу и новорожденного сына. *Христос* заявил, что царство Его - не от мира сего. *Шопенгауэр* вел жизнь странника и отшельника: вначале он оставил занятия торговлей, к которым определил его отец, а затем - и преподавание в университете. Он оставил мир своеобразно: запрещая себе читать произведения современников. Л.Н. Толстой затворился в Ясной Поляне. М.К. Ганди тоже расстался с образом жизни предков. Местом его жизни стал ашрам,

семья превратилась в форму дружбы, исключая исполнение супружеских обязанностей. А занятия политикой и правом он рассматривал не как работу, не как профессиональную деятельность, а как *служение* или, выражаясь языком христианских священников, как *послушание*.

3. Нередко Великому Отказу от мира предшествовала полная неудача в тех делах, которыми представитель «философии ненасилия» занимался, начиная свою деятельность в мире. Это, естественно, не относится к Будде и Христу. Но Л.Н.Толстой был неудачливым студентом, с позором изгнанным из университета, а затем - неудачливым военным служащим; школу для крестьянских детей, открытую им в имении, он тоже бросил, разочаровавшись в этом неудачном начинании. М.К.Ганди начинал как неудачливый юрист; после начала сатьяграхи он, правда, стал успешно справляться с юридической практикой, но это уже было нечто иное, отличающееся от чисто профессиональной деятельности юриста. Но, едва ли стоит напрямую связывать Великий Отказ от налично данного мира с профессиональными неудачами в нем. Другими факторами, которые влияют на него, может стать состояние здоровья, реальные или воображаемые заболевания, неудачи в отношениях с противоположным полом, тяжелые проблемы в семье, а также внешнее влияние других людей. Можно с уверенностью утверждать, что Великому Отказу всегда предшествует тяжелый психологический кризис, иногда именуемый «кризисом середины жизни» или «пограничными ситуациями» (К.Ясперс).

4. Психологический кризис такого рода переживается человеком как утрата смысла жизни. Он начинает считать бессмысленной и неправильной ту жизнь, которую вел до сих пор. Эта жизнь, по его теперешнему мнению, являлась неподлинной, несобственной, навязанной ему другими. Только теперь он испытал прозрение, благодаря которому ему открылся подлинный смысл жизни, истинное предназначение человека. Ф.Ницше однажды тонко заметил: «Совершенно лишен зависти только тот, кто собирается завоевать страну, абсолютно неведомую другим». Сторонники «философии ненасилия» именно потому ратуют за неприменение силы, что они не видят в *этом* мире ничего такого, что стоило бы

защищать и отстаивать, выходя ради этого на борьбу, рискуя здоровьем и жизнью. Пока они создают свое учение о Ненасильственном Царстве Будущего, у них нет конкурентов и соперников, с которыми приходилось бы бороться и конкурировать. Им не завидует никто, и они никому не завидуют, потому что открытую ими страну никто никогда не видел. Однако впоследствии сторонники «философии ненасилия» сумеют внушить своим сподвижникам, что за это светлое царство будущего стоит пострадать и даже положить свою жизнь.

5.«Философия ненасилия» придает понятию «насилие» необыкновенно большой объем. В ней «насилием» считается не только использование грубой физической силы для того, чтобы подчинить своей воле Другого. «Насилием» оказывается и основанное на законах принуждение государства - того, которое не нравится и не подходит сторонникам «философии ненасилия». (Напротив, они отнюдь не считают насилием действия государства, которое возникнет в будущем благодаря их деятельности; «чужое» государство всегда насилует, «свое» - никогда.) «Насилием» признается также воздействие общественного мнения, которое интерпретируется как «влияние предрассудков». «Насилием» признается также влияние науки - требование следовать логике, выстраивая свою аргументацию. Отсюда тезис о том, что разум, рациональность, интеллект - это орудия насилия, а созданная на их основе цивилизация - насильственна и бесчеловечна.

Единственная позиция, которая вытекает из «философии ненасилия» - это позиция признания безграничного плюрализма, равносильного провозглашению одинаковой правоты всех. Множественность истин и, соответственно, множественность картин мира, человека и Бога дополняется, однако, единственно возможной и общеобязательной этической концепцией. Здесь ни о каком плюрализме не может быть и речи. Сторонник «философии ненасилия» вещает не от своего имени (в этом случае его мнение было бы всего лишь одним из существующих мнений, не более истинным, чем любое другое), а от имени Бога, от имени Совести, от имени «общечеловеческих ценностей» и т.п. Обычно он избегает при этом ясных формулировок, заявляя, что учение его трудно и требует

многолетнего изучения. Туманные формулировки всякий раз требуют пояснений наставника. То же самое можно сказать о тавтологиях: «Истина есть истина», «Истина есть правда», «Правда есть истина», «Правда есть правда», «Жизнь есть жизнь» и т.п. В них можно вложить любое содержание, что приводит в растерянность. На сцену опять вызывается наставник, готовый пояснять и комментировать.

Таким образом, решение всех моральных проблем оказывается исключительно авторитарным. Мораль не может действовать «автоматически», через общественное мнение и гражданское общество. Она может действовать только через Наставника, только по Его указанию. Такое этическое самодержавие требует, чтобы нового *морального короля* играла свита. Среди последователей возникает культ его личности.

6. «Философия ненасилия» предполагает, что насильственного сопротивления не должны оказывать ее сторонники. Однако - и это примечательно! - насилие со стороны власти только неявно приветствуется. Так власть «разоблачает себя». Узнав о том, что власть применила силу, сторонник «философии ненасилия» воздевает руки к небу и восклицает: «А что же другого можно было ожидать? Уж такова природа этого режима, построенного на насилии.» (Вариант: «Такова природа любой власти»). В результате власть развращается. Она привыкает думать, что ее природа - в насилии. Так нужно ли идти против природы?

7. Сторонники «философии ненасилия» обычно готовят своих приверженцев к тому, чтобы они «стойко выносили испытания», «были готовы к тяготам и лишениям». Они провоцируют насилие со стороны властей, потому что обретают, таким образом, моральные преимущества. Провокация выражается в том, что сторонники «философии ненасилия» призывают именно к такому поведению, которое психологи называют «виктимным». Несопротивление жертвы, по их мнению, только раззадоривает преступника.

После того, как виктимное поведение «несопротивления силой» привело к провоцированию властей (разумеется, не высших властей, не президентов и

маршалов, а рядовых и сержантов, урядников и сотников), представители «философии ненасилия» начинают использовать обретенный таким образом пропагандистский капитал. Демонстрируя раны, увечья, трупы, они всячески подчеркивают, что власть, таким образом, расправилась с безоружными, не сопротивлявшимися людьми - пусть даже они и не выполняли законов. Сострадание - сильнейший импульс. А.Гелен убедительно продемонстрировал в книге «Мораль и гипермораль» (1969) сострадания, «защиты и заботы» срабатывает даже у животных. Для его срабатывания вовсе не обязателен интеллект. Иногда он действует вопреки интеллекту.

Используя инстинкт сострадания, «философы ненасилия» начинают шантажировать власть, пытаясь добиться от нее уступок. Они угрожают тем, что невыполнение их требований приведет к «падению престижа власти в глазах мирового сообщества», то есть в глазах самопровозглашенных или официальных органов, составленных из представителей «философии ненасилия» и действующих на международной арене.

Однако современные власти все меньше и меньше переживают по этому поводу. Поддаться на моральное давление Ганди мог английский колонизатор, который всерьез полагал, что должен нести в Индии «бремя белого человека». Но современный полицейский в Европе или в России мало думает о своей цивилизаторской миссии по отношению к малым народам. Он не полагает, что должен просвещать гастарбайтеров и вести их к светлому будущему. В случае незаконных акций последних он не рассуждает о необходимости педагогического такта и терпения со стороны более просвещенного существа.

Поэтому провоцирование государства на репрессии не приносит сегодня сторонниками «философии ненасилия» каких-то моральных преимуществ. Оно всего лишь способствует усилению полицейского характера государства, накачиванию его мускулов.

8. Концепции «философов ненасилия» могут быть полезны и ценны в той части, в какой они доказывают бесполезность силового решения проблем, неэффективность подавления конфликтов без устранения причин, их вызывающих.

Они полезны также как проявление вечного недовольства общества собой, заставляющего совершенствовать законодательство. Но конфликтолог должен отдавать себе отчет в том, что противопоставление морали праву чревато анархизмом, подрывом правового государства, параличом власти, а все это неизбежно обернется насилием, вопреки ожиданиям утопистов.

Вопросы для самоконтроля.

1. Дайте обоснование того, что этика толерантности в человеческих отношениях должна опираться на фундаментальную мировоззренческую концепцию.
2. Какой способ избежать насилия вы можете предложить обществу?
3. Учение, какого философа – представителя философии ненасилия, воспринимается Вами наиболее реалистично?
4. Всегда ли выбору «истинного пути» должен предшествовать тяжелый психологический кризис? Что может предпринять конфликтолог для разрядки внутреннего напряжения и снятия внутренней агрессии в ситуации выбора?
5. Как Вы считаете, могут ли действия конфликтолога по разрешению конфликтной ситуации восприниматься как проявление психологического давления и проявления насилия? Где находится та грань, за которой начинается для Вас зона насилия / ненасилия?