

## Список литературы

1. Сухомлинский В.А. Семья Несгибаемых // Юность. — 1969. — № 7.
2. Сухомлинский В.А. Письма к сыну [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.litmir.net/br/?b=84571>
3. Лапшина С. Встречи. К 100-летию Б.С. Рябинина Советский педагог Василий Александрович Сухомлинский и писатель Б.С. Рябинин [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://urbibl.ru/Knigi/rybinin/vstrechi-3.html>
4. Сухомлинский В.А. «Без сказки нельзя представить детства» // Комсомольская правда. — 1976. — 3 окт.
5. Сухомлинский В.А. О воспитании. — М., 1975.
6. Сухомлинский В.А. Нет плохих учеников! // Неделя. — 1978. — № 39.
7. Сухомлинский В.А. Как любить детей //Избранные произведения: в 5 т. — Киев, 1980. — Т. 5.
8. Сухомлинский В.А. Сердце отдаю детям [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://lib.ru/KIDS/SUHOMLINSKIJ/serdce.txt>
9. Сухомлинский В.А. Воспитание личности в советской школе. — Киев: Радянська школа, 1965.
10. Сухомлинский В.А. Рождение гражданина. — М.: Молодая гвардия, 1971.
11. Сухомлинский В.А. Моя педагогическая вера // Юность. — 1968. — № 9.
12. Ольга Сухомлинская: Школа сейчас не занимает весомое место в жизни ребенка // Интервью [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://gumannaia-pedagogika.ru/offers/2011-09-18-11-37-19/54-2011-09-18-11-35-34/599-suhomlinskiy>
13. Ольга Сухомлинская: Школа сейчас не занимает весомое место в жизни ребенка // Интервью [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.nagolos.com.ua/ru/interview/6751-olga-suhomlinska-shkola-zaraz-ne-posidaevelikogo-mistsya-u-geitti-ditini>
14. Сухомлинский В.А. Наша добрая семья // ЦГА Украины. Ф. 5097. Оп.1. д.205.
15. Сухомлинский В.А. Письмо к сыну // Свободное воспитание. ВЛАДИ. — 1993. — № 3.

УДК 088:130.2  
ББК 87.0+71.05

## И.В. ПОЛЬСКИЙ

## «ПОДЛИННАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ» МАХАТМЫ. МОХАНДАС КАРАМЧАНД ГАНДИ КАК РАДИКАЛЬНЫЙ КРИТИК ЦИВИЛИЗАЦИИ

Рассматривается критика цивилизации М.К. Ганди, выделяются основные характерные черты его философии. Автор делает вывод о связи идей Ганди с философией Генри Торо и Льва Толстого (и, через последнего, с философией Руссо) и о некотором структурном сходстве его представлений о цивилизации с представлениями киников и даосов, а также радикальных критиков цивилизации второй половины XX века. Речь идет не о преемственности, но только об универсальности этих основных черт, воспроизводимых в самых разных культурных контекстах. Кратко рассмотрена биография Мохандаса Ганди с точки зрения его отношения к цивилизации, проанализирована с этой же точки зрения его программная работа «Хинд сварадж»; соотнесена философия Махатмы с рядом универсальных общих черт, выделенных в ходе кросс-культурного исследования.

*Ключевые слова:* традиционализм, примитивизм, антицивилизационизм, радикальная критика цивилизации, сварадж, Махатма Ганди, Индия, ненасилие.

**М**охандас Карамчанд Ганди известен, в первую очередь, как борец за права людей (индусов, мусульман, неприкасаемых) и индийский политический лидер. Его антицивилизационные идеи менее известны и популярны, однако они неразрывно связаны со всеми его философскими, религиозными и политическими исканиями. Ганди прямо продолжает линию радикальной критики цивилизации Льва Николаевича Толстого, философия которого, в свою очередь, наследует очень многое у Жан-Жака Руссо [1]. Таким образом, подробное изучение взглядов Махатмы на цивилизацию является важным этапом в нашем более широком кросс-культурном исследовании радикальной критики цивилизации. Основная гипотеза автора настоящей статьи состоит в том, что идеи

радикальной критики цивилизации в разные времена и в разных культурах, опираясь на ключевую оппозицию «естественное-искусственное», имеют в своей основе общие ключевые черты. Поэтому основные положения мыслителей, критикующих цивилизацию, обнаруживают структурное сходство несмотря на наличие значительной культурной дистанции между ними.

Основы религиозной и политической философии Мохандаса Ганди сформировались в период его пребывания в Южной Африке (с 1914 по 1919 год), где Ганди, будучи молодым адвокатом, основывает общину в сельской местности и все более упрощает свою жизнь, а также начинает движение сатьяграхи (стойкости в истине) за права южноафриканских индийцев, принесшее ему известность

и заложившее основу всех дальнейших гражданских и антибританских кампаний. И именно в это время Мохандас находится под сильным влиянием идей Джона Раскина, Генри Дэвида Торо и Льва Николаевича Толстого. Сам Ганди в письме американским друзьям писал о «трех учителях»: «Вы дали мне учителя в лице Торо, через его книгу “Долг гражданского неповиновения” то, что я делал в Южной Африке, получило научное подтверждение. Великобритания дала мне Раскина, чья книга “Последнему, что и первому” в одну ночь превратила меня из адвоката и городского жителя в крестьянина, живущего на ферме вдали от Дурбана, в трех милях от ближайшей железнодорожной станции. А Россия в Толстом дала мне учителя, который теоретически обосновал мое ненасилие. Он благословил мое движение в Южной Африке, когда оно еще было в младенчестве и о чудесных возможностях которого мне предстояло еще узнать» [2, с. 27]. Рассмотрев подробнее эти влияния, можно проследить путь зарождения и развития антицивилизационных идей Ганди, наиболее последовательно представленных им в известной брошюре 1908 года «Хинд сварадж» («Индийская независимость»).

В 1904 году Ганди благодаря своему другу англичанину Полаку знакомится с книгой Джона Раскина «Последнему, что и первому» и настолько проникается ее идеями, что кардинально и навсегда меняет свою личную, семейную и общинную жизнь. Он становится приверженцем упрощения, самообслуживания, ежедневного физического труда<sup>1</sup>: «Я не спал всю ночь. Я решил изменить свою жизнь в соответствии с идеалами этой книги» [3, с. 269]. Сам Ганди так формулирует основные положения Раскина<sup>2</sup>: «1. Благо отдельного человека содержится в благе всех. 2. Работа юриста имеет одинаковую ценность с работой парикмахера, поскольку у всех одинаковое право зарабатывать трудом себе на пропитание. 3. Жить стоит только трудовой жизнью, то есть жизнью земледельца или ремесленника» [3, с. 269]. Чтобы реализовать эти принципы на практике, Ганди в том же году перемещает издательство газеты «Индиан опиньон» в сельскую местность и основывает колонию в Фениксе, куда приглашает своих коллег, родственников и знакомых, чтобы жить на принципах равенства и всеобщего участия в земледельческом и ремесленном труде в полном соответствии с идеями Раскина. Обратной стороной проповеди физического труда является критика роскоши (которую Ганди также охотно перенял у Раскина), рассматривающая ее наличие как преступление против бедных [4, с. 161].

Еще большее влияние на формирование этических, мировоззренческих и политических установок будущего индийского лидера оказала философия Льва Толстого<sup>3</sup>:

<sup>1</sup> «Дом в Иоганнесбурге, однако, подвергся серьезной перестройке в свете учения Раскина. Я упростил все настолько, насколько это было возможно в доме адвоката. Нельзя было обойтись без какой-то мебели. Перемены носили больше внутренний, чем внешний характер. Увеличилось желание всю физическую работу выполнять самому. Я стал приучать к этому детей [2, с. 114]

<sup>2</sup> Позже Махатма перевел книгу Раскина на гуджарати и озаглавил ее «Сарвадайя» («Всеобщее благо»)

<sup>3</sup> «Ганди не могло не привлекать учение Льва Толстого. Оно было близко ему по идеализму и изболочительной силе, по гуманизму и хри-

стианскому непротивлению злу насилем, по ностальгии об утраченном “вечном начале” нравственности, по отрицанию индустриального прогресса, по культуре “простого уклада жизни”» [5, с. 43—44]

познакомившись с толстовским буквальным пониманием Нагорной проповеди Христа, Ганди заново открыл для себя (и по-новому интерпретировал) традиционный для Индии принцип ахимсы (ненасилия). Следуя за Толстым, в Новом Завете Мохандас нашел подтверждение ценности добровольной бедности и несовместимости духовности с богатством. С трудами Толстого Ганди познакомился в 1894 году. Не упоминая в своей автобиографии ни одного романа русского писателя, он пишет о сильном впечатлении, которое произвели на него «Краткое евангелие», «Так что же нам делать?» (основной антицивилизационный трактат Толстого, проанализированный нами в другой статье [1]) и другие книги [5, с. 161]. Наряду с Кораном и Библией Ганди изучал «Исповедь» и «Царствие Божие внутри нас»<sup>4</sup> [2, с. 195], отношение же Ганди к искусству во многом сформировалось благодаря труду Толстого «Что такое искусство?» [4, с. 160].

Идеи Толстого о необходимости личного неучастия в творящемся зле вплоть до отказа повиноваться несправедливому требованию под угрозой тюрьмы и смерти наряду с категорическим неприятием насилия как средства решения проблем и императивом любви ко всем, включая творящих зло<sup>5</sup>, а также концепцией гражданского неповиновения Генри Торо, составили базу политической деятельности Ганди, начиная с первой сатьяграхи в Южной Африке и кончая его пацифистской позицией на международной арене. Идеи ненасилия и любви ко всем, перенесенные Мохандасом в область гражданской и политической практики, позволили ему стать успешнейшим дипломатом, ищущим не победы за счет противника, а «победы обеих сторон» [3, с. 471], будь то борьба с колониальными властями или разрешение конфликта между фабрикантами и рабочими. Как пишет Энтони Дж. Парел, этика христианства для Толстого была не просто этикой ненасилия, но этикой активного ненасилия, то есть не отстраняющегося от страданий других, а активно сопротивляющегося насилию, возвращая добро в ответ на зло и любя своих врагов [4, с. 119]. Следуя примеру Толстого (и Торо), Ганди занимался педагогическими экспериментами: основал школу в Фениксе, руководил ею и проводил занятия, разрабатывал концепцию сельского образования в Индии. Его статьи, речи и эксперименты, как и опыты и мысли его «учителя» Толстого, внесли немалый вклад в мировой опыт гуманной педагогики. Идеи Толстого (и уважаемого им крестьянского философа Бондарева [4, с. 76]) о необходимости физического труда [3, с. 551], созвучные принципам Раскина, реализовались в следующем коммунитарном проекте Ганди после колонии в Фениксе, названном «Фермой Толстого»<sup>6</sup>. Живя на ферме, Ганди, подобно Толстому, освоил сапожное ремесло [2, с. 117].

стианскому непротивлению злу насилем, по ностальгии об утраченном “вечном начале” нравственности, по отрицанию индустриального прогресса, по культуре “простого уклада жизни”» [5, с. 43—44]

<sup>4</sup> Эту книгу Ганди впоследствии перевел на гуджарати, чтобы с ней могли познакомиться соотечественники, не знающие английского.

<sup>5</sup> Что было для Ганди новым открытием традиционного индийского принципа ахимсы.

<sup>6</sup> «Всю работу на ферме выполняли сами ее обитатели. Они шили для себя одежду и обувь, обрабатывали землю, готовили пищу, убирали нечистоты. Слуг не было, разделения по профессиям тоже не было [5, с. 57].

Позже, во время публичного спора с Рабиндранатом Тагором, суть которого можно выразить вопросом «Должен ли поэт прясть?», Ганди сослался на учение и жизнь Толстого, подтверждающие необходимость простого труда даже для великого художника [5, с. 45]. Заметное влияние на политические и антицивилизационные убеждения Ганди оказало «Письмо к индусу», в котором Толстой осуждает индусов за сохраняющееся насилие и неравенство внутри их собственного кастового общества [4, с. 119]. По мысли Толстого, сами индусы несут ответственность за свое положение, так как подчиняются колонизаторам и становятся зависимыми от них. В ходе ненасильственных кампаний гражданского неповиновения в Индии, когда индийцы оставляли административные, служебные и военные посты, Махатма буквально реализовал призыв Толстого: «Не противьтесь злу, но и сами не участвуйте во зле, в насилиях администрации, судов, сборов податей и, главное, войска, и никто в мире не поработит вас» [5, с. 53].

Критическая позиция Толстого по отношению к индийскому самоуправлению английскими методами («Нехорошо. Хотят конституцию, хотят участвовать в правительстве, то есть закрепить то насилие, которое над ними совершается» [5, с. 53]) проходит красной нитью в брошюре «Хинд сварадж».

Но главное в контексте данного исследования — роль, которую сыграли идеи Толстого в формировании как критического отношения Ганди к цивилизации, так и противопоставляемого ей социального идеала деревенского, безгосударственного, земледельческого общества, который Махатма предлагал в качестве главного ориентира для Индии.

Ростислав Александрович Ульяновский характеризует социальный идеал Ганди как «возврат к «золотому веку» замкнутых самодовлеющих крестьянских общин, как неприятие ненавистной ему «европейской» машинной цивилизации, враждебных патриархальной деревне рыночных экономических связей, обрекающих крестьянско-ремесленную общину на разложение и гибель» [3, с. 3—4], что чрезвычайно близко к описаниям социального идеала Л.Н. Толстого. Подобно Толстому, не только рассуждавшему о деревне, но и принимавшему практическое участие в жизни крестьян, Ганди в поздний период стремился реализовать своей деревенский идеал в конкретной местности (в деревне Севаграм) [3, с. 546]. Толстовский идеал самодостаточной и свободной деревни как основы общества полностью соответствует мечте Ганди о «деревенском сварадже»: «Деревня должна представлять собой целое государство, не зависящее от своих соседей в удовлетворении своих жизненных потребностей» [3, с. 545]. Как и Толстой, Ганди оказывается близок к анархистам в смысле своей антигосударственной позиции [3, с. 28] (он сам называет себя анархистом особого рода [3, с. 463]). Его политический идеал — «общество, состоящее из бесчисленного множества деревень», «все расширяющиеся, но не идущие кверху круги», «жизнь не как пирамида, а как океан» [3, с. 548], где люди готовы принести себя в жертву целому исключительно добровольно, а не по принуждению.

В известнейшем произведении Генри Дэвида Торо «О долге гражданского неповиновения» Ганди обнаружил обоснование своих собственных методов гражданского сопротивления, которые он интуитивно сформулировал, участвуя в южноафриканском движении сатьяграхи. Метод, продемонстрированный Торо, — не поддерживать несправедливую войну путем неуплаты налогов и пойти в тюрьму за эту неуплату, — удивительно эффективно использовался Ганди в масштабах национально-освободительного движения: сатьяграха в Южной Африке началась в 1907 году с массовой клятвы представителей индийской общины не соблюдать принятый в их отношении несправедливый закон даже ценой тюремного заключения и других наказаний. В январе 1908 года Ганди оказался в тюрьме, но уже к концу месяца трансваальский министр пошел на соглашение. Когда горняки под руководством Ганди устроили мирный марш протеста, последовательно проявляли мирное неповиновение и были массово заключены в тюрьму, власти очень скоро пошли на уступки. Знаменитый соляной поход, ставшим триумфом индийского национально-освободительного движения, начался с того, что Ганди (по своему обыкновению пешком) отправился к морю для того, чтобы открыто нарушить несправедливый закон и выпарить в своем котелке немного морской соли. Проявить открытое неповиновение в случае несправедливости (в некоторых кампаниях «несотрудничества» индусы впрямую следовали примеру Торо, переставая платить налоги [3, с. 519]), быть готовым к любому наказанию и не применять в ответ насилие — такова общая схема метода ненасильственного гражданского сопротивления, созданного Ганди под влиянием Торо и Толстого. Эффективность этого метода в том, что, если насилие со стороны протестующих оправдывает новые репрессии и обеспечивает власть имущим моральное право применять силу в ответ на силу, то упорное и отважное, но ненасильственное сопротивление лишает такого морального права, подрывает авторитет власти имущих и заставляет идти на переговоры.

Перечислив истоки основных общественно-политических концепций Ганди, обратимся к брошюре «Хинд сварадж» («Индийская независимость»), наиболее полно их выражающей и в то же время являющейся самой последовательной и радикальной манифестацией его антицивилизационных идей. А.В. Горев характеризует эту брошюру как «по-толстовски страстную, но и столь же утопичную проповедь отказа от современной цивилизации и от насилия против государственного насилия» [5, с. 56]. Как следует из названия, основной предмет рассмотрения в этой книге, написанной в диалогическом ключе, — индийская независимость. В духе «Письма индусу» Толстого Ганди отказывается считать настоящей независимостью положение, когда англичане покидают Индию, но индусы при этом сохраняют их конституцию и систему управления: «Вы хотите сделать Индию английской. А когда она станет английской, она будет называться не Индостан, а Англистан. Это не тот сварадж, которого хочу я» [3, с. 471]. Автор критикует английское политическое и общественное устройство и делает вывод, что

это неправильное устройство — следствие «современной цивилизации», от которой «народы Европы с каждым днем приходят в упадок и гибнут» [3, с. 441]. Глава «Цивилизация» начинается с обсуждения самого этого понятия: «Некоторые английские писатели отказываются называть цивилизацией то, что выступает под этим названием. На эту тему было написано много книг. Были созданы общества для излечения нации от зол цивилизации» [3, с. 441]. Далее Ганди ссылается на работу Эдварта Карпендера «Цивилизация: ее причина и лечение» и говорит, что обычно цивилизованные люди убеждены в пользе и благе современной цивилизации только потому, что сами к ней принадлежат и не могут выступить против самих себя, будучи ослеплены, читая и слыша со всех сторон, что цивилизация — благо. Ганди развенчивает мнимые блага цивилизации, показывая, что она со всеми своими машинами, фабриками и тягой к комфорту ведет не к счастью, здоровью и справедливости, а к неравенству, эксплуатации и т. п., а затем возвращается к вопросу об англичанах: «В глубине души они неплохие люди, поэтому я уважаю их. Цивилизация не является неизлечимой болезнью, но никогда не следует забывать, что английский народ в настоящее время ею поражен» [3, с. 443]. Далее, однако, Ганди дает понять, что «современная цивилизация» не есть «подлинная цивилизация». Глава «Что такое подлинная цивилизация?» начинается так: «Вы осуждаете железные дороги, адвокатов и врачей. Вижу, что вы хотите отвергнуть также все машины. Тогда что же такое цивилизация?» [3, с. 446]. Далее автор рассуждает об индийской, римской, греческой, китайской цивилизациях и приводит определение «истинной цивилизации»: «Это такое поведение, которое указывает человеку путь долга. Исполнение долга и соблюдение морали — взаимозаменяемые понятия. Соблюдать правила морали — значит господствовать над своими мыслями и страстями. Поступая так, мы познаем самих себя. По-гуджаратски слово “цивилизация” означает “хорошее поведение”» [3, с. 446]. Подобно тому, как Толстой отвергает современную науку в пользу науки «истинной», то есть науки этической, «науки Будды, Сократа и Христа» [6, с. 350], Ганди отвергает современную цивилизацию в пользу цивилизации «подлинной», то есть цивилизации этической<sup>7</sup>, какой, по его мнению, изначально была индийская цивилизация: «Дело не в том, что мы не знали, как изобрести машины, но наши предки знали, что наше подлинное счастье и здоровье состоит в должном использовании рук и ног. Они рассудили далее, что большие города — это западня и бесполезная обуза и что в них люди не будут счастливы <...> Поэтому наших предков удовлетворяли небольшие деревни. Они знали, что сила оружия королей уступает силе нравственности, и поэтому земных монархов они ставили ниже мудрецов и аскетов» [3, с. 447]. Подобно тому как Толстой под «истинной наукой» подразумевал

<sup>7</sup> «Наша цивилизация, наша культура, наш сварадж зависят не от роста наших потребностей, то есть от самоснисхождения, а от ограничения наших потребностей, т. е. от самоотречения» [3, с. 465]

нечто кардинально отличное от современной ему науки, Ганди назвал «подлинной цивилизацией»<sup>8</sup> общественное устройство без развитой техники и больших городов, но при этом нравственно совершенное. Очевидно, Ганди видел в индийском прошлом, противопоставляемом модернизируемому под влиянием британцев настоящему, ту чистоту, нравственность и естественность, которую киники видели в «Золотом веке», а Руссо — во времена «счастливого дикаря».

Таким образом, подлинный сварадж (независимость) для Ганди — это не просто уход англичан, но «вытеснение западной цивилизации» и «возрождение первоначальной чистоты Индии», «возвращение к ней» [2, с. 51].

Противопоставляя «подлинную цивилизацию» и «современную», Мохандас пишет о бесполезности современной системы образования и всеобщей грамотности<sup>9</sup>. По его мнению, современное образование не ведет к главному — к этическому развитию [2, с. 47]). Он критикует распространение английского языка в Индии и посвящает целую главу критике машин как символу современной цивилизации, предлагая индусам отказаться от них: «Что делала Индия до того, как все эти предметы были введены в обиход? То же самое следует делать и теперь. Пока мы не можем делать булавки без машин, до тех пор мы должны обходиться без булавок» [3, с. 450]. Будучи человеком, склонным к постепенным, ненасильственным переменам и компромиссам, Ганди считал возможным постепенно отказаться от машин, шаг за шагом возвращаясь в «подлинно цивилизованное» состояние.

Брошюра «Хинд сварадж» приобрела в Индии большую популярность, но была воспринята неоднозначно. Образованные индийцы приветствовали национально-освободительный антибританский пафос Ганди [1, с. 51] и превозношение «подлинно индийского». Однако, как легко догадаться, его наиболее радикальные антицивилизационные идеи вызвали недовольство и критику со стороны многих индийцев, не прошедших, подобно Ганди, путь упрощения своей жизни и желавших пользоваться благами машинного производства, современной науки, медицины, образования и т. п.

С этого момента Мохандас Ганди становится одним из ведущих лидеров национально-освободительного движения и в то же время как последовательный критик цивилизации и машин занимает подчас маргинальную позицию, его антицивилизационные идеи не находят широкой поддержки. Впоследствии Ганди, как политик, выражающий не собственную волю, а волю широких слоев индийского общества,

<sup>8</sup> Подобным образом Ганди рассуждает и о понятии «прогресс». «Подлинный прогресс» противопоставляется «экономическому прогрессу». «Подлинный прогресс» — это, конечно, прогресс моральный [4, с. 82].

<sup>9</sup> По сути, Ганди продолжает толстовскую критику образования, перенеся ее на индийскую почву: «Крестьянин честно зарабатывает свой хлеб. Его знания о мире просты. Он довольно хорошо знает, как ему следует вести себя по отношению к своим родителям, своей жене, своим детям и своим односельчанам. Он понимает и соблюдает правила морали. Но он не может написать свое имя. Чего же вы хотите добиться, дав ему знание букв? Прибавите ли вы хоть немного к его счастью? Вы хотите, чтобы он стал недоволен своим домом или своим участком земли?» [2, с. 46].



несколько дистанцируется от этих идей, сформировавших его мировоззрение, но полностью от них не откажется. Уже в 1921 году он напишет по поводу «Хинд сварадж»: «Ныне мои убеждения тверды, как никогда. Я считаю, что если бы Индия отбросила “современную цивилизацию”, она бы только выиграла от этого. Но я хочу предупредить читателя, чтобы он не подумал, что в настоящее время моей целью является сварадж, описанный в брошюре. Я знаю, что Индия еще не созрела для него. Такое заявление может показаться неуместным. Но это мое убеждение. Лично я тружусь во имя свараджа, описанного в этой брошюре. Но сегодня все мои усилия, несомненно, направлены на достижение парламентского свараджа в соответствии с волей и желанием индийского народа. Я не ставлю своей целью уничтожение железных дорог и больниц, хотя, конечно, приветствовал бы их естественное разрушение. Ни железные дороги, ни больницы не являются признаками настоящей цивилизации. В лучшем случае они — неизбежное зло. И то, и другое не прибавляет ни дюйма к нравственному уровню нации. Я не стремлюсь и к окончательному упразднению судов, хотя и считаю, что это «совершенство, к которому следует благочестиво стремиться». Еще менее пытаюсь я уничтожить машины и фабрики. Это требует высшей простоты и высшего отречения, нежели то, к которому готов сегодня народ. Единственной частью программы, которая осуществляется теперь во всей полноте, является ненасилие» [3, с. 436]. В этом же году Ганди пишет: «Я не стал бы оплакивать исчезновение машин и не счел бы это бедствием. Но у меня нет никаких планов на этот счет» [3, с. 489]. Таким образом, с 1920-х годов характер высказываний Ганди о промышленности начинает постепенно меняться.

Как полагает Энтони Дж. Парел, Махатма стал осознавать, что связь между современной экономикой и современной технологией нерасторжима, и вопрос в том, как сделать эту связь полезной для человечества [4, с. 81—82]. Ганди по-прежнему видел угрозы «машинерии», но стремился уже не искоренить, а ограничить роль машин в экономике [4, с. 81-82]. По видимому, изменение позиции Ганди обозначает не столько перемену внутренних убеждений, сколько все большее размежевание идеала, к которому он хотел бы направить Индию (но не мог без поддержки индийского народа), и реальной ситуации — большинство индийцев однозначно выступали за независимость, сохранение модернизации и дальнейшее технологическое развитие. К концу жизни Ганди как политику пришлось занять более компромиссную позицию и по отношению к цивилизации, и по отношению к принципу ненасилия<sup>10</sup>. В 1938 году Махатма пишет, казалось бы, со-

вершенно отступив от своих прежних антицивилизационных настроений: «Я заявляю, что я — не враг высшего образования. Но я враг высшего образования в той форме, в какой оно осуществляется в этой стране. В соответствии с моей программой будет больше библиотек, больше лабораторий, больше исследовательских институтов, и они будут лучше нынешних. У нас будет армия химиков, инженеров и других специалистов, которые будут настоящими слугами нации» [2, с. 176].

Не призывая напрямую отказаться от машин, дорог и больниц, Ганди так или иначе продолжал воздействовать на индийское общество в этом направлении посредством личного примера и некоторых своих кампаний<sup>11</sup>.

Что касается личного примера, широко известна манера Ганди одеваться (за которую он получил от Черчилля прозвище «полуголый факир»), ходить по возможности пешком, опираясь на посох (так он ходил и по Индии, и по Лондону, будучи признанным вождем индийского народа), жить максимально просто. После попыток создать общину в Южной Африке (колония в Фениксе и Ферма Толстого), обеспечивающую свои базовые потребности за счет ручного труда [4, с. 80], Ганди основал ашрам Сатьяграха в Индии, где продолжил общинные эксперименты с развитием земледелия и ручных ремесел, занимался прядением и старался самостоятельно обслуживать свои основные нужды.

Среди общественных кампаний, в которых Махатма реализовывал свои антицивилизационные идеи, можно отметить деятельность по защите, возрождению и развитию традиционной индийской деревни. Ганди воспринимал свое служение нации в первую очередь как служение сельской, бедной, нецивилизированной и необразованной Индии. После окончательного возвращения из Южной Африки в 1915—1916 годах он много путешествует по сельской Индии, а в 1917 году начинает сатьяграху в Чампаране, защищая права нищих крестьян и попутно организуя начальные школы для сельских жителей [2, с. 199]. С 1921 года Ганди принимает активнейшее участие в свадеши — движении возрождения ручного прядения и изготовления одежды из домотканой материи. Как пишет Горев: «Ганди вдохнул в движение “свадеши” новую силу. Он призывает индийцев носить одежду исключительно из тканей ручного производства. Обитель Ганди на реке Сабармати становится центром возрождения ручного прядения, которое с удивительной быстротой распространяется по всей стране. По образцу старых прялок делались новые, и вот, казалось, все население Индии поголовно занялось производством кхади. Изображение прялки, по предложению Ганди, становится символом независимости на знамени Конгресса. А самих конгрессистов можно было узнать по головному убору — «топи», белой шапочке, типа пилотки, сделанной из того же кхади» [5, с. 103]. Эта чрезвычайно интенсивная кампания была вос-

<sup>10</sup> Если во время первых массовых кампаний в Индии Ганди останавливал сатьяграху после случаев ответного насилия со стороны участников движения (так было в 1919 г., когда после случаев насилия он признал, что совершил «ошибку, огромную, как Гималаи» [2, с. 200]), то позже, хотя и продолжая осуждать насилие, Ганди уже не рассматривал случаи его применения как причину для прекращения борьбы. Еще позже, во время Второй мировой войны, перед лицом угрозы японского вторжения в Индию, Ганди парадоксально заявил, что, хотя и не отказывается от принципа ненасилия, признает необходимым оказать вооруженное сопротивление в случае агрессии [3, с. 513].

<sup>11</sup> В этом смысле его биография уникальна, так как является биографией носителя антицивилизационных идей, обладавшего реальной политической властью, и его успехи, поражения (а также уступки и компромиссы) в этой сфере очень интересны и показательны.

принята образованными кругами Индии неоднозначно, в связи с чем произошел знаменитый спор Ганди с Тагором [4, с. 172]. Ганди вполне рационально объяснял свою настойчивость тем, что при отсутствии достаточного производства ткани и одежды в Индии массовое прядение и домашнее ткачество освобождали индийскую экономику от необходимости закупать ткани в Британии, и тем, что в сложных экономических условиях домашнее прядение давало реальный, пусть и небольшой, доход бедным и безработным людям. Он также считал прядение своеобразной жертвой [4, с. 77], которую может (и должен) совершать даже обеспеченный и образованный индус (даже Тагор), уделяя ежедневно полчаса исполнению этого этического долга<sup>12</sup> и акта символического служения нации<sup>13</sup>. Хотя Энтони Дж. Парел склонен объяснять и оправдывать чуть ли не фанатичную любовь Ганди к прялкам именно этими практическими и символическими причинами [4, с. 172], очевидно, что любовь эта была частью более общего стремления Ганди возродить независимую от машин и цивилизации традиционную индийскую деревню и соответствующий ей образ жизни. Мечта, возможно, утопическая, но для Ганди, как для последователя Толстого и Раскина, очень важная. Доказательством этого является тот факт, что Махатма стремился возродить весь технологический цикл без использования машин и фабрик, а не только возродить прядение в деревне: «Мне казалось, что в принципе неправильно использовать фабричные чесальные ленты. Ведь тогда можно употреблять и фабричную пряжу? В старину, конечно, не было фабрик, снабжавших прядильщиков лентами. Как же они делали ленты?» [3, с. 421—422].

Предвосхищая идеи сторонников «локальной экономики», считающих обмен местными товарами и услугами более устойчивым и справедливым, чем участие в национальном и глобальном рынках, Махатма говорил в речи о свадеши: «Свадеши — это тот дух в нас, который заставляет нас ограничить себя использованием своего ближайшего окружения и отказаться от более отдаленного» [3, с. 465]. Таким образом, Ганди считал возможным достижение аграрного анархического идеала, близкого к социальному идеалу Толстого: «Если мы будем руководствоваться учением свадеши, тогда и вашим и моим долгом будет найти соседей, которые могут удовлетворить наши запросы, и научить их, как это сделать, если они этого не знают <...> Тогда каждая деревня в Индии станет самостоятельной единицей, почти целиком удовлетворяющей свои потребности и обменивающейся с другими деревнями только теми продуктами, которые нельзя произвести на месте» [3, с. 469]. «В каждом доме должна быть прялка, и каждая деревня менее чем через месяц

должна организоваться так, чтобы самой удовлетворять свои потребности в тканях. Вообразите только, что значит эта тихая революция, и тогда вы легко поверите мне, что свадеши означает сварадж» [3, с. 491].

В 1934 году Ганди объявляет о решении отойти от политики и посвятить себя развитию сельских ремесел, а также служению неприкасаемым (что потом, конечно, не осуществляет). В 1935 году он снова путешествует по деревням и городам Индии, а в 1936 году поселяется в деревне Севаграм и продвигает концепцию образования посредством основных индийских ремесел [2, с. 203]. В 1945—1946 годах, за несколько лет до смерти, Ганди вновь путешествует по Индии, пропагандирует хиндустани вместо английского и выступает в защиту неприкасаемых. Таким образом, всю свою взрослую жизнь в Индии Ганди оставался верен служению индийской деревне, что напрямую связано с его основными мировоззренческими установками: деревня лучше города, естественная и простая жизнь лучше искусственной и богатой, ручной труд лучше машин, а духовно-этическая<sup>14</sup> направленность культуры лучше материально-технократической.

Заканчивая исследование биографии и философии Мохандаса Ганди как антицивилизациониста, соотнесем его высказывания с общими признаками радикальной критики цивилизации (ранее эти же черты отмечены у киников и даосов [8], Жан-Жак Руссо и Генри Дэвида Торо [9], а также у Л.Н. Толстого [1]):

*Критика роскоши, комфорта, связанного с материальными благами цивилизации, и прославление простой жизни.* Следуя Раскину и Толстому, Ганди считал обладание богатством и роскошью безнравственным и рассматривал богатство как источник социального зла: бедности, эксплуатации и пр. В избыточном потреблении и комфорте, в изысканной пище он видел угрозу физическому и духовному здоровью человека, ими обладающего, и находил подтверждение этому в индийской культуре, склонной к аскетизму: «Чем больше мы потворствуем нашим страстям, тем более необузданными они становятся» [3, с. 347]. Упрощение жизни, диетические эксперименты Ганди стал практиковать еще в Лондоне в целях экономии и сохранения здоровья. Новый виток начался в Южной Африке под влиянием книги Раскина. Героем упрощения жизни для Ганди стал и граф Толстой: «Удивительно, в какой простоте и скромности жил Толстой! — писал он. — 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 цвете лет и никогда больше ими не прельщался» [5, с. 44]. Ганди старался как можно больше упростить свою жизнь и жизнь близких ему людей, став символом простоты и добровольной бедности [4, с. 4—5]. В письме сыну Манилалу он писал: «Пожалуйста, помни, что с этих пор наш удел — бедность. Чем больше я об этом думаю,

<sup>12</sup> Ганди обосновывает прядение как этический долг полностью в духе Толстого: «Я живу трудами моих соотечественников. Проследите путь тех денег, что приходят в ваш карман, и вы увидите, что я говорю правду! Необходимо прядь! Пусть каждый прядет! Пусть Тагор прядет, как и все!» [5, с. 115]

<sup>13</sup> О символической роли прядения и о кампании свадеши как о своеобразном арт-проекте подробнее см. в работе Энтони Дж. Парела [4, с. 171—173].

<sup>14</sup> Для Ганди, как и для Толстого, религия связана, в первую очередь, с этикой, а «сущность религии в соблюдении норм нравственности» [2, с. 73].

тем больше чувствую, что быть бедным лучше, чем быть богатым. Это более благословенное состояние. Плоды бедности — слаще, чем плоды богатства» [2, с. 60].

*Критика экономической, хозяйственной деятельности людей и применения техники.* Как было отмечено выше, центральным объектом для критики, символизирующим все зло современной цивилизации [4, с. 81], Ганди избрал машины. Следуя Толстому, он подчеркивает бесполезность и даже вредность технического прогресса для традиционного индийского земледелия и, даже соглашаясь рассмотреть возможность использования машин, все же не находит для них места «в своей картине»<sup>15</sup>: «Прежде в Европе люди пахали землю главным образом вручную. Ныне с помощью парового двигателя один человек может вспахать огромную полосу земли и таким образом накопить большие богатства. Это называют показателем цивилизации. Прежде только немногие писали книги и притом ценные. Теперь кто угодно пишет и печатает все, что угодно, и отравляет умы людей <...> Прежде люди делались рабами в силу физического принуждения. Теперь их поработают соблазн денег и роскошь, приобретаемая за деньги». Ганди так описывает блага технического прогресса и цену, которую за них приходится платить: «Цивилизация стремится к увеличению комфорта для людей, но, к несчастью, она терпит позорную неудачу даже в этом» [3, с. 442—443]. «Не думаю, чтобы индустриализация была необходима для какой-либо страны. Это особенно верно в отношении Индии. Конечно, я верю, что независимая Индия сможет выполнить свой долг перед страждущим миром, только приняв простой, но благородный образ жизни своих хижин и живя в мире со всем миром. Высокое мышление несовместимо со сложной материальной жизнью» [3, с. 550].

*Представление о естественных (истинных) и ложных потребностях людей.* Почти всю жизнь экспериментируя с диетами, Ганди стремился определить, какие продукты являются естественными для человека, и исключить все остальные из своего рациона: «Неправильно было пить молоко еще и потому, что я не считал его естественной пищей для человека» [3, с. 393]. Употребление неестественной пищи и удовлетворение неестественных потребностей оказывается пагубным как для тела, так и для духа: «Мать напихивает свое дитя всевозможными деликатесами. Ей кажется, что только так она может продемонстрировать свою любовь. Поступая так, мы не делаем нашу пищу вкуснее, возможно, даже наоборот. Вкусной пищу делает аппетит. Голодному человеку простая лепешка кажется вкуснее, чем кусок сладкого пирога тому, кто уже пресытился. Мы используем множество приправ, готовим бесконечное количество блюд, чтобы до отказа набить желудки. А потом спрашиваем, почему мы не можем контролировать свои чувства» [2, с. 129—130]. Вместо того, чтобы тепло одевать детей, Ганди советовал

закалять их тело, позволяя согреваться на солнце, у печки или физическим трудом [2, с. 130—131]. В том же ключе Ганди отзывается о медицине и лекарствах<sup>16</sup>: «Тысячи людей рождаются в джунглях и обходятся без всякой медицинской помощи» [5, с. 74]. Наконец, неестественными и вредными, с его точки зрения, оказываются потребности, удовлетворяемые с помощью машин: «Честный врач вам скажет, что там, где развиваются искусственные средства передвижения, страдает здоровье людей. Помнится, в одном европейском городе ощущался недостаток в деньгах, доходы трамвайных компаний, адвокатов и докторов понизились, а жители стали здоровее. Я не могу припомнить ничего положительного, связанного с машинами. О зле, которое приносит машины, можно написать целые тома» [3, с. 450—451].

*Превозношение естественного над искусственным, природы над цивилизацией.* В одном из писем к детям он восхищается красотой природы и задает вопрос, нужны ли, при наличии таких прекрасных храмов природы, воспеваемой Бога-Творца, искусственные храмы и религиозные постройки [2, с. 19—20]. В своем отношении к детям и образованию Ганди является последователем Толстого и Руссо. Он стоит не за облагораживание природы детей, а за сохранение этой изначально благой природы, так как дети являются носителями невинности и естественной нравственности, которая затем подвергается искажающим воздействиям общества; многим взрослым, потерявшим эти качества, следовало бы не столько учить детей, сколько учиться у них [2, с. 33]. Как и для Толстого, в качестве идеала естественной жизни для Ганди выступает жизнь традиционной деревни, связанная с природой и физическим трудом. Подобно киникам, Ганди сравнивает людей с животными и приводит их людям в пример, говоря, что животные, следуя своим инстинктам, поступают мудрее, чем люди, извратившие природное поведение: «Они едят траву и растения, и едят ровно столько, сколько нужно, чтобы удовлетворить чувство голода. Они едят, чтобы жить, а не живут, чтобы есть. Мы же делаем прямо противоположное» [2, с. 129]. В некоторых случаях природа оказывается для Ганди примером и в области общественной жизни: «Я убежден, что общественная организация должна жить сегодняшним днем, как живет природа» [3, с. 190].

*Естественный человек противопоставляется цивилизованному.* Представления Ганди о «подлинной» индийской цивилизации связаны, как уже упоминалось, с жизнью традиционной деревни с ее включенностью в природу и повседневным физическим трудом. Примером для подражания должны стать наиболее традиционные деревенские жители и предки, жившие во времена этой

<sup>15</sup> «Любая машина, которая помогает индивиду, годится. Но должен признаться, что я никогда не пытался обдумать, что же это за машина. Думал я о швейной машине Зингера, и то слишком поверхностно. Она мне не нужна для моей картины» [3, с. 550].

<sup>16</sup> «Что касается врачей, то Ганди соглашается, что вначале их профессия его привлекала; но вскоре он убедился, что она не может считаться почтенной. Западная медицина занимается единственно тем, чтобы лечить тело больных, а не уничтожать причины болезней, которыми по большей части являются пороки; можно даже сказать, что она поощряет последние, давая порочным людям возможность наслаждаться пороками с наименьшим риском. Она содействует поэтому деморализации народа; она изнеживает его посредством своих рецептов “черной магии”, которые отвращают его от героической дисциплины тела и духа» [7].

«подлинной» цивилизации: «Наши предки поставили предел потворству слабостям. Они понимали, что счастье — это главным образом состояние ума. Не обязательно человек счастлив, когда он богат, или несчастлив, когда он беден. <...> Видя все это, наши предки отучали нас от роскоши и наслаждений. Мы обходимся таким же плугом, как и тысячи лет назад» [3, с. 347—348].

*Представление о разрушительном характере цивилизации.* Хотя Энтони Дж. Парел называет экологические проблемы одним из трех основных пунктов, по которым Ганди критиковал машины (другие два — замещение машиной человеческого труда и ограничение свободы) [4, с. 81—82], собственно экологические вопросы занимали в политической жизни и философии Махатмы далеко не первое место. И все же философия Ганди оказала заметное влияние на дальнейшие формирование идей экологической этики: «Для Ганди экологическая этика включена в более широкий контекст — «культ ненасилия», которым пронизана вся индийская философия и культура в целом» [10]. Основу того, что можно было бы назвать экологической этикой Ганди, составляет его отношение к корове. Следуя традициям индуизма, Махатма чрезвычайно много внимания уделял этому вопросу и считал культ охранения коровы «даром Индии миру» [7]. Подобно тому, как прялка символизирует ручной труд и свободу от машин и цивилизации, «символом всех животных у Ганди выступает корова. Через почитание коровы человек должен осознать свое единство со всем живым миром» [10]. Один из главных упреков Махатмы в адрес европейской медицины — жестокость по отношению к животным, в частности применение вивисекции, «самого черного преступления человека» [7]. Роллан Ромен подытоживает рассмотрение отношения Махатмы к защите коров так: «К евангельскому учению: Люби ближнего, как самого себя, — он добавляет: — Все, что живет, есть твой ближний» [7]. Здесь заметно влияние на Ганди этических представлений джайнизма и буддизма, распространяющих этическое отношение на все живые существа<sup>17</sup>. Разрушение природы для Ганди — один из аспектов современной цивилизации, коренящийся в самой ее сути, то есть в насилии: «Западная цивилизация в отличие от восточной основана главным образом на насилии» [3, с. 184]. Насилие «насквозь пронизывает западную цивилизацию во всех ее сферах»: в экономике, политике, во взаимоотношениях людей, в международных отношениях [11].

*Критика существующего (цивилизованного) общества.* Отрицая «блага цивилизации», Ганди расходился не только с британцами, но и с большей частью индийского общества, модернизированного и уже не готового отказаться от «современной цивилизации». Это с прискорбием признавал и сам Ганди [3, с. 436]. Не находя сторонников столь радикального отказа от цивилизации

в политических кругах, Ганди обратился к религии: «Эта цивилизация такова, что она разрушится сама собой, нужно только иметь терпение. Согласно учению Мухаммеда ее следует считать сатанинской цивилизацией. Индуизм называет ее черным веком» [3, с. 443]. В бедах Индии Ганди обвиняет не британцев, но «современную цивилизацию», которая как бы сама управляет людьми, следуя своим собственным «сатанинским» интересам: «Индией управляет не британский народ, а современная цивилизация при помощи своих железных дорог, телеграфов, телефонов и всевозможных изобретений, которые прославляются как торжество цивилизации» [12]. Наличие этих черт в философии Мохандаса Ганди говорит не только о связи его идей с философией Генри Торо и Льва Толстого (и через последнего с философией Руссо), но и о некотором структурном сходстве его представлений о цивилизации с представлениями киников и даосов, а также радикальных критиков цивилизации второй половины XX века. Здесь речь идет не о преемственности, но только об универсальности основных черт, воспроизводимых в самых разных культурных контекстах.

### Список литературы

1. *Польский И.В.* Идеи Льва Толстого в контексте радикальной критики цивилизации // *Общественные науки и современность*. — 2014 (в печати).
2. Махатма Ганди. — М.: Изд. дом Шалвы Амонашвили, 1998.
3. *Ганди М.К.* Моя Жизнь. — М.: Наука, 1969.
4. *Parel A.* Gandhi's philosophy and the quest for harmony. — Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
5. *Горев А.В.* Махатма Ганди. — М.: Международные отношения, 1984.
6. *Толстой Л.Н.* Полное собрание сочинений: в 22 т. — М., 1983. — Т. 16.
7. *Роллан Р.* Махатма Ганди [Электронный ресурс]. — Режим доступа: [http://www.belousenko.com/books/rolland/rolland\\_gandhi.htm](http://www.belousenko.com/books/rolland/rolland_gandhi.htm)
8. *Польский И.В.* Гражданское и дикое: Жан-Жак Руссо и Генри Дэвид Торо в контексте исследования радикальной критики цивилизации // *Труды «Русской антропологической школы»*: Вып. 13. — М.: РГУ, 2014 (в печати).
9. *Польский И.В.* Радикальная критика цивилизации в философии раннего даосизма // *Вопросы философии*. — 2014 (в печати).
10. *Анашина М.В.* Экологическая этика Индии и Китая [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://iph.ras.ru/page51100196.htm>
11. *Степанянец М.Т.* Махатма Ганди: «апостол ненасилия» / М.Т. Степанянец // *Век глобализации*. — 2009. — № 1 [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://iph.ras.ru/uplfile/orient/biblio/apostol.pdf>
12. *Ганди М.К.* Статьи и речи [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://podelise.ru:81/docs/index-24493841-5.html>

<sup>17</sup> Этика Будды для Ганди оказывается более универсальной, чем этика Иисуса, так как распространяется не только на людей, но на все живые существа [3, с. 162].