

МОРАЛЬНЫЕ МОТИВЫ И МОРАЛЬНАЯ РИТОРИКА В МАРКСИЗМЕ И СОЦИАЛИЗМЕ¹

С.П. Поцелуев

Южный федеральный университет

Аннотация: *В статье с позиций интегративно-когнитивистского подхода к анализу отношений между моралью и политикой проясняются моральные фреймы идеологии классического марксизма, большевизма и социал-демократии. Автор подчёркивает, что данные фреймы существенно модифицируют исходный теоретический смысл базовых концептов указанных идеологий.*

Ключевые слова: *мораль, политика, идеология, марксизм, социализм, большевизм, социал-демократия, фрейм, концепт.*

Сразу же оговоримся: цель данной статьи состоит не столько в том, чтобы рассмотреть основные теоретические дискуссии на тему морали в социалистической (коммунистической) литературе, сколько в том, чтобы показать — на ограниченном числе случаев² — как работают моральные фреймы в текстах некоторых ключевых авторов, относящихся к социалистической (коммунистической) идеологии.

Моральные фреймы идеологии, ассоциированные с ее базовыми концептами (к примеру, свобода, равенство, братство и т.п.), задают рамки для практического истолкования политической реальности. Это истолкование может настолько существенно модифицировать исходный (чисто теоретический) смысл концептов, что, к примеру, «свобода» и «братство» разных идеологий могут оказаться в оппозиции друг к другу. Хороший пример такой коллизии дает сравнение двух родственных по происхождению идеологий, к примеру, большевизма и социал-демократизма. Обе эти идеологии первоначально апеллировали к рабочему классу, социальной справедливости, социализму, марксизму. Но эти одинаково звучащие концепты получили совершенно разный моральный смысл, первоначально не вполне артикулированный внутри самих этих идеологий.

¹Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках проекта проведения научных исследований «Моральные фреймы современных политических идеологий: опыт интегративно-когнитивистского анализа», проект № 12–03–00401а.

²Мы вынуждены — из-за ограниченности объема данной статьи — абстрагироваться от этической проблематики в рамках «неокантианского движения» в германской социал-демократии (см. об этом: Vorländer K. Die Neukantische Bewegung im Sozialismus. — Kantstudien. 1902. Bd. VII. S. 23–84), интереснейших этических вопросов в левом коммунизме (См. об этом на примере духовно-политических исканий молодого Д. Лукача: Поцелуев С.П. Русская тема венгерского философа: место России в философии молодого Д. Лукача. Ростов-на-Дону: Изд-во РГУ, 2001), а также в самом большевизме. См., к примеру: Луначарский А. Мораль и свобода. — Красная новь. 1923. № 1. С. 130–136.

В данной статье мы и постараемся прояснить моральные фреймы идеологических образований, имеющих отношение к классическому марксизму, большевизму и социал-демократии.

Начнем с работ классиков марксизма.

Моральные фреймы классического марксизма: теория vs. практика

Нас здесь не интересует *специальная теория морали*, реализуемая в работах К. Маркса и Ф. Энгельса. Об этом имеется обширная (прежде всего, за рубежом) литература, в которой много спекулируют о «скрытой» моральной философии марксизма. Мы согласны с мнением американского философа Р. Пеффера, что у Маркса не было философской теории моральности, но у него была «нормативная моральная перспектива» [Peffer 1990: 5], которая, начиная с Парижских рукописей 1844 года, сохранялась на протяжении всего его творчества. Мы называем эту перспективу «фреймами», которые вполне позволяют себя эксплицировать в работах Маркса и Энгельса, особенно в тех из них, которые непосредственно вплетены в политическую проблематику. А это — прежде всего работы периода 1847–1852 годов. Но начинать следует все же с Парижских рукописей, потому что в них упомянутая «моральная перспектива» выражена в наиболее чистом, хотя и абстрактном виде.

Пеффер видит в этой работе Маркса три основных ценности, в которых, по его мнению, заключена упомянутая моральная ориентация классического марксизма: свобода, понятая как самоопределение человека, человеческая общность (солидарность) и человеческая самореализация [ibid.: 9]. О наборе и формулировке этих ценностей можно, конечно, спорить, но не в этом суть дела. Главное, что в основе Марксовой теории капитализма и капиталистической экономики лежит четкая нравственная установка, а именно, принципиальное *моральное* неприятие капитализма как общественной и экономической системы. Без этой установки невозможно понять, почему этот человек недюжинного ума и риторического дара, вместо того, чтобы найти доходное местечко в какой-нибудь адвокатской конторе, всю свою жизнь провел в изгнании, терпя лишения, теряя друзей, соратников и даже собственных детей. И без этого было бы не совсем понятно, почему взгляды доктора К. Маркса стали со временем *марксистской идеологией*.

Но с Пеффером следует согласиться и в том, что моральный (оценочный) смысл Марксова понимания капиталистической экономики выражен прежде всего категорией «отчуждения» [Entfremdung]. Маркс, в частности, пишет: «Политическая экономия замалчивает отчуждение в самом существе труда тем, что она не подвергает рассмотрению непосредственное отношение между рабочим (трудом) и производимым им продуктом. Конечно, труд производит чудесные вещи для богачей, но он же производит обнищание рабочего. Он создает дворцы, но также и трущобы для рабочих. Он творит красоту, но также и уродует рабочего. Он заменяет ручной труд машиной, но при этом отбрасывает часть рабочих назад к варварскому труду, а другую часть рабочих превращает в машину. Он производит ум, но также и слабоумие, кретинизм как удел рабочих» [Маркс 1974: 90].

Положения Парижских рукописей о «цинизме политической экономии», этой «наиморальнейшей из наук», которая, тем не менее, обнаруживает «безразличное отношение к людям» и не замечает «гнусности частной собственности» [там же: 109, 131, 71, 116] — все подобные положения с очевидностью имеют моральный смысл. Более того, с коммунистическим идеалом Маркс связывает в этой работе и определенную моральную альтернативу. Он пишет, что «можно видеть, наблюдая собрания французских социалистических рабочих, (что) ... человеческое братство в их устах не фраза, а истина, и с их загрубелых от труда лиц на нас сияет человеческое благородство» [там же: 136].

Следует заметить, что Маркс осуждает капитализм не просто с точки зрения морали, но морали универсальной, общечеловеческой. И этот глобально-моральный смысл осужде-

ния капитализма сохраняется во всей марксистской традиции, он составляет важнейший риторический элемент марксистской пропаганды и агитации. Однако уже Маркс в Парижских рукописях как бы «узурпирует» общечеловеческую моральную перспективу, связывая ее только с одним классом-мессией — пролетариатом. Только пролетарская мораль, да и то в не совершенной форме, дает прообраз общечеловеческой коммунистической морали будущего, а в остальном же современном обществе, поделенном на классы, общечеловеческой морали быть не может. Поэтому любая апелляция к ней есть иллюзия и обман. Как верно заметил Н. Бердяев, «отрицание общечеловеческой морали в настоящем, которое и дает повод называть коммунистов „бесчестными“, и есть определенное убеждение, что настоящая общечеловеческая мораль появится лишь после окончательного торжества пролетариата и коммунизма» [Бердяев 1996: 202].

Но отрицание общечеловеческой морали в настоящем, в актуальной и реальной политике, неизбежно ведет к тому, в чем небезосновательно упрекали коммунистов многие их оппоненты — к «иезуитству». В самом деле, если коммунист считает, что в отношениях с буржуазными политиками у него не может быть общих моральных правил игры, тогда он не должен серьезно относиться к каким бы то ни было моральным обещаниям в адрес не-коммунистов, он не должен «играть по правилам». Здесь у коммунистов царит полный «революционный прагматизм» и явные признаки сектантской этики.

Л. Троцкий в своей известной статье «Их мораль и наша» пытается защититься от этих обвинений в «иезуитстве», защищая попутно и самих иезуитов. «Если оставаться в области чисто-формальных или психологических уподоблений, — пишет он, — то можно, пожалуй, сказать, что большевики относятся к демократам и социал-демократам всех оттенков, как иезуиты — к мирной церковной иерархии» [Троцкий 1990]. Но аргументация Троцкого не видит прямой связи между отрицанием общечеловеческой морали в настоящем (а не будущем) обществе и смыслом принципа «цель оправдывает средства». Впрочем, обвинение в иезуитстве не смутило бы и самих классиков марксизма. В одном из своих писем они, к примеру, советовали своим коллегам: «Поступайте с ними (трирскими буржуа — С.П.) по-иезуитски, стряхните с себя истинно германскую добропорядочность» [Маркс, Энгельс 1955b: 21].

Здесь, в деловой переписке, принцип «классовой морали» обнаруживает себя как часть морального фреймирования коммунистической политики. Но не менее ясно он выражается классиками марксизма в их теоретических трудах. Для Маркса и Энгельса классовые формы морали, наряду с религией, метафизикой и другими видами идеологии, обладает лишь видимостью самостоятельного существования. «У них нет истории, у них нет развития» [Маркс, Энгельс 1955a: 25].

Коммунисты, по словам Энгельса, всегда потешались над «вечными моральными истинами» и «высмеивали все эти священные и возвышенные идеи, добродетель, справедливость, мораль и т. д., которые . . . якобы составляют основу всякого общества» [Энгельс 1955: 279]. Не менее однозначно высказывается Маркс против «морализирующей критики», которая «из области истории . . . убегает в область морали и здесь может пустить в ход всю тяжелую артиллерию своего нравственного негодования» [Маркс 1955: 305, 311]. Но именно в это же время Маркс и Энгельс работают над программой «Союза коммунистов», и в контексте этой практической политики они реализуют моральный фрейм, в известном смысле обратный их радикальному концепту классовой морали.

Моральный фрейм, лежащий в основе программных документов «Союза коммунистов», обнаруживает парадоксальное единство классовой и общечеловеческой моральной перспективы. Известно, что первые варианты программы Союза, написанные «истинными социалистами» в форме «Коммунистического катехизиса», вызвали резкую критику со стороны Маркса и Энгельса. Последний подготовил свой вариант программы под названием «Принципы коммунизма», однако он тоже нес на себе печать наставления в вере, выраженного в

виде вопросов и ответов. Чуть позже Энгельс и Маркс отказались от такой формы изложения в пользу «манифеста».

Но отказавшись от религиозно-назидательной формы изложения, авторы «Манифеста» реализуют воистину религиозный этический пафос в оценке капитализма. Они клеймят позором «бессовестную свободу торговли», «открытую, бесстыдную, прямую, черствую эксплуатацию» [Маркс, Энгельс 1955с: 427]. В этом документе слышится рокот морального возмущения, выраженный военно-экономическими терминами: «Массы рабочих, скученные на фабрике, организуются по-солдатски. Как *рядовые промышленной армии*, они ставятся под надзор целой иерархии унтер-офицеров и офицеров. Они — *рабы* не только класса буржуазии, буржуазного государства, ежедневно и ежечасно *порабощает* их машина, *надсмотрщик* и прежде всего сам отдельный буржуа-фабрикант. Эта *деспотия* тем мелочнее, ненавистнее, она тем больше ожесточает, чем откровеннее ее целью провозглашается *нажива*» [там же: 431; *Курсив мой* — С.П.]. Уничтожение частной собственности как суть коммунистического идеала диктуется, прежде всего, соображениями общечеловеческой морали — как необходимость спасти человеческую цивилизацию от капитала, от буржуазной личности и буржуазной свободы, одним словом, от «торгашества» [там же: 438–440]. С другой стороны, в Коммунистическом манифесте недвусмысленно утверждается, что для пролетариата «законы, мораль, религия — все это ... не более как буржуазные предрассудки, за которыми скрываются буржуазные интересы» [там же: 434].

Но при всем (теоретическом) акцентировании классовый природы морали, общечеловеческая мораль как существенный фактор политического процесса в современном (классовом) обществе де-факто признается Марксом и Энгельсом в их анализе конкретных исторических (политических) событий. Маркс пишет о «моральном влиянии» [Маркс 1956: 94] буржуазных парламентских партий и «степени их морального падения» [там же: 104]; Энгельс квалифицирует как «моральное самоубийство» [Энгельс 1957: 95] позицию Франкфуртского собрания в период революции 1848 года. В «Восемнадцатом брюмера Луи Бонапарта» К. Маркс использует концепт «моральной силы» политических институтов, замечая, что ее «невозможно создать параграфами закона» [Маркс 1957: 133–134]. Но что поразительно — в первом звании руководства «Интернационала» в связи с началом франко-прусской войны (1870 г.) Маркс цитирует один из принципов внешней политики своей организации: «добиваться того, чтобы *простые законы нравственности и справедливости*, которыми должны руководствоваться в своих взаимоотношениях частные лица, стали высшими законами и в отношениях между народами» [Маркс 1960а: 1]. Можно ли представить себе такую формулировку в программных документах Третьего (Коммунистического) Интернационала? — Исключено.

Общий моральный фрейм — неприятие капитализма как господства частной собственности, угрожающего человеку как таковому, «отчуждающего от него его сущность» — этот фрейм сохраняется у классиков марксизма на всем протяжении их творчества. Это очевидно в их работах, посвященных бедственному положению рабочего класса. Маркс обличает «бесстыдные оргии финансовой аристократии» рядом с «борьбой народа за необходимейшие средства к жизни» [Маркс 1956: 12]. Энгельс разоблачает «бесстыдную и жестокую», «не знавшую решительно никаких границ безудержной эксплуатации со стороны фабрикантов, попиравших все требования цивилизованного общества» [Энгельс 1956b: 245–246].

Причем важно, что Энгельс разводит при этом два момента, которые считает равно важными. С одной стороны, это чувство негодования рабочих и сочувствующих им людей по поводу упомянутой эксплуатации, а также «безнравственного и бесстыдно своекорыстного характера» [Энгельс 1956а: 238] доктрин буржуазной науки, считающей эту эксплуатацию нормальным, естественным явлением. «Не будь этого чувства страстного, революционного негодования, — пишет немецкий коммунист, — не было бы надежды на освобождение пролетариата» [там же]. Но с другой стороны, — замечает он, — «одним лишь взрывом возмущения, как бы справедливо все это ни было, ничего не сделаешь — тут нужны аргументы» [там же].

Моральная риторика особенно сильна в описании Марксом истории Парижской коммуны. Это — картина морально окрашенной манихейской борьбы сил света и тьмы. На одной стороне — «новый мир Парижа» с героически сражающимися коммунарами; на другой — «старый мир Версаля — это сборище вампиров всех отживших режимов» [Маркс 1956: 353]. Маркс использует сильный риторический прием, сравнивая поведение Тьера в отношении коммунаров с террором древнеримского диктатора Суллы и двух триумvirатов. Он пишет о «небывалых гнусностях 1871 г.», перед которыми «бледнеют даже зверства буржуазии в июне 1848 года»; о «ничем не прикрытом варварстве и беззаконной мести»; о «хладнокровных массовых убийствах» и «равнодушной зверской расправе с людьми, совершенно непричастными к борьбе и т. д. [там же: 360]. В общем выводе — страстный моральный приговор капитализму: «Эта преступная цивилизация, основанная на порабощении труда, при каждом кровавом триумфе заглушает крики своих жертв, самоотверженных борцов за новое, лучшее общество, воем травли и клеветы, который отдается эхом во всех концах света» [там же: 361].

Здесь видно, что Маркс-политик умел широко использовать моральные оценки для пропаганды коммунистических воззрений. Позднейшие дополнения Ф. Энгельса дают более дифференцированную картину действия коммунаров, однако и они проникнуты моральным пафосом. И показательно при этом (для относительного миролюбия морального фрейма классического марксизма по сравнению с большевизмом), что Энгельс акцентирует такие символические мероприятия коммунаров, как публичное сожжение гильотины (символа революционного террора), а также разрушение Колонны Победы на Вандомской площади Парижа (символа наполеоновского империализма и вражды между народами) [Энгельс 1962: 193–194].

Примечательно и то, что даже в таком сугубо политэкономическом произведении, как «Капитал», моральная оценка тоже присутствует, хотя и остается как бы «за кадром». Ее очевидным индикатором здесь выступает категория «отчуждения», а фундаментальное зло, заложенное в капиталистической системе, описывается Марксом примерно в тех же терминах, что и в Парижских рукописях: «Накопление богатства на одном полюсе есть в то же время накопление нищеты, муки труда, рабства, невежества, огрубения и моральной деградации на противоположном полюсе, т. е. на стороне класса, который производит свой собственный продукт как капитал» [Маркс 1960d: 660].

В целом, общий моральный фрейм классического марксизма, понятого как форма идеологии, является двойственным по своей природе. Он предполагает парадоксальное сочетание общечеловеческого и классового концептов политической морали. Неприятие буржуазного общества и буржуазной политики ведется с точки зрения общечеловеческой морали, позиция которой как бы «узурпируется» пролетарским классом и коммунистической партией, тогда как другим классам и партиям в такой позиции отказывается. Моральные установки этих классов и партий объявляются идеологической видимостью морали, обслуживающий классовый интерес. В результате, взаимодействие коммунистов с буржуазным миром лишается общих моральных принципов и строится как взаимодействие с миром тотального зла, где позволено все, что соответствует целям коммунизма.

В этом моральном фрейме отсутствует, однако, один момент, который позже появляется в большевизме. Речь идет о специальном концепте пролетарской (коммунистической) морали, которая в классическом марксизме только намечается, но не реализуется, отождествляясь, скорее, с общечеловеческой моралью. Так, в набросках к «Гражданской войне во Франции» Маркс высказывает интересную мысль о внеклассовой морали будущего. Он пишет, что «всякой общественной форме собственности соответствует своя мораль и что та форма общественной собственности, которая превращает собственность в атрибут труда, отнюдь не создавая индивидуальных «моральных ограничений», освободит «мораль» индивидуума от ее классовой ограниченности» [Маркс 1960c: 568].

Недоразвитости концепта пролетарской (коммунистической) морали в классическом марксизме способствовало и то, что Маркс и Энгельс испытывали неприязнь к бланкизму, вождизму и милитаризму в партийном строительстве. Их личный опыт такого строительства был ограничен. В Первом Интернационале марксисты, как известно, были в меньшинстве, а тон там задавали анархо-синдикалисты. Напротив, большевистская партия как «боевая революционная организация» с ее принципом «демократического централизма», романтикой революционного подполья, русскими террористическими традициями и опытом полувоенной борьбы с царским режимом делали актуальным вопрос о специальной классовой этике коммунистов — не той общечеловеческой морали, которая наступит когда-то, а реальной морали, которая является функцией классовой борьбы пролетариата. Именно так ставят вопрос Ленин и Троцкий в своих работах.

Принципиальный вопрос, в полемике по которому хорошо выражается специфика морального фреймирования большевистской идеологии, — это вопрос о революционном терроре. Этому и будет посвящена вторая часть данной статьи.

Террор как моральная проблема: социал-демократия vs. большевизм

Маркс неоднократно писал в своих работах о «терроре» и «терроризме» буржуазного класса и буржуазного государства, то есть, в сугубо негативном ключе [См., к примеру: Маркс 1956: 31; *а также*: Маркс 1960b: 336, 340, 356]. И в «Гражданской войне во Франции» он достаточно убедительно оправдывает совершенную Коммуной казнь шестидесяти четырех заложников во главе с парижским архиепископом логикой гражданской войны [Маркс 1960b: 363–364], а не какой-то принципиальной приверженностью коммунистов к террору. Именно в этом (антитеррористическом) ключе интерпретирует позднее данный сюжет из работы Маркса К. Каутский в своей полемике с Л. Троцким по вопросу революционного террора. Троцкий в ответ дает свою (террористическую) интерпретацию позиции Маркса в той же работе. Кто из них прав? — К этой полемике немецкого социалиста и русского большевика мы еще вернемся, но здесь отметим, что оба ее участника могли бы, пожалуй, с равным основанием апеллировать к текстам классиков марксизма. Дело в том, что позиция классиков в этом вопросе была отнюдь не однозначной.

С одной стороны, Маркс действительно использует в упомянутой работе термин «террор» *исключительно* для описания действий вражеских буржуазных партий. Однако это не помешало ему назвать народовольцев, убивших в 1881 г. императора Александра II, «действительно дельными людьми», а в их терроризме увидеть «специфически русский, исторически неизбежный способ действия, по поводу которого так же мало следует морализировать — за или против, как по поводу землетрясения на Хиосе» [Маркс 1964: 147–148]. Сходным образом, Ф. Энгельс пишет в 1879 году: «Политическое убийство в России — единственное средство, которым располагают умные, смелые и уважающие себя люди для защиты против агентов неслыханно деспотического режима» [Энгельс 1961: 158].

Российский исследователь Ю.В. Степанов, специально проанализировавший концепт «террор» в работах Маркса и Энгельса, обнаружил в его употреблении «два взаимоисключающих ряда», указывающих на «явную антиномию» в истолковании данного термина. «С одной стороны, яркая по форме, обильно аргументированная по содержанию, бескомпромиссная по стилю критика любых попыток узаконить террор в качестве вполне оправданного и необходимого средства революционной борьбы. С другой — не менее яркие и аргументированные высказывания в пользу революционного террора» [Степанов 1991: 13]. Это мнение косвенно подтверждает наш тезис о двойственной структуре морального фреймирования, лежащего в основе идеологии классического марксизма.

Отношение к террору у русских большевиков было более продуманным и ясным, чем в классическом марксизме, поскольку они выходили из лона мощной традиции русского терро-

ризма, идеологически полемизируя с ним. Хотя Ленин был против введения террористических актов в партийную программу, одновременно он заявлял: «Принципиально мы никогда не отказывались и не можем отказываться от террора. Это — одно из военных действий, которое может быть вполне пригодно и даже необходимо в известный момент сражения при известном состоянии войска и при известных условиях» [Ленин 1967: 7].

Размежевание российских социал-демократов с эсеровским образом интеллигента-террориста произошло далеко не сразу, и это хорошо видно в ранних текстах Г.В. Плеханова. Плеханов цитирует в «Наших разногласиях» издававшийся Ткачевым «Набат», где содержится призыв вернуться к Нечаеву: к традициям «непосредственной революционной деятельности и боевой, централистической организации», организующей систематическую «дезорганизацию и терроризацию правительственной власти» [Плеханов 1956: 169]. Здесь Ткачев очень близок ленинскому пониманию задач революционной борьбы, поскольку он делает упор на организационное строение революционной партии и не рассматривает террор как исключительную цель и главное средство революционной деятельности.

Вместе с тем здесь видно и отличие Ткачева от Ленина. По Ткачеву, «революционный терроризм <...> является не только наиболее верным и практическим средством дезорганизовать существующее полицейско-бюрократическое государство, он является единственным действительным средством *нравственно переродить холопа-верноподданного в человека-гражданина*» [Ткачев 1996: 153–154]. В отличие от этого, Ленин относился к террору по-нечаевски: с точки зрения революционной целесообразности, пользы.

Ленин вообще был склонен более дифференцированно, чем Плеханов, оценивать русскую революционную традицию, особо выделяя в ней «корифеев 70-ых годов», их «превосходную организацию» [Ленин 1963: 135]. Попытку захвата государственной власти, подготовленную «проповедью Ткачева» и осуществленную посредством «действительно устрашавшего террора» Ленин называет «величественной», а организацию «Земля и воля» вообще считает образцом для любого типа революционной организации [там же: 173].

В отличие от Ленина, Плеханов относился к Ткачеву довольно прохладно, заметив, что его «Письмо к Энгельсу» «представляет собою концентрированный экстракт российско-якобинской аргументации» [Плеханов 1956: 299]. Ткачев для Плеханова — это русский Бланки или одно из фарсовых повторений трагедии французского якобинства. Плеханов вообще не склонен был именовать русских социал-демократов «якобинцами», как это делал Ленин, подчеркивая их революционный статус.

Главным «русским» элементом ленинской концепции социал-демократической партии было понимание ее как военно-конспиративной организации. В условиях царизма, — убежден Ленин, — любая оппозиционная деятельность возможна только в условиях конспирации, т.е. в форме заговора. Иначе — неминуемая гибель от рук режима, не признающего никакие демократические правила игры. Примечательно, однако, полное отсутствие у Ленина как социал-демократа сожаления по поводу связанных с этим организационных «неудобств». Похоже, Ленин таких неудобств вообще не ощущал, потому что демократизм немецкой социал-демократии он считал чем-то «игрушечным», излишним внутри «тесного ядра пользующихся полным взаимным доверием товарищей». Там есть свой «демократизм», — уверяет Ленин, — очень похожий (заметим) на форму взаимоотношений внутри нечаевской «Народной расправы». Такой «взрослый» демократизм означает, помимо прочего, что «для избавления от негодного члена организация настоящих революционеров не остановится ни пред какими средствами». Действительно, зачем обременять себя формальностями вроде презумпции невиновности в революционной среде? — «Всякое отступление от обязанностей товарищества» карается здесь с «беспощадной суровостью» [Ленин 1963: 141–142]. Оценивать эту суровость с точки зрения каких-то универсальных моральных критериев Ленин отказывается. В «вечную нравственность» он не верит; нравственность заключена для него в «сплоченной солидарной дисциплине» [Ленин 1984b: 313].

В этом заключался морально-правовой нигилизм большевиков. Он выразился, прежде всего, в понятии диктатуры пролетариата как власти, «не связанной никакими законами» [Ленин 1969: 245]. Тем самым ленинизм отвергал не только формальное (буржуазное) право, но и общечеловеческую мораль. На съезде коммунистической молодежи Ленин определял коммунистическую нравственность как «то, что служит разрушению старого эксплуататорского общества» [Ленин 1984b: 311]. Это — почти дословная цитата из нечаевского «Катехизиса революционера»: «Нравственно для него (революционера) всё, что способствует торжеству революции» [Нечаев: 48]. Н. Бердяев усматривал в большевистской трактовке морали и права выражение нигилизма как специфически русского явления. Такой нигилизм он назвал «извращенной формой аскетического православия» [Бердяев 1990: 128].

У Нечаева человек уходит в революцию как в монастырь, отказываясь от личных чувств, интересов, привязанностей, собственности и даже имени. Большевистская романтика подполья немало переняла от этой нечаевской установки. Для многих большевиков революционная конспиративность была не вынужденным и временным политическим неудобством, а позитивным способом жизни, этикой жертвы и подвига, жизнью на пределе, на пороге общества, на его изнанке.

В целом, Ленина можно назвать консерватором русской революционности, хранителем, — как он сам выражался, — «престижа революционера на Руси» [Ленин 1963: 127]. Позднее К. Каутский усматривал идейно-исторические корни вульгарной версии «экспроприации экспроприаторов» (т. е. лозунга «Грабь награбленное!») как раз в идеализированном образе Стеньки Разина как первого русского революционера [Каутский 1919: 179].

В своей книге «Терроризм и коммунизм» (1919) немецкий социал-демократ стремится взглянуть на проблему террора объективно, и было бы ошибкой представлять его позицию как чисто либеральную, исполненную лишь недоуменного презрения по отношению к большевизму. Напротив, Каутский признает иллюзорность предвоенных представлений самой европейской социал-демократии относительно общих тенденций общественного развития. На рубеже веков европейские социалисты стали настолько либералами, что даже требовали отмены смертной казни. Теперь же Каутский вынужден был констатировать горькую историческую иронию: наступившая революция сопровождается самым диким и кровавым террором, который проводится в жизнь не кем-нибудь, а социалистическими правительствами. И чем же террор Носке отличается от террора Троцкого? — задается вопросом немецкий социалист и отвечает: по сути, ничем. «Носке смело пошел по стопам Троцкого, с той только разницей, что он свою собственную диктатуру не считает диктатурой пролетариата.

Но оба они оправдывают свой кровавый режим правом революции» [там же: 7]. Главную причину таких чудовищных трансформаций в социалистической среде, «превращения человечности в зверство» Каутский усматривает в мировой войне, в порожденном ею одичании огромных масс людей.

Но главная тема книги Каутского — это красный террор в советской России. Этот феномен немецкий социалист пытается осмыслить в широком историческом контексте, проводя параллели с якобинским террором, но не забывая идейно-политический контекст и самой большевистской политики. Во-первых, — отмечает Каутский, — реальные дела пришедших к власти большевиков противоречат их конечным целям. С одной стороны, как марксисты, они несут на своих знаменах идеал будущего гуманного и бесклассового общества; с другой же стороны, они терроризируют людей уже на основе их классового происхождения, а не индивидуальной вины. «„Буржуи“, — иронизирует Каутский, — в советской республике рассматриваются как особый слой людей, отпечаток которых нельзя ничем смыть. Как негр остается негром, монгол монголом, где бы они ни появились и как бы ни переодевались, так „буржуй“ остается „буржуем“, хотя бы он и стал нищим и живет работой» [там же: 170].

Основной порок большевистской политики, ее «наследственный грех», Каутский усматривал в том, что большевики «ввели собственную диктатуру под фирмой диктатуры пролета-

риата». Тем самым они допустили «вытеснение демократии правительственными формами диктатуры, имеющей один только смысл: неограниченное самовластие одного лица или небольшой, крепко связанной организации» [там же: 212]. И как только большевики узурпировали власть от имени рабочего класса, — продолжает Каутский, — они уже не могли не практиковать террора. Соответственно, главной целью этого террора стало удержание созданного большевиками милитаристского бюрократического аппарата. В результате «большевизм победил в России, но социализм потерпел в ней поражение», — заключал немецкий социалист [там же: 196].

Эта жесткая критика большевистской политики со стороны известнейшего теоретика социал-демократии не осталась незамеченной руководством большевиков; не только потому, что для Ленина и Троцкого «рenegат Каутский» был давно уже в первых рядах идеологических противников. Но, сверх того, весьма деликатной и болезненной для имиджа советской России была сама тема: отношение террора к коммунизму как идеалу гуманного общества. И Троцкий вовсе не случайно дал своей работе такое же название, что и Каутский. Этот зеркальный прием выражает у большевистского теоретика, помимо прочего, полную инверсию аргументации его идейного противника. Многие вещи, которые для социалиста Каутского представляются безусловной (общечеловеческой) ценностью — демократия, гражданский мир, индивидуальная свобода и т. д. — оказываются как раз менее всего ценными для социалиста Троцкого. С другой стороны, террор и насилие как абсолютное, общечеловеческое зло у Каутского, оказывается у Троцкого не просто нормой, а «повивальной бабкой» революционного процесса. Замена демократии как власти по законам диктатурой как власти без законов, подмена советской власти диктатурой большевистской партии — во всем этом Троцкий усматривает не тяжкие грехи большевизма, а добродетель его реалистической политики.

Лучше всего разность моральных фреймов большевизма и социал-демократии обнаруживается здесь — в отношении к террору. Оказывается, что в одном случае царит классовая мораль революционного утилитаризма («Для нас нравственность подчинена интересам классовой борьбы пролетариата» [Ленин 1984b: 310]), в другом — буржуазного гуманизма. Первая принимает террор, вторая — нет. Контрарность моральных фреймов раскалывает марксистскую доктрину на две идеологии: консервативно-революционный по своим истокам большевизм и либеральную по своим интенциям социал-демократию.

Большинство контраргументов Троцкого касаются терроризма как главной темы книги его оппонента, Каутского. И если немецкий социалист упрекает большевиков за то, что они фатально привели Россию к гражданской войне как абсолютному злу для ее населения, то для Троцкого революционный террор есть историческая неизбежность. Но ведь террор также логически не вытекает из понятия революции, — возражает Каутский, — как логически революция не требует непременно вооруженного восстания как способа прихода к власти. — «Какая широковещательная банальность! — смеется в ответ Троцкий. — Но зато революция требует от революционного класса, чтобы он добивался своей цели всеми средствами, какие имеются в его распоряжении: если нужно — вооруженным восстанием; если требуется — терроризмом» [Троцкий 1919: 56].

Именно потому, что революция — это война, нет альтернативы вооруженному восстанию как способу прихода к власти революционной партии; именно потому, что революция — это война, нет альтернативы и красному террору: «Война, как и революция, основана на устрашении <...>. Так же действует революция: она убивает единицы, устрашает тысячи. В этом смысле красный террор принципиально не отличается от вооруженного восстания, прямым продолжением которого он является» [там же: 56–57].

Военная концепция революции делает, по мысли Троцкого, бессмысленной квалификацию красного террора как морального преступления. Расстреливая контрреволюционеров, — пишет Троцкий, — «мы действуем согласно железным законам войны, в которой хотим обеспечить победу за собой» [там же: 61]. Морально осуждать террор во время революции

так же глупо и лицемерно, — убежден военный комиссар советской республики, — как отрицать всякую войну и всякое насилие. Но тогда получается, что красный террор в моральном отношении совершенно равнозначен террору белому? — Иного вывода не может быть, если оставаться в рамках чисто военной логики. Однако такой вывод Троцкого уже не может устроиться идеологически, поэтому он привлекает к делу то, что выступает в большевизме субтитутумом общечеловеческой морали — историческую Логику.

Классы выступают инструментом Исторической Логики, исторического Закона. Рабочий класс — главный ее инструмент при переходе от капитализма к социализму. Сама история объявляет приговор эксплуататорским классам (а вместе с ними и всей «предыстории человечества»), а большевики лишь приводят этот приговор в исполнение. Поэтому «красный террор есть орудие, применяемое против *обреченного на гибель класса, который не хочет погибать*» [там же]. В этом, по мысли Троцкого, заключается основное отличие красного террора от белого: «Если белый террор лишь замедляет историческое восхождение пролетариата, то красный террор ускоряет гибель буржуазии» [там же: 62]. Высшую санкцию дает История, как и у русских террористов XIX века: «Кто признает революционное историческое значение за самым фактом существования советской системы, тот должен санкционировать и красный террор» [там же].

Заметим, что в этом принципиальном моменте позиция Троцкого совершенно совпадает с позицией Ленина. Обращаясь к европейским коммунистам, Ленин особенно подчеркивал этот насильственный момент пролетарской диктатуры как ее закономерность: «Победа над буржуазией невозможна без долгой, упорной, отчаянной войны не на живот, а на смерть, — войны, требующей выдержки, дисциплины, твердости, непреклонности и единства воли» [Ленин 1984а: 6]. Тема классовой войны, как видим, является важнейшей и для ленинского понимания диктатуры пролетариата. И как раз этот «революционный милитаризм» не приемлет Каутский, усматривая в нем источник обнищания, а не обогащения России [Каутский 1919: 203]. Однако все разговоры о «судьбе России» вне судьбы мировой социалистической революции казались в то время и Ленину, и Троцкому «мелкобуржуазной болтовней».

Милитаристское понимание пролетарской революции не ограничивалось в большевизме только политической сферой. Столь же существенным оно было и при формулировке задач экономического строительства. Причем милитаризацию Троцкий считал не вынужденной мерой, а существенным элементом социалистической организации труда. «Если плановое хозяйство немыслимо без трудовой повинности, — пишет он с замечательной откровенностью, — то эта последняя не осуществима без устранения фикции свободы труда, без замены ее принципом обязательности, который дополняется реальностью принуждения» [Троцкий 1919: 133]. Троцкий верит, что при такой репрессивной экономической политике можно добиться более высокой производительности труда, чем в условиях свободного рынка рабочей силы. Противную же точку зрения меньшевиков он объявляет «запоздалым перепевом старых либеральных мелодий».

Представления Ленина об организации социалистической экономики были в этот период примерно такими же. В ленинской статье 1919 года «Как организовать соревнование?» обнаруживается плохо прикрытое страстной риторикой кричащее противоречие: «освобожденные от капиталистического гнета» рабочие бегут от работы как от чумы, а коммунистическая власть пребывает от этого в бессильной ярости. Отсюда — ленинское согласие с революционным террором против «паразитирующих элементов», включавших не только «богачей» и «жуликов», но и отлынивающих от работы пролетариев [Ленин 1974: 204].

IX съезд РКП(б), проходивший в марте-апреле 1920 года, принимал решения совершенно в духе Ленина и Троцкого. В постановлениях съезда речь шла о «массовых мобилизациях по трудовой повинности». Соответственно, «трудовое дезертирство» предписывалось карать по законам военного времени, вплоть до заключения в «концентрационный лагерь» [КПСС в резолюциях...: 488]. Трагическим парадоксом «рабоче-крестьянской» власти стало то обстоя-

тельство, что по завершении гражданской войны количество заключенных в концентрационных и трудовых лагерях советской России не уменьшалось, а возрастало, причем большинство заключенных составляли как раз не «буржуи», а рабочие и крестьяне³.

По этому поводу Каутский с горькой иронией замечает: «Отчаянно искали они [большевики — С.П.] средства привить массам коммунистическую мораль. И ничего ясного отыскать не смогли они, марксисты, отважные революционеры, новаторы, как только жалкую увертку старого общества, с помощью которой оно пытается смыть с себя свои собственные грехи: трибунал, каторга, казнь. То есть террор» [Каутский 1919: 180]. Политика большевизма, по словам Каутского, не только не возвысила пролетариат над всеми классами российского общества, но, наоборот, морально и политически его развратила и унизила.

Н. Бердяев заметил как-то, что «социалистская печать невыносимо скучна. Коммунистов спасает от скуки ярость» [Бердяев 1996: 202]. Но он же указал на то, что риторический *pathos* коммунизма неразрывно связан с его *ethos*, с манихейским столкновением в нем общечеловеческой и классовой морали. В самом деле, экспликация моральных фреймов классического марксизма и большевистской идеологии позволяет вскрыть их принципиальное родство именно на этом уровне моральных мотивов и моральной риторики. С другой стороны, этот взгляд обнаруживает их единство с русской бунтарской традицией, с идеологией русского терроризма. Это родство не всегда представлено в большевизме явно, часто оно прикрито общими для всей социал-демократии XIX века концептами и схемами. Но и у западных социал-демократов были свои (и не всегда явные) родственные связи с христианской и либеральной традицией. В этом случае прояснение моральных фреймов также позволяет вскрыть соответствующие «семейные сходства» [Айхлер 1996].

Драматичный политический опыт первой трети XX века стал моментом истины для всего семейства социалистических идеологий, обнажив глубокие различия их моральных фреймов: социал-демократы, национал-социалисты, коммунисты. Возможно, этот момент проходит любая идеология в цикле своей эволюции, поэтому такой опыт следует считать важной вехой на пути идеологических размежеваний или, напротив, новых идеологических союзов. Данное обстоятельство не стоит забывать и в современную эпоху «идеологических гибридов» — ведь упомянутых «моментов истины» сегодня меньше не становится.

Айхлер В. 1996. *Этический реализм и социальная демократия. Избранные труды.* — М.: ИВФ Антал.

Бердяев Н. 1990. *Истоки и смысл русского коммунизма.* — М.: «Наука».

Бердяев Н. 1996. Две морали. — *Истина и откровение.* СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института.

Дзержинский Ф.Э. 1958. Докладная записка Ф.Э. Дзержинского в Политбюро ЦК РКП(б) о борьбе с хозяйственными и должностными преступлениями (декабрь 1923). — *Исторический Архив.* — № 1.

Каутский К. 1919. *Терроризм и коммунизм.* — Берлин: Ладыжников. — С. 179.

КПСС в резолюциях... 1954. *КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК.* Изд-е 7-е. Ч. II. — М.: Гос. изд-во полит. лит-ры.

Ленин В.И. 1963. Что делать. — Ленин В.И. *Полное собр. соч. Т. 6.* — М.: Изд-во полит. лит-ры. — С. 1–192.

Ленин В.И. 1967. С чего начать? — В.И. Ленин. *Полное собр. соч. Т. 5.* — М.: Изд-во полит. лит-ры. — С. 1–13.

Ленин В.И. 1969. Пролетарская революция и ренегат Каутский. — В.И. Ленин. *Полное собр. соч. Т. 37.* — М.: Изд-во полит. лит-ры. С. 101–110.

³ Косвенно это подтверждал сам Дзержинский [Дзержинский 1958: 22].

- Ленин В.И. 1974. Как организовать соревнование? — В.И. Ленин. *Полное собр. соч. Т. 35.* — М.: Изд-во полит. лит-ры. — С. 195–205.
- Ленин В.И. 1984а. Детская болезнь «левизны» в коммунизме. — В.И. Ленин. *Полное собр. соч. Т. 41.* — М.: Изд-во полит. лит-ры, 1984. — С. 1–104.
- Ленин В.И. 1984б. Задачи союзов молодежи. — В.И. Ленин. *Полное собр. соч. Т. 41.* — М.: Изд-во полит. лит-ры. — С. 298–318.
- Маркс К. 1955. Морализирующая критика и критицирующая мораль. — Маркс К., Энгельс Ф. *Сочинения. 2-е изд. Т. 4.* — М.: Гос изд-во полит лит-ры. — С. 291–321.
- Маркс К. 1956. Классовая борьба во Франции с 1848 по 1850 гг. — Маркс К., Энгельс Ф. *Сочинения. Т. 7.* — М.: Гос. изд-во полит. лит-ры. — С. 5–110.
- Маркс К. 1957. Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта. — Маркс К., Энгельс Ф. *Сочинения. Т. 8.* — М.: Гос. изд-во полит. лит-ры. — С. 115–217.
- Маркс К. 1960а. Первое воззвание Генерального совета Международного товарищества рабочих о франко-прусской войне. — Маркс К., Энгельс Ф. *Сочинения. Т. 17.* — М.: Гос. изд-во полит. лит-ры. — С. 1–6.
- Маркс К. 1960б. Гражданская война во Франции. — Маркс К., Энгельс Ф. *Сочинения. Т. 17.* — М.: Гос. изд-во полит. лит-ры. — С. 317–370.
- Маркс К. 1960с. Наброски к «Гражданской войне во Франции». — Маркс К., Энгельс Ф. *Сочинения. Т. 17.* — М.: Гос. изд-во полит. лит-ры. — С. 497–616.
- Маркс К. 1960d. Капитал. Критика политической экономии. Т. 1. — Маркс К., Энгельс Ф. *Сочинения. Т. 22.* — М.: Гос. изд-во полит. лит-ры.
- Маркс К. 1964. Маркс — Женни Лонге, 11 апреля 1881 г.. — Маркс К., Энгельс Ф. *Сочинения. 2-е изд. Т. 35.* — М.: Изд-во полит. лит-ры. — С. 145–149.
- Маркс К. 1974. Экономическо-философские рукописи 1844 года. — Маркс К., Энгельс Ф. *Сочинения. 2-е изд. Т. 42.* — М.: Изд-во полит. лит-ры. — С. 41–174.
- Маркс К., Энгельс Ф. 1955а. Немецкая идеология. — Маркс К., Энгельс Ф. *Сочинения. 2-е изд. Т. 3.* — М.: Гос. изд-во полит. лит-ры. — С. 7–544.
- Маркс К., Энгельс Ф. 1955б. Письмо брюссельского коммунистического корреспондентского комитета Г.А. Кётгену. — Маркс К., Энгельс Ф. *Сочинения. 2-е изд. Т. 4.* — М.: Гос. изд-во полит. лит-ры. — С. 19–21.
- Маркс К., Энгельс Ф. 1955с. Манифест Коммунистической партии. — Маркс К., Энгельс Ф. *Сочинения. 2-е изд. Т. 4.* — М.: Гос. изд-во полит. лит-ры. — С. 419–459.
- Нечаев С. 1996. Катехизис революционера. — *История терроризма в России в документах, биографиях, исследованиях.* (О.В. Будницкий — состав.). — Ростов-на-Дону: «Феникс».
- Плеханов Г.В. 1956. Наши разногласия. — Г.В. Плеханов. *Избранные философские произведения. В 5-ти тт. Т. 1.* — М.: Гос. изд-во пол. лит-ры.
- Степанов Ю.В. 1991. *Проблема политического террора в марксизме (Историко-философский анализ).* Автореф. дисс... канд. философ, наук. — М.
- Ткачев П.Н. 1996. Терроризм как единственное средство нравственного и общественного возрождения России. — *История терроризма в России в документах, биографиях, исследованиях.* (О.В. Будницкий — состав.). — Ростов-на-Дону: «Феникс».
- Троцкий Л.Д. 1919. *Терроризм и коммунизм.* — Берлин: Ладыжников.
- Троцкий Л.Д. 1990. *Их мораль и наша.* — Доступно: http://sbiblio.com/biblio/archive/trotsky_ih/. Проверено: 05.10.2013.
- Энгельс Ф. 1955. Коммунисты и Карл Гейнцен. — Маркс К., Энгельс Ф. *Сочинения. 2-е изд. Т. 4.* — М.: Гос изд-во полит лит-ры. — С. 268–285.
- Энгельс Ф. 1956а. Вопрос о десятичасовом рабочем дне. — Маркс К., Энгельс Ф. *Сочинения. Т. 7.* — М.: Гос. изд-во полит. лит-ры. — С. 238–244.

Энгельс Ф. 1956b. Английский билль о десятичасовом рабочем дне. — Маркс К., Энгельс Ф. *Сочинения. Т. 7.* — М.: Гос. изд-во полит. лит-ры. — С. 245–256.

Энгельс Ф. 1957. Революция и контрреволюция в Германии. — Маркс К., Энгельс Ф. *Сочинения. Т. 8.* — М.: Гос. изд-во полит. лит-ры. — С. 3–113.

Энгельс Ф. 1961. Исключительный закон против социалистов в Германии. — Положение в России. — Маркс К., Энгельс Ф. *Сочинения. 2-е изд. Т. 19.* — М.: Гос. изд-во полит. лит-ры. — С. 157–158.

Энгельс Ф. 1962. Введение к работе К. Маркса «Гражданская война во Франции». — Маркс К., Энгельс Ф. *Сочинения. Т. 22.* — М.: Гос. изд-во полит. лит-ры. — С. 189–201.

Peffer R.G. 1990. *Marxism, Morality, and Social Justice.* — Princeton: Princeton University Press.