

А. А. Гусейнов

Мораль и насилие

// Вопросы философии. 1990. № 5. С. 127–136.

[127]

Статья Л. Д. Троцкого «Их мораль и наша», написанная и опубликованная в 1938 г. в журнале «Бюллетень оппозиции», имеет конкретный повод, связанный с перипетиями политической борьбы автора. После Московских процессов 30-х годов многие представители демократической общественности Запада стали склоняться к мысли, что жестокий террор, неразборчивость в средствах, практиковавшиеся большевиками в период гражданской войны, были для них не ситуативной мерой, а принципиальной позицией, что сталинизм так же аморален, как и троцкизм. Троцкий, оскорбленный этим отождествлением своей деятельности с репрессивной практикой Сталина, отвергает его с такой страстью, которую только и могут породить правдоподобные обвинения. Но вместе с тем защиту собственных убеждений Троцкий поднял на уровень теоретического обоснования и оправдания классовой концепции морали, в силу чего его статья приобрела значение, далеко выходящее за рамки непосредственного повода написания.

Эта маленькая работа Троцкого была замечена в западной социально-философской литературе и стимулировала острое обсуждение проблем морали и революции, цели и средств. На нее сразу же откликнулся Джон Дьюи, впоследствии Ж. П. Сартр, Мерло-Понти, другие авторы. Материалы этой дискуссии до настоящего времени находятся в научном обороте⁽¹⁾, а сама статья рассматривается как аутентичное изложение марксистской этики⁽²⁾. Выло бы, однако, неверно думать, будто этические рассуждения Троцкого принадлежат только западной идейной традиции. Они имеют также прямое отношение к нашей культуре и истории в той части, в какой они были пронизаны духом классовой непримиримости, руководствовались девизами типа: «Если враг ее сдается, его уничтожают», «Кто не с нами, тот против нас».

Теоретическая и нормативная суть статьи Троцкого точно передается ее названием: «Их мораль и наша». Нельзя применять одинаковые моральные критерии к действиям революционеров и реакционеров, к «нам» и к «ним»: «нам» дозволено делать то, что категорически запрещено «им», «мы» убиваем – хорошо, «они» убивают – плохо. Граница, отделяющая добро от зла, совпадает с линиями, разделяющими современное общество на противоборствующие классы. Этика смыкается с политикой.

Как же аргументирует Троцкий свою позицию, какая духовная традиция и жизненная логика подводят его к ней?

Оправдывает ли цель средства?

В цепи рассуждений Троцкого исходным и с философской точки зрения решающим является утверждение, согласно которому идея вечной морали,

общеобязательных моральных норм не может получить объяснения в рамках материалистического понимания истории. «Вез бога, – говорит он, – теория вечной морали никак обойтись не может». В утверждении Троцкого есть своя логика и убедительность: человек, будучи существом конечным, относительным, не может (ни в познавательном плане, ни в креативном) стать источником вечного и абсолютного. Но даже согласившись, что никому еще не удалось найти объективный аналог, «вещество» моральных абсолютов, что постулат вечной морали неизбежно уводит исследователя в небеса идеализма и религии или, в лучшем случае, склоняет в сторону «натуральной теологии», нельзя признать обоснованным следующий за

[128]

этим вывод о ложности идеи вечной морали. Не может вызывать научного доверия философская критика, которая настолько скована заранее принятыми догмами, что рассматривает их в качестве достаточного критерия истины. И если такое материалистическое понимание истории не согласуется с точкой зрения вечной морали, то, может быть, следует поставить под сомнение «исторический материализм», а не вечную мораль. Ведь из того факта, что какое-то явление не покоряется рациональной мысли, не следует, будто его не существует.

Представления о вечной, и даже еще уже, единой морали нельзя, по мысли Троцкого, принимать за чистую монету. Они являются иллюзией, переходящей в сознательный обман. В гносеологическом аспекте, полагает Троцкий, они отображают лишь факт принадлежности индивида обществу, его изначальной и субстанциальной связанности с другими людьми.

Но уже здесь намечается объяснение, которое по крайней мере можно было бы принять за гипотезу. Если человеческий индивид связан с другими людьми не просто стадной связью, а связью общественной, т. е. если он становится собой, обретает свою индивидуальную идентичность в качестве родового, общественного существа, в рамках и на основе исторически развивающегося обмена деятельностью, то мораль выражает именно эту общественную форму человеческого бытия. Мораль выражает не изначально заданное, непосредственное, естественное, а вторичное, сознательно избираемое, общественное родство людей, и потому совершенно ясно, что она – мораль – в пределах человеческого существования и для человека как практически действующего существа является безусловной, абсолютной, вечной. Однако такое объяснение не удовлетворяет Троцкого, ибо мораль в этом случае оказывается пустой «оболочкой», формой без содержания, «не содержит в себе ровно ничего категорического, ибо ничего конкретного». Но то, что она является формой без содержания или, говоря точнее, то, что единственным ее содержанием является форма (всеобщность как признак нравственного качества той или иной максимы поведения, основанной на признании самооценности человеческого сообщества в лице каждого индивида), и то, что она неконкретна и не может быть единственным и достаточным мотивом человеческого действия, т.е. не исчерпывает его содержания, что, наконец, она не может реализоваться наподобие других правил и целей, все это как раз и выражает специфику морали. Мораль потому и абсолютна, что не может

завершиться ни в каком относительном состоянии, потому и формальна, что является условием возможности всего многообразия материальных (содержательных) целей, потому и категорична, что не суммируется из условных норм поведения, сколь бы полным их набор ни был. Она действительно всего лишь «оболочка», но такая, которая «обволакивает» всех, стягивая их к единому человеческому основанию. И, конечно, для человека, надевшего маузер, чтобы вполне категорично и конкретно убить другого, как и для движения, которое стремится разорвать историческую связь (скажем, отбросить начисто прошлое), единая (вечная) мораль оказывается чужеродным явлением. Но это и значит, что она предназначена для другого, для со-единения, а не для разъ-единения.

Словом, Троцкий очень близко подошел к истине, но не увидел ее. Такое случается тогда, когда ищешь что-то другое. Чего же искал Троцкий? По его мнению, человеческое сознание и поведение могут быть поняты только как классово обусловленные. В вечных нормах морали он тоже усматривает скрытую, но тем более опасную классовую корысть. Буржуазия, по его мнению, моральными абстракциями лишь прикрывает эксплуататорскую сущность конкретных норм своего катехизиса. «Апелляция к абстрактным нормам является не бескорыстной философской ошибкой, а необходимым элементом в механизме классового общества». Классовое лицемерие, как и лицемерие индивидуальное,— вещь вполне реальная, и она нередко облекалась и облекается в моральную фразеологию. В этом Троцкий прав, его гнев по отношению к морализирующей идеологии не имеет, может быть, в марксистской традиции столь же сильных последователей, но имеет зато еще более ярких предшественников. Карл Маркс – в их числе. Прав он и в том, что в мрачные эпохи моралисты, «пересказывая своими словами нагорную проповедь», обращаются «не столько к торжествующей реакции, сколько к гонимым ею революционерам». Но разве это единственные формы социальной реализации морали?

[129]

Разве мораль, та же Нагорная проповедь, не становилась идейным знаменем угнетенных? Разве абстрактные нормы вечной морали не обретали высокую степень конкретности и действенности в индивидуальном опыте подвижников духа, которых, правда, в человеческой массе всегда было мало, но никак не меньше, чем орлов среди птиц? Разве в периоды роста благосостояния цивилизованных наций, как признает сам Троцкий, не устанавливались «в социальных отношениях, наряду с нормами демократии и привычками социального мира, некоторые элементарные правила морали»? Разве все общественные компромиссы, ненасильственные формы межчеловеческих отношений не свидетельствуют об эффективности морали? Словом, социологическая «онтология» морали весьма разнообразна. И если Троцкий из нее вырывает только ее превращенные, фальшивые формы, то это только потому, что он подходит к вопросу крайне односторонне и предвзято. Он видит то, что только и может увидеть человек, для которого «мораль есть лишь одна из идеологических функций» классовой борьбы.

Если признание вечной морали, как полагает Троцкий, вписано в систему духовного угнетения масс, то к чему ведет ее отрицание? Какая историческая реальность открывается тогда, когда будет отброшена эта «фальшивая» оболочка? Последуем за логикой Троцкого.

Критерии моральности, считает он, находятся вне морали, они изменчивы и совпадают с конкретными общественными интересами и задачами. Историческая цель – вот что определяет меру нравственности человеческих действий, допустимости или недопустимости конкретных форм и методов борьбы. Троцкий настолько убежденно и последовательно следует логике социально-исторического утилитаризма, что полностью принимает иезуитский принцип, согласно которому цель оправдывает средства. Он не видит в нем ничего безнравственного, «иезуитского». Средства, полагает Троцкий, автономны, они независимы от цели до такой степени, что одни и те же средства могут применяться для разных целей. Пулей можно убить бешеную собаку, чтобы спасти ребенка, и ею же можно убить человека, чтобы совершить ограбление. Захват заложников практикуется как реакционными армиями, так и при определенных условиях революционерами. Все зависит от целей. Они могут все оправдать, превратить черное в белое. И они же могут все дискредитировать, превратить белое в черное (вспомним, что, по мнению Троцкого, самая возвышенная моральная проповедь становится низкой ложью, поскольку она служит реакционным целям). Но как отличить одни цели от других? И это самый основной, решающий вопрос, а одновременно и самый слабый пункт социально-классового утилитаризма. Троцкий, как человек с острым теоретическим умом, не может обойти его, он понимает, что «цель, в свою очередь, должна быть оправдана». Он, надо заметить, не ломает голову над этим вопросом. Ему здесь все ясно, как и тому кафру, который точно знает, для кого предназначена его стрела: «наши» цели хороши, «их» цели плохи. Правда, Троцкий не может удержаться на этой ясной, хотя и варварской, позиции. Что-то ему мешает – не та ли общечеловеческая мораль, которую он отбрасывает с таким сарказмом. Он признает, что «не все средства позволены». Он не может своей рукой вывести общую формулу, санкционирующую «ложь, подлог, предательство, убийство», хотя и не говорит, что эти средства сами по себе абсолютно неприемлемы с нравственной точки зрения. Троцкий не выдерживает тяжести теоретического аморализма и отступает, впадая при этом в тавтологию и столь ненавистное ему абстрактное пустословие. Для таких средств, как ложь и насилие, он делает туманную оговорку, что они допустимы «при известных условиях». Вопрос же о том, что это за «известные условия», остается без ответа. Оказавшись перед неразрешимой задачей найти критерий критерия, он пишет: «Цель оправдана, если она ведет к повышению власти человека над природой и к уничтожению власти человека над человеком». Но как узнать, ведет ли цель к этому, или нет? Продолжим рассуждение Троцкого: «Значит, для достижения этой цели все позволено? – саркастически спросит филистер, обнаружив, что он ничего не понял. Позволено все то, ответим мы, что *действительно* ведет к освобождению человечества». Но ведь вся проблема, вся трудность, перед которой оказался Троцкий, как и всякий рассуждающий на эту тему теоретик, в том и заключается, чтобы установить, *какие цели действительно*

ведут туда, куда надо, а какие, наоборот, уводят. И напрасно Троцкий сердится на дотошность филистера. У того здесь прямой интерес, он хочет знать, на каком это таком основании Троцкий и его революционные единомышленники присваивают себе право распоряжаться чужими жизнями и при случае пустить пулю в его «филистерский» лоб. Не страдай Троцкий идиосинкразией по отношению к этической терминологии, он вполне мог бы сказать: цель оправдывает средства, если она сама является моральной. Но это была бы уже не просто логическая ошибка (круг) в рассуждении, а еще открытая капитуляция перед «вечной моралью», вот тогда-то «филистер» мог бы на законном основании сказать: «вы же стоите за моральные цели, а мораль учит любить ближнего, не убивать его». Нет, Троцкий, который водит дружбу с наукой и исторической необходимостью, не хочет попадать в зависимость ни от «вечной морали», ни от филистера. Он предпочитает диалектически-резиновые формулы, которые позволяют ему сохранить какое-то приличие как теоретика и в то же время не связывают ему руки как революционеру.

Гуманистическое прочтение формулы о соотношении цели и средств должно, на наш взгляд, исходить из идеи единства этих двух важнейших звеньев человеческой деятельности. Речь может идти о единстве двоякого рода: содержательном и субъектном.

Содержательное единство предполагает, что сознательно прокламируемое нравственное качество целей обязательно наличествует в применяемых для их реализации средствах. Более того, именно средства выявляют действительный, а не прокламируемый смысл целей. Во всяком случае, в утверждении, согласно которому средства оправдывают цель, значительно больше теоретических гарантий практического гуманизма, чем в противоположном тезисе: цель оправдывает средства. И опять приходится с удивлением констатировать, что Троцкий не только близко подошел к правильному пониманию вопроса, но и дал точную его формулу: «Надо сеять пшеничное зерно, чтобы получить пшеничный колос». Вот именно! Из арбузного семени, а тем более из камушка пшеницу не вырастишь. Но как же тогда попятить следующее утверждение Троцкого: «Общество без социальных противоречий будет, разумеется, обществом без лжи и насилия. Однако проложить к нему мост нельзя иначе, как революционными, т. е. насильственными средствами». Странная логика: пшеницу можно получить только из Пшеничного зерна, а общество без насилия можно построить только ...насильственными средствами. Каким же надо быть зашоренным, как же сильно надо отдаться классовым страстям, чтобы в одной маленькой статье допускать такие очевидные противоречия! Требования политических интересов сильнее правил логики — эта истина давно известна. Но оказывается, что даже тогда, когда политик выступает в роли теоретика и перед ним не поле гражданской войны, а всего лишь чистый лист бумаги, для него своеобразие страстей оказывается более сильным мотивом, чем строгая дисциплина мысли. Это лишь доказывает, что этическая теория Троцкого в психологическом аспекте является очень искренним, честным человеческим документом, а в содержательном аспекте представляет собой простую рефлексию практики классовой борьбы.

Субъектное единство целей и средств состоит в том, что они не должны расходиться так сильно, чтобы носителями целей выступали одни индивиды и человеческие поколения, а носителями средств – другие. Только тогда, когда цели и средства заключены в одно и то же человеческое пространство и время, когда одни и те же люди, выступая в роли средств, являются одновременно и целями, можно говорить о гуманистической мере их соотношения, что, между прочим, и подразумевается второй формулировкой кантовского категорического императива («поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого как к цели и никогда не относился бы к нему только как к средству»)(3).

Троцкий не дает сколько-нибудь определенного Ответа на Сформулированный им же самим вопрос, как оправдать сама цели. Он полагает, что этот вопрос

[131]

следует решать в каждом случае конкретно, и делает вывод, который в его этике является основным итоговим: «Вопросы революционной морали сливаются с вопросами революционной стратегии и тактики». Является ли эта формула неизбежным логическим следствием классовой концепции морали и насколько она специфична для марксистского подхода к проблемам этики?

Марксизм и этика

Этика Троцкого, несомненно, принадлежит марксистской духовной традиции. Это доказывается ее только идейной манифестацией самого автора, считающего себя в этике, как и во всех других областях теории и практики, революционным марксистом самой высокой пробы, не только содержательной близостью, а часто даже дословными совпадениями его суждений о морали с высказываниями В.И. Ленина. Более важно и существенно другое: Троцкий завершает марксистскую теорию морали, наиболее полно и адекватно представляя ее в социально-практической части, на выходе в ту область реальной человеческой деятельности – область классовой борьбы и революции, которая согласно теоретическим канонам научного коммунизма является единственно возможным, абсолютно необходимым и весьма желательным способом нравственного самоочищения цивилизованных обществ.

Марксизм и этика – тема многогранная, требующая особого (и, заметим кстати, давно назревшего) разговора. Для наших целей достаточно остановиться лишь на одном, хотя, правда, и существенном ее аспекте: нормативном. Да и здесь можно ограничиться выявлением специфики марксистской нормативной модели, ее отличия от традиционных философско-этических «рецептов». Если предельно заострить вопрос, его можно сформулировать так: существует ли марксистская этика наподобие того, как существуют, например, этика Аристотеля, Боэция, Спинозы или Канта? Вписывается ли марксизм в этот классический ряд или выпадает из него, обозначая собой, по принятой нами до недавнего прошлого лексике, революционный переворот во взглядах на мораль?

Европейская этика от греческой античности до Нового времени при всех свойственных ей оппозициях и качественном многообразии может быть интерпретирована как единое идейное образование. Она вырастает из двух принципиальных констатации: из нравственной констатации, что мир плох, и философской констатации, что мир неизменен. Мир плох в том смысле, что он не удовлетворяет человека, не позволяет свести к гармоническому единству присущее индивидам естественное стремление к счастью с их нравственными обязанностями по отношению к себе и друг к другу. (Все великие философы смотрели на реальное состояние общественных нравов пессимистически; не составляли исключения и те из них, которые как, например, Ж.-Ж. Руссо, склонны были считать человека изначально добрым существом, они отличались от сторонников идеи антропологической испорченности человека лишь тем, что причину развращенности нравов видели в исторических причинах – в цивилизации, частной собственности, неравенстве.) Мир объективен в том смысле, что его устройство и развитие протекает независимо от человека. Человек, будучи частью, фрагментом мира, может лишь созерцать, познавать, охватывать разумом объективный ход вещей и выработать свое внутреннее отношение к нему, но не может существенным образом изменить его.

Так как мир плох, человек желает, чтобы он стал иным: на этой основе формируется идеальный образ морали, который связан с реальным человеческим бытием как его отрицание. Поэтому-то общегуманистический канон не только в своей отрицательной части («не убий», «не лги», «не кради»), которая является наиболее определенной и предметной, но и в позитивной (требование добра и любви к ближнему) представляет собой простое переворачивание фактических отношений между людьми. Так как мир объективен (объектен, задан), он не может стать иным, по крайней мере принципиально, качественно иным. Мир должен быть изменен, и его изменить нельзя. Философская этика разрешила это неразрешимое противоречие таким образом, что она стала конструировать свои идеальные миры, которые, не отменяя реального, могут его счастливым образом продолжить. Она открыла возможность снятия эмпирических коллизий в духовном опыте на пути

[132]

совершенствования и самосовершенствования человека. Различные философско-этические системы – это различные модели того, как можно дисгармоничную действительность дополнить (не изменить, не трансформировать, а именно дополнить) гармоничной, как можно обрести достоинство в недостойных обстоятельствах, уйти из мира, в то же время оставаясь в нем.

Анализ характерных для европейской культуры этико-нормативных моделей – самостоятельная исследовательская задача. Но уже в первом приближении можно здесь выделить такие довольно четко обозначенные традиции, как стоическая, эпикурейская, скептическая, этика созерцательного блаженства, этика любви. Остановимся на первых двух, которые являются полярными и для европейской философской этики наиболее типичными. Стоицизм

полагает, что в мире царит сквозная причинность и ничего в его ходе изменить нельзя; при этом, хотя в целом космос управляем разумом, тем не менее в частных своих проявлениях, с которыми имеют дело индивиды, он бывает «неразумным» – в человеческом смысле, жестоким, абсолютно безжалостным. Но человек может понять и принять неотвратимость судьбы, охотно пойти навстречу любым ее перипетиям. Это дает ему необходимую внутреннюю стойкость, которая не может быть поколеблена никаким поворотом жизненных обстоятельств. Стоик – человек долга, он стоит выше жизни и смерти, здоровья и болезни, богатства и бедности, других различий, которые имеют значимость витальную, практическую, но не этическую. Свобода и покой, обретаемые на этом пути, являются исключительно внутренними, и стоический мудрец по внешнему рисунку жизни, «в миру» ничем не отличается от обычного благоразумного человека. По Эпикуру же, как известно, в причинной связи мира существуют определенные бреши (самопроизвольное отклонение атомов), которые позволяют человеку вырваться из цепких лап необходимости. Это достигается путем отклонения от мира, которое выражается в социальной пассивности и низведении природных потребностей до легкоудовлетворяемого минимума. В пределе человек может рассчитывать на блаженный покой, который лишен позитивного содержания и определяется Эпикуром как безмятежность, отсутствие телесных страданий и душевных тревог. Здесь опять-таки речь идет о внутренней самодостаточности человека, которая оказывается возможной не потому, что он меняет природную и социальную среду по своим нравственным меркам, а потому, что он пытается «выпрыгнуть», «выпасть» из нее. Свобода Эпикура не позитивное состояние, а отрицательное движение. «Земля» счастья оказывается опять-таки не в повседневном мире, а где-то вне его, рядом с ним, в особом «саду». В этом эпикуреизм, исторически составляющий оппозицию стоицизму, вполне совпадает с ним.

Возникает вопрос, на что, на какие силы рассчитывает классическая этика, пытаясь увести людей в идеальные выси и предлагая очевидно нереалистические моральные программы? Если отвечать на него опять-таки в самом общем виде и с неизбежными в таких случаях упрощениями, можно сказать: на присущую человеку способность к духовному самопринуждению, подчинение непосредственных импульсов поведения рационально заданному плану действий. Свойственная человеку целесообразная деятельность организована вокруг конечного результата, она представляет собой более или менее длинный ряд действий, каждое из которых само по себе не имеет для индивида непосредственного жизненного значения, а часто даже сопряжено с неприятными ощущениями, но рассмотренные в системе, в сумме, приводят к удовлетворению непосредственной потребности. Косвенный, многоступенчатый путь к цели предполагает и формирует такую психологическую структуру, в рамках которой аффективная, эмоциональная сфера подчиняется рационально-объективированной. Моральное долженствование подключается к этому механизму «самообуздания», сдерживания, внутренней дисциплины человека.

Противоречие между добродетелью и счастьем разрешается в долге. Предполагается, что человек должен следовать требованиям морали вопреки своим склонностям, непосредственному давлению обстоятельств. Моральная проблема осмысливается как волевая задача, личный выбор.

В действительности, однако, механизм целесообразной деятельности не является адекватным природе морального выбора. Цели человека а) предметны, б) достижимы, в) утилитарны. Что касается морали, в частности морального идеала,

[133]

то он лишен предметной определенности, не может быть реализован в четко очерченной и до конца просматриваемой совокупности действий, а неутилитарность (бескорыстие) является его самым специфичным признаком. Если и можно считать моральный идеал целью, то в очень условном смысле: он является некой суперцелью, сверхцелью или, если пользоваться терминологией Аристотеля, целью целей. Человеческие цели условны и относительны. Мораль категорична и абсолютна. Поэтому рассмотрение моральных устремлений по образцу рационально организуемой предметной деятельности приводит неизбежно к тому, что обычно называется морализированием. В результате этого мораль не находит адекватного выражения в человеческой деятельности, а оказывается ее внешним и чужеродным ограничением, трансформируется в словесные заклинания. Ко всему сказанному о нормативных проектах классической этики следует теперь еще добавить, что они носили более или менее моралистический характер.

Марксизм схож с предшествующей философской мыслью в пессимистической оценке нравственного качества реальных форм жизни, общественных нравов, но он отличается от нее в понимании бытия, говоря точнее, в вопросе о том, как бытие соотносится с человеческой активностью. Марксистская философия рассматривает действительность «субъективно», как «человеческую чувственную деятельность» (К. Маркс). Она полагает, что мир представляет собой открытую систему. Бытие предстает как исторический процесс. История, общественное бытие не просто кульминация, завершение, а актуальный способ существования бытия вообще. Словом, бытие понимается как общественная практика. Мир развивается, и развитие это проходит через человека. Согласно Марксу, человек соразмерен миру не только как существо познающее, но и как существо практически деятельное. Из этого вытекает, что человек своей активностью может задать миру определенный смысл, переустроить его соответственно своим идеалам. Человек тем и отличается от прочих предшествовавших и соседствующих с ним живых существ, что он живет согласно нормам, которые сам задает себе.

Марксистское миропонимание естественным образом подводит к вопросу, каким должен быть мир, каким его нужно сделать. Ответ на него, сформулированный в моральных терминах, совершенно очевиден: полностью другим, противоположным, свободным от отравляющего человеческого существование зла во всех его проявлениях. Марксизм принимает общечеловеческую мораль, осмысленную в рамках классической этики, как отрицание реально бытовавших в жизненной практике нравов. В том, что касается нормативного содержания морального идеала, он не вносит ничего нового. Гуманистический пафос, вдохновлявший этические поиски классической философии, в полной мере свойственен также марксистскому миропониманию. То новое, что вносит марксизм в этику и что действительно

отличает его (отличает принципиально, так что здесь можно говорить о революционном перевороте, разрыве традиции) от всей предшествующей этической мысли, состоит в следующем: марксизм переводит общегуманистический моральный идеал в практическую проекцию, мыслит его реально осуществимым в ходе исторического развития. Марксизм выдвигает идеал морального общества, ставит задачу вернуть мораль с туманных высот общественного сознания на твердую почву общественного бытия.

Внимательное прочтение текстов классиков марксизма-ленинизма позволяет документировать такое понимание. Сошлемся на несколько примеров. В «Немецкой идеологии» К. Маркса и Ф. Энгельса читаем: «Кант успокоился на одной лишь «доброй воле», даже если она остается совершенно безрезультатной, и перенес *осуществление* этой доброй воли, гармонию между ней и потребностями и влечениями индивидов, в *потусторонний мир*»(4). Кант критикуется здесь не за идею доброй воли, а за то лишь, что он остановился на ней, перенес ее осуществление в потусторонний мир. В таком же ключе В. И. Ленин ведет полемику с народниками по вопросу об идеале: «Марксист исходит из того же идеала, но сличает его не с «современной наукой и современными нравственными идеями»..., а с *существующими классовыми противоречиями*, и формулирует его поэтому не как

[134]

требование «науки», а как требование такого-то класса, порождаемое такими-то общественными отношениями (которые подлежат объективному исследованию) и достижимое лишь так-то вследствие таких-то свойств этих отношений»(5). Даже знаменитое определение коммунизма как ассоциации, «в которой свободное развитие каждого является условием свободного развития всех»(6), представляет собой классический нравственный идеал (золотое правило нравственности, категорический императив Канта), сформулированный не в качестве индивидуальной задачи, а в качестве программы исторического действия.

Марксизм не приемлет классическую этику («в самом марксизме от начала до конца нет ни грана этики», «коммунисты вообще не проповедуют никакой *морали*»(7)) за морализирующую критику капитализма, которая фактически оказывается специфической формой его апологии, за то, что она рассматривала мораль как самоценную идеальную сферу, дополняющую и компенсирующую грязную, торгашескую реальность, как своего рода «духовную нишу», куда человек может убежать от не удовлетворяющей его эмпирической действительности. Он разрушает воздушные замки, чтобы построить осязаемые дворцы, и формулирует программу, в которой мораль имманентна самому бытию. Такой поворот мысли обязывает поставить вопрос о конкретных путях преобразования действительности на моральных началах. Более того, этот вопрос о путях соединения морали с практикой непосредственной жизни оказывается здесь основным.

Где же та сила, которая способна придать общественному бытию нравственное качество? Марксизм видит ее в пролетариате – классе,

которому нечего терять, кроме своих цепей, и который в силу этого своего объективного положения настроен по отношению к существующему строю крайне радикально. Правда, реальные нравы пролетариата, как бы они ни возвышались над нравами других общественных классов, далеки от идеала, ему свойственны свои специфические и очень коварные пороки. В рамках марксистской теории эта трудность решается таким образом, что пролетариат является носителем нравственной миссии как социально-критическая сила, не как «класс в себе», а как «класс для себя», в той только мере, в какой он противостоит буржуазному мышлению и образу жизни, включился в организованную борьбу, направляемую идеями научного коммунизма. Из всего этого логически следует и на самом деле был сделан тот вывод, что формы жизни рабочего класса, задаваемые целями его борьбы, прежде всего организованность и солидарность, имеют нормативный нравственный смысл, что вообще мораль подчиняется классовой борьбе пролетариата.

Таким образом, тезис Троцкого о том, что революционная мораль сливается с революционной стратегией и тактикой пролетариата, органично входит в марксистскую этическую концепцию, является ее итоговым – и в логическом, и в историческом плане – выводом.

Мораль и политическая целесообразность

Статья Троцкого (и этим она отличается от марксистских текстов XIX – начала XX века) не прогноз, а размышления на марше. Она имеет дело с коммунистическим движением, которое уже прошло значительную часть своего пути от захвата власти через гражданскую войну до утверждения своей единоличной диктатуры и которое в ходе этого невероятно жестокого пути отбросило романтическое благодушие и моральные иллюзии первоначального этапа. Пролетарская правда в ходе истории так органично переплелась с насилием, что теоретическое обоснование первой требовало этического оправдания второго. Взявшись быть глашатаем революционной морали в конце 30-х годов нашего столетия, Троцкий был вынужден включить в позитивный контекст этических суждений такие явления, как институт заложников, террор, убийства. И он это сделал. Сознвая всю сомнительность данного комплимента, следует сказать, что он в теории, как и в жизни, прошел раз

[135]

избранный путь последовательно, до конца, до этической апологии практического аморализма. Его обвиняют в приверженности иезуитскому принципу: цель оправдывает средства. Он отвечает, что иезуиты – воины Христовой идеи, в то время как представители мирной церковной иерархии были всего лишь ее лавочниками. Его обвиняют в том, что он исповедует мораль кафров. В ответ он раздражается панегириком в адрес этой морали и говорит, что они, кафры, в нравственном отношении стояли намного выше, чем развратившие их европейские миссионеры. На него взваливают вину за институт заложников в период гражданской войны. Он с гордостью принимает ответственность за эту «необходимую меру в борьбе против угнетателей» и находит для своих обвинителей крайне обидные слова.

Как пишет Троцкий в статье «Моралисты и сикофанты против марксизма»⁽⁸⁾, его критики часто совершают ту ошибку, что в вопросах этики взваливают на Ленина ответственность за его слова, а на него – ответственность за ленинские действия. Не берусь судить, насколько он прав в этом утверждении. Но одно несомненно: сверхзадача, подлинный пафос этической теории Троцкого состоят в том, чтобы взять на себя все грехи революционной практики. И достигается это за счет того, что отождествление морали с политической стратегией и тактикой, о котором мы говорили как центральном пункте этики Троцкого, понимается им прямо, буквально. До такой степени прямо и буквально, что политика делает ненужной этику, «освобождает» себя от нее. Допустим, стратегия и тактика борьбы требуют убийства, подлога и других средств, которые вызывают гнев моралистов, – значит, надо идти на это. Троцкий никак не хочет быть связанным суждениями моралистов, этих «карманных воришек истории», которые потому только и тяготеют к центру, соглашательству, моральной середине, что неспособны подняться до «внушительных преступлений». Он пишет: «Цель (демократия или социализм) оправдывает, при известных условиях (при каких условиях? кто их определяет? – А.Г.), такие *средства*, как насилие и убийство. О лжи нечего уже и говорить!» Возьмем другой пример. Пролетарская революционная стратегия и тактика намертво завязаны на боевую сплоченную партию. Из этого вытекает, что для большевика партия – все, «у революционного марксиста не может быть противоречия между личной моралью и интересами партии, ибо партия охватывает в его сознании самые высокие задачи и цели человечества».

Словом, в рассуждениях Троцкого слияние морали со стратегией и тактикой оказывается настолько полным, что уже сами стратегия и тактика приобретают нравственный статус.

В этой связи возникает вопрос: с какой целью здесь еще сохраняется слово «мораль»? Почему Троцкий не выбросит сам термин, если, как выясняется, он вообще не имеет собственного содержания и без какого-либо остатка растворяется в «революционной стратегии и тактике»? Что это – инерция языка? Не только. Понятие морали в рассуждениях Троцкого выполняет апологетическую функцию, которая в отличие от этической апологетики эксплуататорских классов, призванной прикрыть плащом моральный благопристойности корыстные цели ее политики, состоит в том, чтобы до конца обнажить и замкнуть на саму себя логику классово-борьбы угнетенных. Оно предназначено для того, чтобы разом выдать индульгенции на все возможные в такой борьбе грехи. Когда Троцкий отрицает абсолютную мораль под тем предлогом, что ее нормы противоречат революционной стратегии и тактике, которые невозможны, в частности, без насилия, и когда он затем революционную стратегию и тактику отождествляет с моралью, то он фактически придает революционной стратегии и тактике абсолютный смысл – притом в той именно части, в которой они противоречат морали. Пьедестал, с которого низвергнута вечная мораль, не разрушается. На него возводится «революционная стратегия и тактика». Троцкий лишь перевернул логику вечной морали, но не смог вырваться за ее рамки... И вся его диалектическая изворотливость, когда он говорит, что средства оправдываются целями, а цели оправданы тогда, когда они действительно (?) служат освобождению человечества, все его «пролетарское» бесовство, когда он утверждает,

[136]

что революционеры убивали и будут убивать, если надо, все это служит только одной цели – развязать себе руки, чтобы утвердить абсолютную власть революционной воли.

Троцкий – политик, к тому же политик не прагматического склада, а политик принципиальный, партийный, идейно вдохновленный. Его этические рассуждения не выходят за границы политики, и они в строгом смысле слова не являются этическими. Их даже нельзя характеризовать как разновидность политической этики. В данном случае точнее было бы сказать, что политика, разрушив мораль, незаконно присвоила себе ее собственность. Моральная терминология в контексте насквозь политизированного мышления Троцкого служит тому, чтобы абсолютизировать политику, поднять ее до уровня последней нормозадающей инстанции.

Как политик Троцкий мыслит последовательно, и упрекать его в аморализме за обоснование необходимости насилия и других больно ранящих нравственные чувства средств также бессмысленно, как упрекать в том же, например, экономиста, который обосновывает необходимость безработицы в системе наемного труда или неизбежность социальной дифференциации в условиях рыночных отношений. Однако политика в его суждениях не сознает своих собственных границ, обнаруживает неограниченную тенденцию к экспансии. В результате этого нарушается порядок, гармония сфер человеческого бытия. Троцкий ошибается как философ. Многомерный мир под его пером превращается в одномериополитический.

Когда Троцкий говорит, что нужно «применять разные критерии к действиям эксплуататоров и эксплуатируемых», с ним невозможно спорить, ибо на этом различии критериев держится вся политическая жизнь классов антагонистического общества. Он прав и в таком замечательном утверждении: «Рабовладелец, который при помощи хитрости и насилия заковывает раба в цепи, и раб, который при помощи хитрости или насилия разбивает цепи, – пусть презренные евнухи не говорят нам, что они равны перед судом морали». Но, ответим мы, «хитрость и насилие раба» на пути к своей свободе заслуживают положительную оценку только в пределах политической борьбы – тогда, когда они противостоят «хитрости и насилию» рабовладельца. Рассмотренные же в плоскости морали – скажем, при их сопоставлении с возможностью, пусть даже весьма абстрактной, достижения тех же целей ненасильственными средствами, – они остаются разновидностью зла. И если суд морали проводит различие между насилием одних и насилием других, отличает одно зло от другого, то только потому, что он исходит из идеала, который находится по ту сторону политики – идеала добра, ненасилия.

Насилие было и остается мощнейшим орудием истории. И этика, разумеется, не может не считаться с этим фундаментальным фактом. Она и считается с ним, рассматривая насилие как основную подлежащую нравственному осуждению реальность и констатируя абсолютную несовместимость морали с насилием. Важно при этом понять, что моральное отрицание насилия, каким бы абстрактно благодушным оно ни выглядело, имеет вполне конкретный

исторический смысл. Без него нельзя, во-первых, понять принципиальное отличие исторического насилия от свойственной биологической эволюции борьбы за существование и, во-вторых, без него невозможно дифференцировать само историческое насилие, отличить насилие раба от насилия рабовладельца. Вне морального отрицания насилия исчезает и сама перспектива общества без насилия. И не только перспектива. Общество вообще как позитивное состояние, а тем более его восходящее развитие были бы невозможны без этики ненасилия, ее многообразных духовных и практических воплощений, перевешивающих насильственно-разрушительное начало истории.

Основной упрек, который в данной связи мог бы выставить этик, состоит в следующем: Троцкий отождествляет практическую необходимость и целесообразность с нравственной оправданностью; политическое принуждение он возводит в моральное убеждение. А это разные вещи. Эмпирически такое различие очевидно. Философское же его обоснование в рамках марксистской традиции сопряжено с большими трудностями, оно требует переосмысления по крайней мере двух фундаментальных проблем: теоретической проблемы соотношения бытия и морали и нормативной проблемы соотношения морали и необходимости. Но это предмет для другого разговора, уже безотносительно к статье Л.Д. Троцкого.

[\(1\)](#) См сборник: «Their Morals and Ours». Pathfinder Press, N. Y., 1986.

[\(2\)](#) *Lukes St.* Marxism and morality. Oxford - N. Y., 1987. P. 117–138.

[\(3\)](#) *Кант И.* Соч. в 6-ти томах. Т. 4 (I). М., 1965. С. 270.

[\(4\)](#) *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 3. С. 182.

[\(5\)](#) Ленин В. И. Поли. собр. соч., т. 1, с. 436.

[\(6\)](#) *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 4. С. 447.

[\(7\)](#) См.: *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 1. С. 440; *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 3. С. 236.

[\(8\)](#) Она была написана в июне 1939 года как ответ на намеки и замечания, содержащиеся в анонимном предисловии к французскому переводу статьи «Их мораль и наша».