

АБЕРРАЦИИ СОВЕСТИ В РЕВОЛЮЦИОННОМ НАРОДНИЧЕСТВЕ (НА ПРИМЕРЕ ЭСЕРОВСКОГО ТЕРРОРИЗМА)

Исследуется проблема аберрации совести как источника радикальной идеологии и политического терроризма революционно-народничества XIX – начала XX в. Рассматриваются социокультурные условия формирования аберрационной совести в контексте проблемы леворадикальной интеллигенции в дореволюционной России как носителя нигилистического мировоззрения. Духовно-метафизические истоки аберрации совести рассматриваются в связи с феноменом аберрации религиозности в христианской культуре Нового времени. В свете базовой гипотезы получает новую интерпретацию альтруистический этос террористического подполья народников. Личностно-нравственные аспекты мотивации левого терроризма иллюстрируются на примере наиболее ярких персоналий партии социалистов-революционеров.

Ключевые слова: терроризм; аберрации совести; революционное народничество; аберрации религиозности; леворадикальная интеллигенция; нигилизм; эсеровский терроризм.

Принято считать, что насилие всегда связано с откровенными проявлениями аморализма и глубокой нравственной порочности, т.е. с утратой совести. Криминальное насилие, как правило, соответствует этому утверждению, поскольку связано с корыстными мотивами и эгоизмом, готовым преследовать собственные интересы вплоть до причинения прямого вреда благополучию, здоровью и жизни других людей. Что касается насилия с целями политическими, преступления идейного, коим являются различные виды экстремизма и терроризма, ситуация становится более запутанной. История российского и европейского терроризма XIX – начала XX в. показывает, что активисты террористических группировок часто представляют собой молодых радикалов, наделенных нравственной восприимчивостью к страданиям других и обостренным чувством социальной справедливости.

Народники, «идущие в террор», в большинстве своем были чистейшими идеалистами, проникнутыми духом революционного самопожертвования и крайнего альтруизма. Бессмысленно и слишком шаблонно обвинять их в безнравственных намерениях в смысле узкого эгоистического прагматизма или же в психологическом самоудовлетворении замаскированного идеологической оболочкой эго. Так, обвинять лидеров Народной воли в личных или корыстных мотивах их политической деятельности можно лишь только по незнанию их личностей или сознательному искажению фактов. Н.А. Троицкий, крупнейший специалист по истории политических процессов в России, подчеркивает *совершенное личное бескорыстие* лидеров народолюбцев (таких как А.И. Желябов, С.Л. Перовская, Н.А. Морозов, В.Н. Фигнер) и считает полностью необоснованными обвинения в том, что они «рвались к власти» или стремились к славе [1].

Факты также свидетельствуют о том, что многие известные террористы из рядов народолюбцев, а позже социалистов-революционеров, легко пропагандируя убийство за революционную идею на словах, не имели органической склонности к кровавым преступлениям. Террористическая деятельность была сопряжена для них с мучительными вопросами нравственного оправдания терроризма в начале и сознанием неискупленного греха в конце. Вряд ли можно подобрать более точные слова в отношении первого состава Боевой органи-

зации эсеров под началом Е. Азефа, чем сказанные А. Камю: «Эта сплоченная горстка людей, затерявшихся среди русской толпы, избрала себе ремесло палачей, к которому их ничто не предрасполагало» [2. С. 248].

Нравственные чувства вины, ответственности за зло, угрозы совести занимали важное место в душевной жизни революционных народников, но переживались и осмыслились в особых формах, сосуществуя с идейной фанатичностью и одержимостью мстостью «деспотической» власти за народные страдания. Все это указывает на важность изучения духовных истоков леворадикального движения в царской России как одного из ярких исторических примеров политического экстремизма, выросшего из феномена аберрационной совести.

Происхождение народнического терроризма связано с особым социальным слоем дореволюционного российского общества с весьма неоднозначной и драматичной судьбой – интеллигенцией, обремененной своим рождением царю-западнику Петру I. В XVIII в. интенсивный процесс секуляризации культуры породил социокультурный раскол в русском обществе. Господствующий класс в большинстве своем обратился к светскому быту и европейскому стилю жизни. Однако большая часть общества, состоявшая из податных сословий, сохранила культурную консервативность и образ жизни, тесно связанный с церковно-православными традициями. С течением времени «светская публика» и народ все меньше и меньше понимали друг друга. Клином между ними встал особый социальный слой, не принадлежащий целиком ни высшим классам, ни народным массам, – русская интеллигенция.

На всех этапах своего существования интеллигенция обладала сознанием своей особой миссии и объективно представляла собой уникальную социально-духовную общность с единой социальной психологией, исторической судьбой и общими духовными интенциями. Обращаясь к характеристике феномена русской интеллигенции, сложно пройти мимо известной формулы Г.П. Федотова – «идейность задач и беспочвенность идей» [3. Т. 1]. Не будем вдаваться в полемику относительно того, насколько эти черты были характерны для всей интеллигентской общественности. Мы удовлетворимся тем безусловным фактом, что идейность и беспочвенность, безусловно, были неотъемлемы для ее леворадикального лагеря, который и станет предметом нашего пристального внимания.

Рождение леворадикального лагеря в среде интеллигенции следует отнести ко второму этапу ее исторического существования. Со времен Петра I до восстания декабристов (1825 г.) русская интеллигенция «шла с царем против народа», после чего обратилась «против царя и народа», встав на путь болезненного поиска собственной миссии в рамках проектов радикального переустройства общественного порядка [3. Т. 1. С. 81]. Очевидно, что изменения интеллигентского самосознания зависели от серьезных перемен в ее отношениях с властью. Чувствуя свою экзистенциальную оторванность от общенациональной жизни (вследствие западного воспитания), нравственно чуткий к тяготам простого народа интеллигент превращался в «кающегося дворянина», одновременно все более проникаясь западными либеральными ценностями, которые подрывали устои монархической власти. Положение усугубил выход на историческую сцену разночинской интеллигенции (с середины XIX в.), отличавшейся еще большим вольнодумством и стремлением к радикализму. Самодержавное государство со свойственной ему склонностью к дисциплинарным мерам пресечения свободомыслия не стремилось к диалогу с молодым поколением. Для простого народа, в подавляющем большинстве своем живущего в лоне церковно-православной культуры, беспочвенный и духовно неукорененный в собственной национальной традиции интеллигент-атеист оставался тем более непонятен и чужд.

Первые четко фиксируемые террористические идеи в царской России появились в 1860-е гг. в среде нигилистической интеллигенции. Само понятие «нигилизм» было введено И.С. Тургеневым, обозначившим этим словом особое идейное умоностроение и общественное движение в среде русской интеллигенции 1860-х гг., совершившее радикальную переоценку всех традиционных духовно-нравственных устоев русского общества. Нигилизм, будучи еще пассивной формой протеста молодого поколения радикалов против старых порядков, стал необходимым переходным этапом к революционному народничеству, породившему длительную традицию терроризма (от выстрела Д. Каракозова до терроризма эсеров). В философии Ф. Ницше понятие «нигилизм» получило второе рождение, приобретя более широкое и глубокое значение [4]. Именно Ницше первым заговорил о «нигилизме» как драматическом социокультурном процессе в недрах европейской цивилизации, несущем в себе отход культуры от своего собственного духовного фундамента. Для Ницше нигилизм – это драматический процесс, переживаемый западно-христианской культурой со времен Возрождения, сутью которого является переоценка традиционных ценностей. Это процесс обесценивания высших ценностей, переворот в мировоззрении, когда устоявшаяся метафизика терпит крах.

В этом процессе Ницше выделял три формы, или стадии, нигилизма, последовательно сменяющие друг друга. На первой стадии человек теряет прежнюю веру в смысл или цель всего совершающегося, бытия в целом, вследствие чего его жизнь обесмысливается, так как объективно ничему не служит. Вторая стадия нигилизма наступает тогда, когда человек теряет чувство космической гармонии, универсум в его сознании рас-

падает из объективной целостности в хаос разрозненных частей, из-за чего человек теряет свое место и свою значимость в мире. На последней ступени нигилизма человек полностью отказывается от прежней метафизической картины мира, расцененной теперь как иллюзорная и созданная им же самим из собственных психологических потребностей. Человек перестает верить в объективный смысл (цель) и целостность бытия. Жизнь начинает представляться как борьба единичных волей, измышляющих свои субъективные представления о мире исходя из интересов личной «воли к власти». Однако эта последняя форма нигилизма, которую Ницше называет «*полным нигилизмом*», может быть заменена попыткой сохранения прежнего метафизического восприятия реальности в виде специфической формы нигилизма, в том или ином варианте «*неполного нигилизма*». Будучи психологически не готов к отказу от общего объективного смысла и целостности бытия, субъект в своем сознании, на месте сверженных с пьедестала абсолютных ценностей, может воздвигнуть новых «кумиров», требующих столь же рьяного почитания и дающих «объективный» смысл индивидуальной жизни. Так, западноевропейский социализм Ницше расценивал как неполную форму европейского нигилизма, восстанавливающего в искаженных формах христианскую метафизику.

Нововременная европейская история полна вариантов неполного нигилизма в виде различных идеологических и общественных движений, объединенных единым основанием: четко выраженной тенденцией к *переносу духовных стремлений* человека, обращенных к абсолютному идеалу, в *социально-политическую плоскость*. Духовность человека, потерявшая связь с Богом, по меткому выражению Л.А. Тихомирова, повсеместно трансформировалась в «*социальную религиозность*» [5], ставшую двигателем перманентных социальных революций. Наиболее ярким примером этого служит история Великой французской революции, вспыхнувшей во имя абстрактных ценностей «суверенитета народа» и «прав человека», но сопровождающейся чудовищными нарушениями прав целых масс конкретных людей.

На русской культурной почве в условиях кризиса национальной духовной традиции (православия) формой проявления неполного нигилизма стало народничество, явившееся знаменем леворадикальной интеллигенции 1870-х гг. В общественной деятельности народников можно обнаружить духовно-религиозное измерение. Стремление к жизни вечной, бессмертному идеалу правды, заполнению душевной пустоты абсолютными ценностями в сознании нигилистической интеллигенции приобрели суррогатные формы в виде веры в социальный прогресс как объективный и неизменный закон истории, возможность будущего материалистического рая – совершенно справедливого общественного устройства, способного удовлетворить все материальные потребности человека и даровать ему подлинную свободу [5. С. 75]. Социалистические идеи, родившиеся в ходе разложения христианской культуры Европы, нашли подходящую и восприимчивую среду в лице русской интеллигентской общественности, превратившись в материалистическую сотериологию и эсхатологию народничества.

С возникновением народничества в душе интеллигенции сложился особый тип бессознательной религиозности – вера в народ как высшую ценность, служение которой становилось смыслом всей жизни. Эта особая характеристика веры, или «народопоклонство» (Н.А. Бердяев), создала из идеализированного русского народа идола, земного бога. Переосмысленные в социалистическом духе христианские заповеди жертвенности и любви к ближнему превратились в абсолютные нравственные императивы крайнего альтруизма и самоотречения во имя социального прогресса и блага общественного. Таким образом, бессознательные духовные устремления беспочвенной интеллигенции к вечным началам жизни вследствие нигилистического состояния разума вылились в аберрационную форму неосознанной религиозности, противоречиво сочетавшей в себе как языческие, так и христианские элементы.

Духовные истоки народничества нельзя свести к одному искажению чувства веры, потерявшего трансцендентальную направленность. Народничество можно оценивать как проявление обостренной социальной совести русской нигилистической интеллигенции, потерявшей национальные культурные традиции и живую связь с собственным народом. Однако прежде чем приступить к открытию данной темы, стоит задаться вопросом о том, а что же такое совесть?

Совесть – важнейший духовный орган человека, интуитивно указывающий нравственные ориентиры и помогающий совершать выбор в сложных, порой антиномичных для разума нравственных ситуациях. Это неотъемлемое качество человека, одно из немногих, составляющих саму природу человечности. Совесть имманентна человеческой сущности. Она не имеет ничего общего с внешним принуждением, это внутренняя способность к различению добра и зла, правды и лжи, истины и заблуждения. Более того, ее действие – одно из наиболее явных проявлений свободы воли, другого важнейшего духовного достояния человека. Совесть не предписывает, но лишь указывает на возможность реализации истинного смысла, ценности. Даже в периоды острого пробуждения чувства совести в нашем сознании, когда ее голос весьма настойчив в призыве к чему-либо или, скорее, в предостережении от ошибки, последнее слово остается за нашим сознательным выбором. В такие периоды мы в полной мере способны осознать присущую нам свободу воли вместе с личной ответственностью, которая в подобные минуты может стать тяжелым бременем.

Совесть не только имманентна, она также трансцендентна. Это важное открытие современной философской мысли по праву принадлежит знаменитому основателю логотерапии В. Франклу. Оно означает, что совесть, помимо того что она является неотъемлемым свойством человека, не рационализируема, не разложима методами аналитического мышления до конечного остатка на прозрачные интеллектуальные компоненты или характеристики. Она не может быть рационалистически исследована в своей предельной глубине.

Описывая структуру человеческой психики, В. Франкл ввел понятие духовного бессознательного – той глубинной духовной основы человека, которая не поддается никакому логическому анализу или описа-

нию в категориях абстрактно-понятийного мышления. Это сфера принципиально нерелефлексированного сознанием человека. Человек способен размышлять о себе самом, рефлексировать над собственной душевно-духовной жизнью. Все это – проявления активности самого духа в человеке, его самопознание. Рефлексия над самим самопознанием, т.е. самопознание в квадрате – невозможно. Любая рефлексия, пытающаяся схватить дух в его изначальном источнике, его ослепляет [6. С. 100]. Эту особенность бытия духа можно объяснить на одном из излюбленных образных примеров Франкла. Человеческий глаз устроен так, что, отражая мир вокруг нас, не способен взглянуть на свое собственное основание: у самого основания сетчатки, в месте входа в глазное яблоко зрительного нерва, находится «слепое пятно», которое не может отражать самое себя [Там же].

В глубинах духовного бессознательного коренятся все подлинные качества личности, такие как любовь, эстетическое чувство и, наконец, совесть. Следуя этической теории В. Франкла, совесть можно описать несколькими фундаментальными качествами. Во-первых, она интуитивна в той же степени, что и любовь и творческие способности человека. Если любовь интуитивно предвосхищает ценность любимого человека, созерцает еще не раскрывшиеся в общении личностные качества как пока не реализованную возможность, точно такой же характер имеет действие совести. Совесть предшествует рациональному суждению и моральной оценке, она иррациональна, дологична и доморальна [6. С. 96]. Во-вторых, совесть всегда связана с индивидуально-личностным бытием. Потенции совести раскрываются в полной мере лишь в человеке с высоким уровнем личностного самосознания, ощущающем личную свободу и умеющем сознательно принимать на себя ответственность. Индивид, поглощенный социальными конвенциями, в меньшей степени подвержен побуждениям чувства совести, он ориентируется господствующими в его среде социальными и моральными нормами, выступающими преимущественно в качестве механизма внешнего принуждения. Истинные проявления совести всегда связаны с индивидуальным и личностно окрашенным выбором. Ее задача определить «то, что должно» в конкретной жизненной ситуации, выбрать единственный наиболее верный вариант ее разрешения. В-третьих, совесть креативна. Предназначение совести заключается в обнаружении смыслов во вполне конкретной и индивидуальной ситуации, согласовании всеобщего морального закона с конкретной жизненной ситуацией индивидуальной личности. Франкл определяет совесть как «интуитивную возможность человека находить смысл ситуации» [7. С. 269]. Последний всегда уникален, поскольку индивидуальные жизненные ситуации невозможно целиком подвести под всеобщее и неизменное правило. Сделанный индивидуальный личностный выбор, в свою очередь, способен созидать новые ценности, в будущем становящиеся достоянием общества.

Трансцендентный характер совести означает не только то, что она до конца не рационализируема. Она не рационализируема именно потому, что ее источник восходит к скрытым онтологическим глубинам бытия, миру трансцендентному. Совесть основывается на от-

ветственности, первичном и не выводимом из каких-либо иных качеств чувстве человека. Ответственность в конечном счете всегда означает ответственность перед кем-то. Если этим кем-то считать другого человека или же совокупность окружающих нас людей, общество, феномен совести превращается в чисто социологический. Будь оно так, в нем не оставалось бы тайны, так поражающей нас. Его онтологическое основание оставалось бы целиком имманентным. С другой стороны, ценности, находимые совестью в сердце и переданные разуму человека, имели бы своим источником выработанные историей конвенциональные нормы. В таком случае нельзя не признать их неизбежно релятивный характер. Но что-то в глубине нас протестует против такого решения проблемы источника совести, ведь совесть так часто обнажает настоящие, подлинные смыслы, обличая ложь социальных стереотипов и самообман ослепленной страстями души. К тому же можно привести исторические примеры, по всей вероятности, из любой эпохи, иллюстрирующие независимость личной совести человека от общественного влияния. В обществах и социальных группах, буквально насквозь пронизанных порочными привычками, всегда находились праведники, ведомые интуитивным призывом к правде и справедливости.

Поэтому мы можем заключить: в своем пределе совесть означает ответственность не перед человеком (хоть даже и коллективным в виде социальной группы или человечества), а перед Сверхличностью, незримо оценивающей все поступки человека. Иными словами, в совести происходит интимный диалог между человеком и Богом [6. С. 126–128]. Это итоговое суждение о совести, к которому подводит нас В. Франкл, в точности повторяет мысль, прекрасно выраженную ранее в русской религиозной философии о. С. Булгаковым: «В совести своей, необманной и неллицеприятной, столь загадочно свободной от естественного человеческого себялюбия, человек ощущает, что Некто *со-весть*, соведает вместе с ним его дела, творит суд свой, *всегда его видит*» [8. С. 45].

Это приводит нас к выводу, что совесть хоть и принадлежит нам как неотъемлемое и изначальное внутреннее качество, корни ее трансцендентны и несводимы к влиянию общественной среды или биологическим факторам (например, к естественному внутривидовому альтруизму). Итак, совесть дается человеку свыше. Но функционирует она, подвергаясь воздействию множества социальных и культурных условий, которые могут оказывать порой весьма значительное влияние на духовную жизнь человека.

Культурный нигилизм пореформенного периода привел не только к искажению духовной жизни «прогрессивной» интеллигентской общественности в области бессознательного религиозного чувства, но и абстрактным трансформациям совести.

Совесть в нормальном состоянии создает правильную координацию между жизнью человека и высшей божественной волей, самосознанием человека и судом высшей трансцендентной инстанции над ним. Социальные и культурные факторы могут способствовать деформации чувства совести, его неправильному функционированию или же частичной или полной «по-

ломке». Альтруистический этос, выросший из нигилистического переосмысления христианских ценностей и ресентиментных переживаний в отношении институтов государственной власти, накладывал цензуру на некоторые проявления душевной жизни. Он предписывал сочувствие к страданиям простого народа и ненависть к его классовым врагам. Именно «народ» в народническом сознании стал не только объектом квазирелигиозного культа, но также заместил собой Бога в качестве высшей инстанции, перед которой человек несет ответственность. Другой важнейшей инстанцией, заставляющей давать нравственный отчет, стала партия, выступающая посредником между народом и рядовым борцом за народное благо. Все это внесло ряд важных корректив в понимание радикальной интеллигенцией жизни «по совести».

Для постижения сложной диалектики душевной жизни революционного народника, пришедшего к террористической идее, обратимся к одному весьма показательному примеру – личности Егора Сазонова, классического эсеровского террориста, ответственного за убийство министра внутренних дел К.В. Плеве в 1904 г. Судьба и эволюция политических взглядов этого мученика эсеров может послужить прекрасной иллюстрацией общей внутренней логики эволюции народничества.

Будучи студентом Московского университета, Сазонов не был революционером и поначалу даже стоял в стороне от студенческих протестов. Но в ходе усиления протестов, вызванных применением «временных высочайше утвержденных правил 29 июля 1899 г.», согласно которым студентов, участвующих в массовых беспорядках, стали отдавать в солдаты, Сазонов открыто вступил в ряды бунтарей. В то время он еще был далек от террористических взглядов. Любопытна его душевная реакция на самостоятельный выстрел П. Карповича в министра просвещения Н.П. Боголепова, который предварил начало эсеровского терроризма, перенявшего эстафету революционного террора «Народной воли». Лидер партии социалистов-революционеров В.М. Чернов так описывает эту реакцию:

«Когда прозвучал выстрел Карповича, Сазонов с ужасом отшатнулся. На него напало мучительное раздумье. Впоследствии он писал: “*Меня страшила мысль, что, может быть, в смерти Боголепова нравственно повинен и я*”... В этих словах сквозит все та же черта – повышенная чуткость строгой, неумолимой совести...” [9. С. 186–187]. Позднее исключенный из университета Сазонов отправился на Урал и окупался в стихию революционной пропаганды среди горнозаводских рабочих. Вскоре он был арестован и сослан в Восточную Сибирь. Негодуя против разгона рабочей демонстрации в Вильне и жестокого подавления стачки златоустовских рабочих, но не в силах что-либо изменить, Сазонов стал превращаться в идейного террориста, желая мести «палачам».

Вступив в террористическое подразделение партии эсеров и готовя покушение на Плеве, Сазонов не сомневался, что после удачного террористического акта будет ощущать лишь «гордость и радость». Сознательно подавленное чувство подлинной совести все же никуда не пропало в чуткой душе Сазонова, несмотря на твердую веру в необходимость и нравственную оправ-

данность революционного террора. Впоследствии оказалось, что после покушения его будут посещать совершенно иные чувства – тягчайшего греха и неизгладимой вины. В одном письме с сибирской каторги своему товарищу по Боевой организации Б.В. Савинкову он признался: «Сознание греха никогда не покидало меня» [10. С. 67]. В.М. Чернов, характеризуя облик личности Сазонова, утверждает, что в сознании его «право на кровь» даже «зверя в человеческом облике» не легко вмещалось, «а когда вмещалось, то вмещалось, как обязанность насилия над самим собой, преодоления – ради высшего принципа – того естественного, могучего чувства, которое не позволяет человеку поднимать руку на человека; как *тяжелая моральная жертва...*» [9. С. 184].

Моральной жертвой, и даже чем-то большим, был терроризм для многих других народников и террористов-эсеров. В высшей степени это самосознание народнического терроризма было выражено в террористах «религиозно-жертвенного типа», как называет их М. Могильнер [11. С. 109]. Террористы такого типа нашли широкое отражение в художественной литературе, их биографии стали материалом для создания художественно-мифологического образа идеального революционера. М. Могильнер причисляет к данному типу революционера Е. Сазонова, считая все же наиболее ярким его воплощением личность Ивана Каляева, ответственного за второй громкий террористический акт Боевой организации эсеров под руководством Е. Азефа (убийство московского генерал-губернатора великого князя Сергея Александровича в 1905 г.).

В личности Каляева присутствовала эксплицитная религиозность, редкая для революционеров, исповедовавших, как правило, воинствующий атеизм. Однако религия Каляева была особой верой. Он веровал во Христа вне церкви. Во всем его поведении столь отчетливо звучали бунтарские антиклерикальные нотки, что его сложно назвать христианином в традиционном смысле слова. По всей видимости, церковь он понимал как социальный институт, интегрированный в порочную эксплуататорскую социальную систему. В официальном заявлении во время суда он заметил, что является верующим, но обрядов не признает. В тюремной камере он отослал посетившего его батюшку, отказавшись от покаяния, а перед казнью отказался целовать крест со словами: «Я уже сказал вам, что я совершенно покончил с жизнью и приготовился к смерти» [10. С. 135].

Каляев обладал тонкой поэтической натурой, болезненно отзывающейся на чужие страдания. Среди партийных товарищей его называли Поэтом. С первых моментов своего пребывания в эсеровской Боевой организации Каляев жил чувством мести, соединенным со страстным желанием мученичества во имя революции: «В своих глубочайших переживаниях он давно обрек себя на жертвенную гибель и больше думал о том, как он умрет, чем о том, как он убьет» [9. С. 189].

Еще более оригинальный пример аберрационной веры и совести в среде эсеровских террористов представляет личность Марии Беневской. Беневская не бросала бомб в высокопоставленных особ, как Сазонов и Каляев. Ее роль в подготовке террористических покушений была гораздо скромней и сводилась к работе

техника, изготавливавшего динамит. После неудачной попытки покушения на московского генерал-губернатора Ф.В. Дубасова Беневской пришлось разряжать бомбу, что закончилось несчастным случаем: взрыв детонатора оторвал ей кисть одной руки и оставил три пальца на другой. Спонтанный взрыв бомбы повлек за собой арест, суд и приговор, обрекший революционерку на 16 лет каторги. Удивительно, что другие узники Мальцевской женской каторжной тюрьмы долго не замечали инвалидности «Маруси»: она сохранила высокую работоспособность, самостоятельность и, что самое поразительное, жизнерадостность. Более того, она бескорыстно стремилась к помощи другим. По просьбам безграмотных уголовных преступников, несмотря на свою увечность, она аккуратным почерком составляла различные прошения на имя тюремного начальства [12. С. 520, 527].

Одну из ярких и достаточно подробных характеристик личности Беневской, демонстрирующей уже знакомое нам сложное сочетание специфической религиозности, совестливости и идейной убежденности в необходимости революционного насилия, оставил в своих воспоминаниях руководитель эсеровских террористов Б.В. Савинков: «Мария Беневская, знакомая мне еще с детства, происходила из дворянской военной семьи. Румяная, высокая, со светлыми волосами и смеющимися голубыми глазами, она поражала своей жизнерадостностью и весельем. Но за эту беззаботную внешностью скрывалась сосредоточенная и глубоко совестливая натура. Именно ее, более чем кого-либо из нас, тревожил вопрос о моральном оправдании террора. Верующая христианка, не расстававшаяся с Евангелием, она каким-то неведомым и сложным путем пришла к утверждению насилия и к необходимости личного участия в терроре. Ее взгляды были ярко окрашены ее религиозным сознанием, и ее личная жизнь, отношение к товарищам по организации носили тот же характер христианской незлобивости и деятельной любви. В узком смысле террористической практики она сделала очень мало, но в нашу жизнь она внесла струю светлой радости, а для немногих – и мучительных моральных запросов» [10. С. 215].

В одной из бесед на излюбленный вопрос Савинкова о том, почему она «идет в террор», Беневская дала такой ответ: «Почему я иду в террор? Вам неясно? “Иже бо аще хочет душу свою спасти, погубит ю, а иже погубит душу свою мене ради, сей спасет ю”. Она помолчала еще: – Вы понимаете, не жизнь погубит, а душу... [10. С. 215]. Что означало для Беневской «отдать душу» нам объясняют свидетельства ее соратницы по каторжной тюрьме А. Биценко. Внутреннюю логику этико-религиозного обоснования насилия верующей террористки она объясняет от первого лица: «...надо отдавать самое дорогое за други своя – душу свою. Я и отдала самое дорогое: фактом убийства человека поступаю своим нравственным чувством» [13. С. 196].

У Е. Сазонова, И. Каляева, М. Беневской и других эсеровских террористов религиозно-жертвенного типа совесть, даже в случае эксплицитной религиозности квазихристианского характера, получила преимущественно имманентную направленность, стала совестью социальной. Высшим судом над жизнью революционера

террориста становилась народная общественность, которая должна была оценить по заслугам их личную жертву – если не сейчас, так в будущем. В этом заключается одна сторона мотивации народнического терроризма. Однако была и другая сторона. Этический кодекс партии задавал норму жизни, накладывал обязательства революционного альтруизма, подавляя при этом проявления голоса подлинной совести. Но все же противоречивость нравственного сознания эсеровских террористов показывает, что призывы истинной совести как ответственно-сти перед трансцендентным началом пробивались в со-

знание революционных нигилистов, не способных отрицать безусловную ценность человеческой жизни. Идеологически обоснованная необходимость террористического насилия, к которому их привела логика «религии абсолютного осуществления народного счастья» [14. С. 179], наталкивалась на остро чувствуемое ощущение порочности любого убийства. Того требовал голос, пусть искаженно функционирующей, но все же совести. Возможно, поэтому столь часто для народнических террористов второго поколения, эсеров, убить и умереть означало одно и то же.

ЛИТЕРАТУРА

1. Троицкий Н.А. За что я люблю народовольцев? // Рабочий класс. № 46. Декабрь 2007. URL: <http://rk.org.ua/rk/389/9.html>
2. Камю А. Бунтующий человек. М., 1990.
3. Федотов Г.П. Трагедия интеллигенции // Судьба и грехи России : в 2 т. СПб., 1991. Т. 1. С. 66–101.
4. Ницше Ф. Воля к власти. Москва ; Харьков, 2003.
5. Тихомиров Л.А. Начала и концы. Либералы и террористы // Критика демократии. М., 1997. С. 68–112.
6. Франкл В. Духовность, свобода и ответственность // Человек в поисках смысла. М., 1990.
7. Франкл В. Воля к смыслу. М., 2000.
8. Булгаков С.Н. Свет Невечерний. М., 1994.
9. Чернов В.М. Перед бурей. Нью-Йорк, 1953.
10. Савинков Б.В. Воспоминания. М., 1990.
11. Могильнер М. Мифология «подпольного человека»: радикальный микрокосм в России начала XX века как предмет семиотического анализа. М., 1999.
12. Радзидовская Ф., Орестова Л. Мальцевская женская каторга 1907–1911 гг. // Женщины-террористки в России / сост. О.В. Будницкий. Ростов н/Д, 1996. С. 500–542.
13. Биценко А. В Мальцевской женской каторжной тюрьме 1907–1910 гг. (К характеристике настроений) // Каторга и ссылка. 1923. № 7. С. 192–208.
14. Франк С.Л. Этика нигилизма // Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 167–199.

Статья представлена научной редакцией «История» 21 октября 2013 г.

ABERRATED CONSCIENCE IN THE REVOLUTIONARY NARODNIK MOVEMENT (BY EXAMPLE OF TERRORISM OF THE SOCIALIST REVOLUTIONARY PARTY)

Tomsk State University Journal. No. 381 (2014), 160–166 DOI: 10.17223/15617793/381/26

Chudinov Sergey I. Novosibirsk State University of Architecture and Civil Engineering (Novosibirsk, Russian Federation). E-mail: personally@ngs.ru

Keywords: terrorism; aberrated conscience; revolutionary Narodnik Movement; aberrated religiosity; left radical intelligentsia; nihilism; Socialist Revolutionary Party terrorism.

The subject of this article is the problem of aberrated conscience as a source of radical ideology and political terrorism by example of the revolutionary Narodnik Movement of late 19th – early 20th centuries. The aberrated conscience phenomenon makes it possible to distinguish between criminal violence and political terrorism in the anthropological and motivational spheres. Terrorism as an ideological crime often has no links with amorality or loss of conscience in the generally accepted sense. For example, the Narodniks who were engaged in terror in the Tzarist Russia combined ideological fanaticism (and *idée fixe* to revenge the autocratic power) with personal unselfishness and a sharp sense of moral responsibility. This contradiction may be resolved by means of the aberrated conscience hypothesis. The origin of the Narodnik Movement terrorism is associated with a particular social stratum of the pre-revolutionary Russian society – intelligentsia which appeared during the reign of Tzar Peter I. The sociocultural position of intelligentsia was marginal. Feeling existential alienation from the national life (which was a result of western education) people from intelligentsia compassionate to populace hardships turned to be "penitent noblemen". At the same time they became more and more estranged from the authorities because of their propensity to "progressive" western political values. The spiritual and metaphysical source of aberrated conscience can be revealed in connection with the aberrated religiosity phenomenon in the Christian culture of the Early Modern Period (17th – early 20th centuries). First registered terrorism ideas in Tzarist Russia appeared in the 1860s in the nihilistic intelligentsia environment. Nihilism as a total revaluation of values (as F. Nietzsche understood it) defined the era of the Early Modern Period en masse. The tendency of transferring human spiritual intentions appealed to the absolute ideal into the socio-political sphere is the phenomenon of "incomplete" or unfinished nihilism (F. Nietzsche). On the Russian cultural ground the Narodnik Movement was the manifestation of incomplete nihilism in the national spiritual tradition crisis (the Orthodoxy). "Populace" in the Narodniks' point of view became not only the object of a quasi-religious cult but also replaced God as a higher instance demanding human responsibility. Conscience in the left radical's views acquired a mainly immanent orientation instead of the transcendental one. The altruistic ethos of the revolutionary Narodnik Movement was a product of the nihilistic reconsideration of Christian values and ressentiment also presenting the cultural expression of conscience transformations. It prescribed sympathy for populace sufferings and hatred to its class enemies. The characteristics of the ethical motivation and refraction of aberrated forms of conscience in the Narodnik terrorist's mind are illustrated by several examples of socialist revolutionary terrorism movement personalities (E. Sazonov, I. Kalyaev, M. Benevskaya).

REFERENCES

1. Troitsky N.A. [Why I love *Narodnaya Volya* (The People's Will)]. *Rabochiy klass*, 2007, no. 46. Available at: <http://rk.org.ua/rk/389/9.html>.
2. Camus A. *L'Homme révolté*. Paris, Les Éditions Gallimard, 1951. 382 p. (Russ. ed.: Camus A. *Buntuyushchiy chelovek*. Moscow, Politizdat Publ., 1990. 416 p.).
3. Fedotov G.P. Sud'ba i grekhi Rossii: V 2 t. [The fate and sins of Russia. In 2 vols.]. Saint-Petersburg, Sofiya Publ., 1991, vol. 1, pp. 66-101.
4. Nietzsche F. *Der Wille zur Macht*. Leipzig, C.G. Nauman, 1901. 541 p. (Russ. ed.: Nietzsche F. *Volya k vlasti*. Moscow, Eksmo Publ., Kharkov, Folio Publ., 2003).
5. Tikhomirov L.A. *Kritika demokratii* [Criticism of democracy]. Moscow, Moskva Publ., 1997, pp. 68-112.
6. Frankl V. ...trotzdem Ja zum Leben sagen: Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager. Vienna, Verlag von Jugend und Volk, 1949. (Russ. ed.: Frankl V. *Chelovek v poiskakh smysla*. Moscow, Progress Publ., 1990. 366 p.).
7. Frankl V. *Der Wille zum Sinn. Ausgewählte Vorträge über Logotherapie*. Bern, Hans Huber Verlag, 1972. 294 p. (Russ. ed.: Frankl V. *Volya k smyslu*. Moscow, April-ghtss, EKSMO-Press Publ., 2000. 368 p.).
8. Bulgakov S.N. *Svet Nevecherniy* [The Unfading Light]. Moscow, Respublika Publ., 1994.
9. Chernov V.M. *Pered burey* [Before the Storm]. New York, Izd-vo imeni Chekhova Publ., 1953. 412 p.
10. Savinkov B.V. *Vospominaniya* [Memoirs]. Moscow, Moskovskiy rabochiy Publ., 1990. 446 p.
11. Mogilner M. *Mifologiya "podpol'nogo cheloveka": radikal'nyy mikrokosm v Rossii nachala XX veka kak predmet semioticheskogo analiza* [Mythology of the "Underground Man:" Russian radical microcosm in the early 20th century as an object of semiotic analysis]. Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 208 p.
12. Radzilovskaya F., Orestova L. *Mal'tsevskaya zhenskaya katorga 1907–1911 gg.* [Maltsev female servitude 1907 – 1911]. In: Budnitsky O.V. (ed.) *Zhenshchiny-terroristki v Rossii* [Female terrorists in Russia]. Rostov-on-Don, 1996, pp. 500-542.
13. Bitsenko A. *V Mal'tsevskoy zhenskoy katorzhnoy tyur'me 1907–1910 gg. (K kharakteristike nastroyeniy)* [In Maltsev female servitude 1907–1910 (On the morale)]. *Katorga i ssylka*, 1923, no. 7, pp. 192–208.
14. Frank S.L. *Etika nigilizma* [Ethics of nihilism]. In: *Vekhi. Iz glubiny* [Milestones. From the depths]. Moscow, 1991, pp. 167-199.