

УДК 101.1: 316 (470 + 571)

И. В. Демин

**ЛИБЕРАЛЬНЫЙ КОНЦЕПТ СВОБОДЫ
В КОНСЕРВАТИВНЫХ УЧЕНИЯХ
К. Н. ЛЕОНТЬЕВА И Л. А. ТИХОМИРОВА**

Рассматриваются особенности рецепции либерального концепта свободы русским консерватизмом на примере учений К. Н. Леонтьева и Л. А. Тихомирова. Размышляя в рамках органицистской парадигмы русской философии, каждый из философов акцентирует свой подход к анализу социальных явлений. Показано, что Леонтьев на основе натуралистического эстетизма подвергает жесткой критике мещанский идеал, торжествующий в ходе имплементации либеральной трактовки свободы. Тихомиров под влиянием политико-философского реализма, в свою очередь, концентрируется на анализе теории и практики либерально-демократического механизма. Особое внимание в статье уделено персо-



налистским и имперсоналистским элементам в теоретической аргументации Леонтьева и Тихомирова. Выявлено соотношение монархического и революционно-консервативного принципов в интерпретации обоими мыслителями либеральной «свободы».

This article considers the reception of the liberal concept of freedom in Russian conservatism as exemplified by K. N. Leontyev and L. A. Tikhomirov. Reasoning in the framework of Russian philosophical organicism, each philosopher insists on his own approach to analysing social phenomena. It is shown that Leontyev, in line with naturalistic aestheticism, sharply criticises the philistine ideal triumphing through the implementation of the liberal interpretation of freedom. Tikhomirov, under the influence of political philosophical realism, focuses on analysing the theory and practice of the liberal democratic mechanism. The author pays special attention to the personalist/impersonalist elements in Leontyev's and Tikhomirov's argumentation. The correlation between monarchical and revolutionary-conservative principles in the thinkers' interpretation of liberal "freedom" is revealed.

Ключевые слова: свобода, либерализм, консерватизм, монархизм, «консервативная революция», мешанство, христианский органицизм, корпоративизм.

Key words: freedom, liberalism, conservatism, monarchism, "conservative revolution", philistinism, Christian organicism, corporatism.

В начале XXI в. многосторонние отношения государств на мировой арене по-прежнему очень сильно определяются традиционной дихотомией «либерализм — консерватизм». Не всегда открыто явленная, эта дихотомия тем не менее внутренне лежит в основе многих конфликтов современности. Достаточно сказать, что тезис об унификации мира посредством либерального «выравнивания» глобализации оказался очередной идеалистической утопией, вызвав небывалый всплеск активности локальных идентичностей, идентифицируемых до известной степени с определенным традиционализмом / консерватизмом. В этой статье мы не намерены останавливаться на мирополитических аспектах или вопросах, связанных с диалогом культур и цивилизаций. Наша задача артикулирована, скорее, в области социальной онтологии, поскольку заявленную оппозицию либерального и консервативного высвечивает с точки зрения своеобразного диалога противоположных социально-философских нарративов в отношении внутренней природы социальной реальности. Если быть точнее, то нас интересует одно из направлений рецепции либерализма русским консерватизмом, а именно рецепция концепта «свобода» как фундаментальной категории, структурирующей всякую либеральную философию. На Западе похожие исследовательские поиски сфокусировались в многолетней полемике либералов и коммунитаристов. В русской философии ввиду своеобразия ее генезиса и развития как в XIX в., так и в XXI в. мы имеем дело, по сути, с инвариантным спором либералов и консерваторов, естественно, значительно модифицированным.

Консервативные учения К.Н. Леонтьева и Л.А. Тихомирова — яркие образчики консервативной критики всех «передовых» либераль-



ных идей своего времени. По широте и глубине, а главное оригинальности содержания они едва ли могут быть превзойдены, сохраняя непреложный теоретический потенциал до настоящего времени. Обоим мыслителям принадлежат крайне интересные интерпретации либерального концепта свободы, исходя из их собственных философских концепций. Причем в контексте моделирования особой типологии русского консерватизма представляет особый интерес тот факт, что оба они — представители так называемого государственного консерватизма, более или менее тяготеющие к философским презумпциям революционного консерватизма. В то же время соотношение государственно-консервативного и революционно-консервативного элементов в творчестве Леонтьева и Тихомирова бесспорно разнится, что не может не определять существенных различий в трактовке ими либеральной социальной философии, и в частности, такого феномена, как свобода.

Пожалуй, главным объединяющим стержнем консервативных учений Леонтьева и Тихомирова выступает их неприязнь к материалистическо-механистическому взгляду на природу человека и общества. Философствуя в контексте органицистской парадигмы русской философии, каждый из них акцентирует свой подход к анализу социальных явлений: Леонтьев — эстетический, Тихомиров — психологический. Но общая концептуальная почва у них одинакова: социум конституируется как расслоенный организм, все части которого должны быть расположены в естественном, иерархическом порядке. Так задается консервативный вариант «дискурса Всеобщего», где общество предстает в виде целостной завершенной тотальности, онтологически и семантически стабильной.

Эстетизм Леонтьева, внутренне слитый с его натуралистическим мировоззрением, — первоначальная философская интуиция, отторгающая либерализм. В ницшеанском духе «последнего человека» Леонтьев красочно рисует образ «среднего европейца», который становится воплощением плодов либерально-эгалитарного прогресса. Но заключение о мизерности, мещанской ограниченности и пошлости «среднего европейца» может появиться только на базе рафинированного духовного аристократизма, задающего высокую планку личной ответственности и самодисциплины. Именно «эстетика жизни», «поэзия действительности», как говорит Леонтьев, пробудили в нем любовь к Монархии, «жрецам и воинам», потому что как раз последние «придают форму жизни», «не допускают до расторжения во все стороны общественный материал» [1, с. 299—300]. Поэзии и «души» при прочих равных условиях больше в военных. «Это так просто и верно, как то, что во льве и тигре больше поэзии и величия, чем в воле и обезьяне...» [1, с. 304—305]. Разумеется, этот ницшеанский культ прекрасной силы не соответствует умеренной «золотой середине» благоденствующего мещанина, мораль которого прямо антагонистична аристократической морали. Призвание аристократа — ценностное творчество, его возвышенность и оправданная гордость суть признаки личного самовосприятия как «венца истории». Аристократическое бытие как «бытие всем» противоположно мещанскому «бытию ничем». «Ничто стремится стать чем-то, опред-



метиться в профессии или произведении, в стоимости или в моральной идее, обрести лицо через взгляд извне...» [2, с. 167]. Потому-то для мещанина в ценностном плане вместо гордости и дарения подлинного аристократа первенствующее положение начинают занимать равенство со всеми остальными (эгалитаризм) и стремление к социальному и материальному благополучию. Антиэстетизм мещанской морали заставляет Леонтьева отрицать и любые позитивные свойства либерализации. У него либеральная «свобода» есть путь к квазипрогрессу, ибо «освобождение» в данном случае означает торжество эгалитарного индивидуализма, который неминуемо разрушает индивидуальность, приводит к нивелировке сложности общественного организма, господству мещанского идеала.

Сам Леонтьев не считал себя сильным в метафизике, однако основой его социально-философской теории выступает развитое метафизическое учение о трехстадийном развитии в природе и истории. Общим природным законом он считает прохождение всего сущего через три последовательных стадии: первичной простоты, цветущей сложности и вторичного смесительного упрощения. Получается, что эстетический критерий органично встроен у него в натуралистическую онтологию. Некоторые авторы справедливо усматривают здесь прямое влияние позитивистской социологии Г. Спенсера, основанной на утверждении о единстве законов развития природы (растительной и животной морфологии) и истории (социально-исторической морфологии) [3]. Апогей развития — «цветущая сложность» — есть одновременно высшая ступень разнообразия, но не свободно-хаотического, а абсолютно скрепленного единой «формой» как «деспотизмом внутренней идеи, не дающей материи разбегаться». В постулируемом таким образом «разнообразии» присутствует естественное неравенство положений и состояний, а подчас и борьба конфликтующих интересов, что вполне нормально. Соответственно, общество, не выдерживающее деспотизма абстрактной идеи, начинает разлагаться, смешиваться, упрощаться, в итоге достигая «равенства» совершенно подобных и неотличимых друг от друга элементов, пока те, в свою очередь, распавшись на еще более мелкие части, не завершат социальной эволюции окончательным распадом прежде мощного социального организма. Неизбежная дегенерация и смерть социального организма — пункт, на котором Леонтьев резко расходится со Спенсером. Спенсеровская теория эволюции организма как бесконечного процесса, стремящегося к состоянию баланса разнообразных сил, не завершается последовательными выводами о закономерном окончании цикла развития, на что оказал воздействие, согласно Леонтьеву, некритический либеральный оптимизм английского мыслителя [3, р. 82—83]. В этой связи леонтьевский «средний европеец» как средство либерального «разрушения» и оказывается симптомом «вторичного смесительного упрощения» общества, зараженного вирусом ложно понятого прогрессизма, свободы и равенства. Характерно, что во многом из-за трактовки свободы Леонтьев разошелся во взглядах и со старшими славянофилами, признававшими, как ему казалось, на излишне либеральный манер свободную от государства творческую и



духовную силу общества. «Гниение» Запада выражается не только в столь привычных для славянофилов мишенях критики, как безбожие и рационализм, но и в повсеместном распространении равных гражданских прав, легитимации бессловного строя [4, с. 465]. Такое утверждение отнюдь не реакционный выпад против завоеваний эпохи Просвещения, а, скорее, предвосхищение разрушительного потенциала запущенной социальной энтропии, давшей свои непредвиденные либеральными теоретиками всходы в XX в. в виде разразившегося «восстания масс» и общей конформизации человека и социума.

Стоит подчеркнуть, что все свободное, либерально среднее тесно замыкается в описаниях Леонтьева на буржуазность. В «свободном» обществе средних людей отпадает надобность не только в царях, священниках и полководцах, но и в художниках — им больше неоткуда черпать вдохновение. В смешенном пространстве новой социальности, маркируемой индивидуализмом, техницизмом и утилитаризмом, процветают и выходят на первый план только абсолютно бесплодные в художественном смысле «машины, учителя, профессора и адвокаты, химические лаборатории, буржуазная роскошь и буржуазный разврат, буржуазная умеренность и буржуазная нравственность...» [5, с. 163]. В другом месте русский мыслитель называет предпочтительные, с его точки зрения, условия вдохновения и «полета» («все не среднее») — это «мистическая религия, война, социально-государственное обособление и престолярная свежая грубость» [5, с. 170].

По Леонтьеву, ни в отдельной личности, ни в обществе нет государственно-организующего источника. Организовывать могут только надындивидуальные объективные идеи (преимущественно религия) и получающая в них обоснование дисциплина власти (государства). Отсюда становится понятным характерное отождествление Леонтьевым «страха греха» и «любви к самому принципу власти» [6, с. 127]. Собственно, устойчивое государство вырастает из своеобразной гармонии между, с одной стороны, дисциплиной веры и власти, а с другой — «той *реальной свободой* (курсив наш. — И.Д.) лица, которая возможна даже и в Китае при существовании пытки...» [6, с. 132]. Будучи государственным консерватором, Леонтьев «реальную свободу» замыкает в принципе «Не делай того, что запрещено, если боишься пытки». Подвижная, эмансипационная свобода либералов же имеет только два исхода: или «всеобщая катастрофа» анархической элементаризации, или «новый феодализм» как рабство лиц у общин, а последних — у сверхпринудительного Государства [6, с. 133]. Впрочем, и леонтьевская теория гипостазировала государство нередко в тоталитарном ключе, открывая путь к абстрактному идеалистическому имперсонализму. Борясь с либеральным обезличиванием свободного «среднего европейца», Леонтьев в стремлении «расслоить» однообразную социальность упускает из виду конкретную, неповторимую личность. Либерально-эгалитарный процесс, враждебный деспотизму вообще — как внутренней идеи, так и различных социальных институтов, — якобы печется о частном благе личности. Философ этот процесс приравнивает к «гниению» и разложению, предпочитая цветущие эпохи с глубоким социальным не-



равенством, единоличной властью как по-настоящему «развитые» и эстетически совершенные. Забота о потребностях и благополучии личности открыто объявляется им «ненаучной, бездарной сентиментальностью»: «Какое мне дело, в более или менее отвлеченном исследовании, не только до чужих, но и до моих собственных неудобств, до моих собственных стонов и страданий?» [7, с. 385].

Таким образом, двуединая природа государства, являющегося и продуктом деспотической «внутренней идеи», и самостоятельной деспотической «машиной, образующей людей», организует разбегающийся общественный материал и сдерживает общее расслабление и разнужданность. Консервативное учение Леонтьева идентифицирует либеральную практику «свободы» сутобо негативно как процесс вторичного смещения в равенстве, упрощения и в конце концов гибели в растворении с окружающим. На первый взгляд, это типичный государственный консерватизм, конституированный на основе антилиберального эстетизма мыслителя. Но еще В. В. Зеньковский предостерегал от одностороннего освещения леонтьевских воззрений в качестве этатизма. Государственность — далеко не высший принцип, она — то «скрепляющее» начало в земном бытии человека, которое производно от субстанционального понятия «формы» в онтологии красоты Леонтьева [8, с. 430—431]. Как бы то ни было, но при таком взгляде, радикально развенчивающем «новую веру в земного человека и земное человечество», не остается места ни для какой свободы человека. От претензий разнообразить социальную жизнь и развивать личность в оболочке внешних стеснений возможен, казалось бы, незаметный, но легкий переход к стилю мышления Великого Инквизитора. Это верно почувствовал Бердяев в эссе о Леонтьеве. «В законах природы, действующих в истории, — замечает Бердяев, — он видит Бога и красоту. Он открывает божественное начало не в человеческой свободе, а в природной необходимости... Натурализм К. Леонтьева приводил к тому, что он не понимал категории свободы, не понимал творческого значения духа в жизни общества» [9]. Поэтому нам представляется совсем не случайным то обстоятельство, что поздний Леонтьев выступил с идеей «социалистической монархии». Выбирая между либерально свободным мещанством и социалистическим «новым феодализмом», он останавливается на последнем, приписывая ему функцию «подмораживания» общественного организма от либерально-эгалитарного «таяния». Он был уверен, что либерализм есть только разрушение, в то время как социализм при известных условиях способен стать созиданием, трансформировав революцию в консервативное охранение, опирающееся на восстановление утраченной дисциплины в государстве [10]. Иными словами, «социалистический феодализм», согласно Леонтьеву, мог быть канализирован в благотворное русло консервативно-государственной «вертикали». Ясно, что искомый консервативно-социалистический гибрид проникнут глубоким имперсонализмом и противен самому духу свободы личности.

Консервативно-романтическое отрицание либерально-позитивистской «свободы», несомненно, роднит Леонтьева с Ницше, тем самым отчасти вписывая и его в канон революционного консерватизма. Кон-



сервативные революционеры, как известно, не приемлют традиционное статус-кво государственников, настаивая на коренной реконструкции социальной действительности сообразно той или иной романтико-эстетической утопии, возвращающей человека из рационализованного (и, стало быть, безнадежно упавочного) сегодня на примордиальную «мифическую родину». Леонтьевская критика либерально понимаемой и осуществляемой свободы соответствует в этом смысле критике либерального разрушения «жизни» у консервативных революционеров. Пассажи об абсолютной роли Монархии и Церкви — явно государственно-консервативные, а в проекте о «социалистической монархии» при желании можно разглядеть и революционно-консервативные черты, если признать в ней наличие созидания новых ценностей — социальной иерархии, поддерживаемой эстетически «прекрасными» героико-аристократическими личностями, возрождающими древнейшие коллективные архетипы нации.

Другая разбираемая нами фигура — Л. А. Тихомиров, бывший революционер-народник, затем перешедший в лагерь монархистов. Как знаковый русский государственный, не чуждый, вслед за Леонтьевым, и ряду революционно-консервативных элементов в своем консервативном учении, он не просто выступил с подробно аргументированной критикой либерального концепта «свободы», но и предложил свою интерпретацию позитивной свободы в духе христианского органицизма. Выше мы уже обращали внимание на его приверженность психологическому подходу при анализе явлений и процессов социальной реальности. Действительно, психологический подход играл в его построениях большую роль, оппонируя поверхностному сведению общественных отношений к юридическим в либеральной модели. Он означает у него неистребимость отношений господства и подчинения в обществе, обусловленных самой природой человека. И поэтому не стоит чрезмерно противопоставлять власть и свободу, как это часто делают либералы и в целом все прогрессисты. «Власть и свобода — это лишь различные проявления одного и того же факта — самостоятельности человеческой личности» [11, с. 19]. Социальность имплицитно уже содержит власть, государство только завершает общественную власть и охраняет свободу. В принципе либеральный «парадокс свободы» верно репрезентирует действительность, поскольку лишь в государстве реализуется разумная, а не «звериная» свобода по типу нигилизма Протагора, лишь с помощью государства люди охраняют свою безопасность, права и свободы. В противном случае социальная жизнь была бы неподконтрольна сознательной воле людей и подчинялась бы непредсказуемости стихийных сил.

Тихомиров аналогично Леонтьеву поддерживает объективно-идеалистическую теорию государства (власти, принуждения), прибегая для защиты своей позиции к Платону, Аристотелю и даже русскому либеральному консерватору Б. Н. Чичерину. Между тем нельзя не выделить существенного различия между ним и Леонтьевым. Объективная религиозная идея Леонтьева как субстанциональная основа сильного государства — абстрактна, универсальна, деспотична, а следова-



тельно, безлична. Тихомировская религиозная идея, напротив, глубоко персоналистична. Бог как источник бытия задает потенциальную самобытность личности, наделяя ее «нравственными разумными свойствами». Соответственно, до и выше всяких гражданских прав и свобод, фиксируемых с политической точки зрения, существует первичная и абсолютная внутренняя свобода личности, обнаруживаемая с психологической стороны и составляющая ее «естественные права». С этих позиций государство существует для личности и ни в коем случае не может попираť ее божественную индивидуальность: «Все коллективы, общество, государство — все это имеет смысл только как среда развития и жизни личности» [12, с. 232]. Внешне либеральные рассуждения философа при более тщательном рассмотрении обнаруживают имплицитную критику либерализма. Дело в том, что либерализм как детище гуманизма и Просвещения выводит «естественные права» все-таки из уже секуляризированной, антропоцентричной этики пользы. «Общественный договор» понимает рационально, на юридической почве. Тихомиров же, видя в этом опасный уклон в сторону извращения человеческого бытия, понимает их психологически, то есть исходя из все той же прирожденной, внутренней свободы личности, источником которой является Духовное Существо, Бог. Высшее, «сверхгосударственное» право человека должно включать страховку от деформаций личности, ввиду чего это «право на самостоятельное бытие как существа нравственно разумного, чувствующего, обладающего способностью осуществлять стремления своего нравственно разумного бытия» [12, с. 240]. Тихомиров здесь повторяет коренную интуицию русской религиозной философии, всегда волновавшейся проблемой обожествления человека, слепой веры в его земное, автономное устройство земными же средствами.

В мистическом философствовании периода «Религиозно-философских основ истории» Тихомиров также поднимает глобальный вопрос об источниках человеческой свободы, косвенно затрагивая и либеральное решение этого вопроса. В борьбе двух религиозно-философских идей — дуалистической и монистической — либеральная интерпретация свободы, по-видимому, оказывается на стороне монизма. Его суть — тезис о единстве всего существующего, единстве самосуцной и вечной природы, в бытии которой божественный элемент если и не элиминируется, то, во всяком случае, существенно умалается вплоть до отсутствия четкого различия с тварным миром [13, с. 40–41]. Итог воплощения в жизнь монистической идеи — Царство Человеческое. Царство Божье — цель дуалистического мировоззрения, в структуре которого проведена жирная черта между Бытием Божественным и миром тварным, живущим по законам Божьей воли. Человек, будучи разумной «тварью», стремится к «свободному» служению Богу. Очевидно, что в либеральной концепции человек не служит, а «делает себя» как специальную функцию социальной машины, с целью чего постоянно увеличивает требования внешней свободы: «Гипертрофия же чувства свободы может переходить в страстное желание могущества» [13, с. 48]. Происходит подмена целей и средств деятельности. Не свобода для творче-



ского соучастия человека в Царстве Божьем, а могущество для обеспечения своевольной свободы. Таким образом, либеральное представление о свободе порывает с духом евангельского учения, манифестирующего ту мысль, что «свобода есть самоподчинение, подчинение тому элементу, который мы черпаем у Бога при единении с Ним» [14]. Уточним, однако, что данное подчинение в христианской философии преодолевает ветхозаветный авторитаризм, так как предполагает не безвольное и безропотное исполнение Высшей воли, но, наоборот, добровольное принятие духа божественного учения в человеческое Я.

Итак, из примененного Тихомировым психологического подхода обнаруживается фундаментальное диалектическое противоречие государства как обязательного начала необходимости, по крайней мере, в феноменальном (земном) мире, и столь же обязательного и неуничтожимого начала творческой свободы личности. В своей социально-политической философии Тихомиров рассматривает объединение и примирение этих начал как важнейшую задачу Верховной власти. Для него эта задача лучше всего выполняется в монархии как носительнице нравственного идеала и выразительнице народного духа [11, с. 114]. «Всеобъемлющий нравственный идеал» лучше всего выражается в монархе — «отдельной личности как существе нравственном». Как же разрешается это диалектическое противоречие свободы и принуждения в либеральной теории?

На примере демократии как третьей наряду с монархией и аристократией формы Верховной власти философ показывает особенности либерального концепта свободы. Причем здесь он стоит все на том же психологическом подходе. Выбор конкретного принципа Верховной власти детерминируется психологическим обликом нации как неразложимого целого. «В той или иной форме Верховной власти, — пишет он, — выражается дух народа, его идеалы и верования, то, что он внутренне сознает как высший принцип, достойный подчинения ему всей жизни» [11, с. 60]. Оговоримся, что под Верховной властью Тихомиров понимает «объединительную национальную идею, воплотившуюся в конкретной силе и организующую государство» [11, с. 29]. По самому существу своему, значит, она не может быть сочетанной, а лишь всегда чистой, простой, неизменной и, главное, единой и неограниченной. Она всегда ограничена только одним идеократическим элементом, в то время как в управлении, правительством механизме могут сочетаться различные принципы. Поскольку власть требует силы, то в трех «вечных», доставшихся нам еще от Аристотеля и Полибия, формах Верховной власти представлена та «сила», которой нация доверяет большего всего, исходя из своего нравственного состояния. При демократии, конструируемой либералами, эта сила — *количественная*, и в ней нет нравственного идеала как такового, вообще нет «веры в существование разумности общественных явлений» [11, с. 61]. В случае с широко распространенным конституционализмом Монтескье Тихомиров поэтому видит неискоренимую нелогичность либерализма, теоретически желающего ограничить Верховную власть в интересах свободы, а практически вынужденного подстраиваться под голос здравого смысла. Либе-



рализм вырастает из революционной идеи XVIII в., являющейся ничем иным, как «страхом перед собственно идеей «нового строя», из желания чем-нибудь связать беспшашную «волю» нового «самодержца» охлократии» [11, с. 38].

В критике либерализма Тихомиров концентрируется не столько на эстетическом бичевании мещанства, как Леонтьев, хотя и нелестно отзывается о количественной диктатуре охлократии, сколько на аналитическом разборе «реального» либерально-демократического механизма. Его пафос — это несовпадение либеральных кабинетных теорий и либеральной социальной практики. Впрочем, исход либерального продвижения «свободы» тождественен леонтьевским выводам: «толчею» либерального демократизма сменит или анархия, или деспотический социализм. Такой исход логически предугадывается, по Тихомирову, внутренней неустойчивой амбивалентностью либеральной демократии. В знаковой статье «Социальные миражи современности» он пишет: «Либеральная демократия под влиянием сохранившегося в ней христианского самоощущения души не могла серьезно на деле признать, чтобы человек был действительно лишь предметом материальной природы. Поэтому она упорно строила свое общество на чисто психологической основе, видела в государстве лишь известную комбинацию человеческой воли и свободы» [15]. На практике, тем не менее, «народная воля» оказывается чистой фикцией, ибо народоправство подменяется парламентаризмом и партиями. Политиканы из партий заняты тем, чтобы «получить голоса», прибегая для этого к вееру манипуляционных возможностей, а образовавшееся в ходе «ослепления народа» правительство служит не народу, а партии. Та же эфемерность касается и пресловутых «свободы и равенства». На практике «вместо всеобщей одинаковости и слитности получается расслоение, быть может, более резкое, чем прежде»: в умственной сфере свобода закрепляет подчинение у посредственных авторитетов, в экономической сфере — у буржуазии, в политической — у оторванного от «народного духа» нового правящего сословия [15].

Резюмируя, Тихомиров называет три самых губительных недостатка либерального демократизма. Во-первых, свобода избирать плохое и неавторитетное правящее сословие, где типичные свойства политика — «практическая ловкость дельца, беззастенчивость, безразборчивость в средствах, эластичность убеждений» [15]. Во-вторых, традиционная «воля народа» подменяется, как мы уже отмечали, эгоистическими и групповыми интересами политиканов, весьма далеких от аристократического нравственного общения с народом. И, в-третьих, для своего существования либеральный демократизм вынужден перманентно задействовать разветвленные технологии социальной инженерии, поддерживающей в обществе фикции народной воли и общего блага, формирующегося на основе свободы и равенства. В действительности общество по-прежнему расчленено, иерархично и личностно несвободно. Возникает естественный вопрос: чем же либеральное неравенство отличается от неравенства консервативного, адептом которого Тихомиров является подобно Леонтьеву, презиравшему либеральный



эгалитаризм? Ответ, пожалуй, кроется в стихийности либерального неравенства, его имплицитном происхождении из сферы материальной необходимости, из прочно укоренившегося эгоизма человеческой природы и скрытой «войны всех против всех», лишь по видимости смягчаемой умеренной социальной интеграцией.

Не соглашаясь с либеральным постулатом «Свобода простирается до тех пределов, где она сталкивается со свободой других людей», Тихомиров фактически оппонирует отрицательному пониманию свободы в смысле отсутствия стеснений со стороны общества в классическом либерализме, в частности Дж. Милля. Свобода или возможность действия зависит не только от отсутствия стеснений, иначе бы человек был тем более свободен, чем несвободны другие, но скорее от обладания средствами действия [14]. По большому счету это признание правоты социалистического аргумента против либерального «общегражданского строя», якобы более прогрессивного по сравнению с сословным строем, основанным на группирующихся частных интересах. Реально в либеральном обществе существуют «рабочие», «крестьяне», «буржуазия», а не юридически нейтральные «граждане». Поэтому Тихомиров констатирует, что действительную свободу граждан обеспечивает не «свобода» общегражданского строя, а сплоченность и иерархическая упорядоченность сословий [12, с. 119]. Здесь мы вплотную подошли к революционно-консервативной компоненте философии Тихомирова.

Естественно, что тихомировский революционный консерватизм, побочно вырастающий из его монархизма, имеет несколько иную основу, чем леонтьевский. У Леонтьева мы видим всеобъемлющий эстетический бунт против гомогенизирующейся «современности», приведший мыслителя даже к утопическому гибриду консерватизма и социализма. Тихомиров во второй период жизни (после разочарования в революционно-материалистических убеждениях молодости) не возлагал больших надежд на социализм, видя в нем небывалое прежде рабство и тотальное уничтожение личности. Его связь с «консервативной революцией» — в поисках особого, «третьего пути» между либерализмом и социализмом, который он представил в программе сословно-корпоративного строя. Его программа во многом укладывается в концептуальную базу «консервативных революционеров», которые, понимая невозможность эволюции либерального и социалистического путей развития, не замыкались в архаичном охранении, а ставили задачу революционной переделки действительности на фундаменте консервативных ценностей [16, с. 70]. Другими словами, они пытались модернизировать консервативные чаяния в соответствии с потребностями времени и победить царственно шествующий нигилизм, «оседлать тигра», по выражению Ю. Эволя. Тихомиров в этом плане — не исключение. Как считает современный исследователь русского консерватизма О. А. Милевский, предлагавшаяся Тихомировым программа «корпоративного государства» преследовала цель гармонизировать интересы различных сословных групп под руководством надклассовой самодержавной монархии, эффективно уравнивающей свободу личности активным государственным вмешательством в общественную жизнь [17]. Тем самым рус-



ский мыслитель в духе «консервативных революционеров» сочетал традицию и новацию: устаревшую сословную политику самодержавного государства он идейно модифицировал посредством витавших в воздухе идей солидаризма, облачив их в неразрушительное в государственно-национальном отношении сосуществование корпораций.

В заключение стоит подчеркнуть, что в этой статье на примере Леонтьева и Тихомирова мы коснулись двух подходов русского консерватизма к рецепции либерального концепта свободы. Оба монархические с элементами революционно-консервативного философствования, они различаются в двух плоскостях. Во-первых, в проблемном отношении Леонтьева с точки зрения его натуралистического эстетизма интересует прежде всего мещанское измельчание социальной жизни в ходе имплементации либеральной трактовки свободы; преимущественный акцент Тихомирова на основе его политико-философского реализма — это анализ теории и практики либерально-демократического механизма. Во-вторых, применительно к содержательным выводам подход Леонтьева идентифицируется в смысловом пространстве объективно-идеалистического имперсонализма, в то время как психологический исследовательский метод Тихомирова конституирует его консервативное учение как философию христианского персонализма с порождаемой ей критикой антропоцентризма, заключенного в либеральном концепте свободы.

Список литературы

1. Леонтьев К.Н. Два графа: Алексей Вронский и Лев Толстой // Леонтьев К.Н. Полн. собр. соч. и писем : в 12 т. СПб., 2007. Т. 8, кн. 1. С. 297–315.
2. Зубец О.П. Об аристократизме // Этическая мысль. М., 2001. Вып. 2. С. 151–168.
3. Bohun, M. Nikolai Mikhailovskii and Konstantin Leont'ev. On the political implication of Herbert Spencer's sociology // Studies in East European Thought. 2002. Vol. 54. P. 71–86.
4. Леонтьев К.Н. Славянофильство теории и славянофильство жизни // Леонтьев К.Н. Полн. собр. соч. и писем : в 12 т. СПб., 2007. Т. 8, кн. 1. С. 461–471.
5. Леонтьев К.Н. Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения // Там же. С. 159–233.
6. Леонтьев К.Н. Чем и как либерализм наш вреден? // Там же. Т. 7, кн. 2. С. 118–143.
7. Леонтьев К.Н. Византизм и Славянство // Там же. Т. 7, кн. 1. С. 300–443.
8. Зеньковский В.В. История русской философии. М., 2001.
9. Бердяев Н.А. Константин Леонтьев. Очерк из истории русской религиозной мысли URL: <http://www.vehi.net/berdyaev/leontev/index.html> (дата обращения: 03.06.2014).
10. Репников А.В. Социалистическая монархия URL: http://www.stoletie.ru/territoriya_istorii/socialisticheskaya_monarhiya.htm (дата обращения: 06.06.2014).
11. Тихомиров Л.А. Руководящие идеи русской жизни. М., 2008.
12. Тихомиров Л.А. Монархическая государственность М., 1905. Ч. 4 : Монархическая политика.
13. Тихомиров Л.А. Религиозно-философские основы истории. М., 2012.
14. Тихомиров Л.А. О свободе URL: http://dugward.ru/library/xxvek/tihomirov_o_svbode.html (дата обращения: 09.06.2014).



15. Тихомиров Л. А. Социальные миражи современности. URL: http://dugward.ru/library/tihomirov/tihomirov_demokratia.html (дата обращения: 08.06.2014).

16. Камнев В. М. Исторические формы и религиозно-философские основания русского консерватизма : дис. ... д-ра филос. наук. СПб., 2010.

17. Милевский О. А. Л. А. Тихомиров и Б. Муссолини: две концепции «корпоративного государства» (опыт сравнительного анализа) // Актуальные проблемы региональных исследований. Барнаул, 2006. Вып. 6. С. 89–125.

Об авторе

Иван Валериевич Демин — асп., Алтайский государственный технический университет им. И. И. Ползунова, Барнаул.

E-mail: IvanValDemin2012@mail.ru

About the author

Ivan Demin, PhD student, I.I. Polzunov Altai State Technical University, Barnaul.

E-mail: IvanValDemin2012@mail.ru