

**СОЦИАЛЬНАЯ ЦЕЛОСТНОСТЬ VERSUS СИНГУЛЯРНОСТЬ СОЦИАЛЬНОГО БЫТИЯ:
ВАРИАНТЫ КОНСЕРВАТИВНОЙ КРИТИКИ ЛИБЕРАЛЬНОЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ОНТОЛОГИИ**

И. В. Демин

Алтайский государственный технический университет им. И.И. Ползунова,
г. Барнаул, Россия

В статье анализируются четыре варианта критики либеральной политической онтологии в русском консерватизме. Данные варианты выделены в соответствии с четырьмя формами русской консервативной философии – государственной, социальной, либеральной и революционной. Установлено, что абсолютизация принципа сингуляризма в социальной философии ведет не только к разрушению социальной целостности, но и снижению эффективности самоосуществления самих сингулярностей (индивидуальных и коллективных).

Ключевые слова: социальная целостность, социальный порядок, сингулярность, политическая онтология, либерализм, русский консерватизм.

**SOCIAL INTEGRITY VERSUS SINGULARITY OF SOCIAL BEING: VARIANTS OF
CONSERVATIVE CRITICISM OF LIBERAL POLITICAL ONTOLOGY**

I. V. Demin

Altai state technical university, Barnaul, Russia

Four variants of the criticism of liberal political ontology in Russian conservatism are analyzed in the article. These variants have been singled out in accordance with the four forms of Russian conservative philosophy – state, social, liberal and revolutionary. It has been established that the absolutization of singularism in social philosophy leads to not only the destruction of social integrity, but also decreasing the efficiency of singularities' self-fulfillment (both individual and collective).

Keywords: social integrity, social order, singularity, political ontology, liberalism, Russian conservatism.

Торжество либерализма в современном мире, особенно его крайней формы – неолиберализма, вызвало закономерную деструкцию традиционных характеристик социального бытия. Среди них едва ли не первой мишенью либералов стала сама идея целостности общества, которая стала рассматриваться как архаизм, мешающий социальному развитию, тогда как сингулярность (единичность) социального бытия однозначно признается идейным локомотивом прогресса, задающим логику динамизма эпохи модернити. Как пишет один из лидеров современного европейского консерватизма Ален де Бенуа, «любое акцентирование ценности даже простого определения общности уже толкуется как... отсылка к романтической и утопической ностальгии (грезам о «простой жизни» и «золотом веке») или, наоборот, призыв к той или иной форме “коллективизма”» [1, с. 271]. Учитывая, что и в самом либерализме заряд утопизма не менее, а может и более, очевиден, мы сталкиваемся перед серьезной пробле-

мой обоснования принципиальной ограниченности номиналистических притязаний либерализма. В устойчивом развитии социума классическая диалектика «целого» и образующих его «частей», похоже, предстает как оптимальный подход к данной проблеме.

В обосновании сингулярности социального бытия как «отвлеченного начала» либерализма полезно обратиться к истории русской философии. В отечественной метафизике, где полемика между либерально-прогрессистским и консервативно-традиционалистским нарративами национального самосознания никогда не утихала, превратившись в главнейшую социально-философскую проблему, содержится весьма мощный потенциал антилиберальной рефлексии по исследуемому нами вопросу. Достаточно сказать о наследии русских консерваторов, которые в своей политической онтологии как раз и выступают в роли ярых защитников социально-онтологического универсализма, социальной целостности, подчас жестко критикуя теоретическую и практиче-

скую значимость либеральной сингулярности. При этом нужно отметить, что степень и глубина этой критики зависят от конкретной формы русского консерватизма. В другой работе нами уже было проведено выделение таких форм [2], поэтому здесь мы лишь констатируем, что варианты консервативной критики либеральной политической онтологии коррелируют у нас с четырьмя основными формами русского консерватизма – государственной, социальной, либеральной и, наконец, революционной.

Для *государственных консерваторов*, консерваторов *statusquo*, приоритетной целью управления всегда является общественная безопасность, ради которой необходимо поддерживать единство государственного организма. В принципе у них снимается либеральное противоречие между государством и гражданским обществом, интересы которых в либеральной оптике могут часто конфликтовать. Приоритет интересов частей как ячейек целостного организма над благом целого (государства, народа) неминуемо ведет к саморазрушению не только всего этого целого, но и оторвавшихся от него бесчисленных ячеек. М. Н. Катков объясняет это тем, что государственное строительство всегда предшествует «свободному развитию человеческой жизни» [3, с. 73]. Другими словами, сингулярности получают возможность самоосуществиться лишь в неразрывной связи с целостью государства, без пространства которого они лишаются собственного содержания (если не собственного бытия). Поэтому организованный народ всегда един со своей Верховной властью: это две стороны одной и той же медали – сильного государственного организма, объемлющего в монизме «общего блага» все разнородные интересы личности и общества. Государственные консерваторы верно подмечают главное последствие договорной природы либеральной социальности – ослабление не столько государства (политической власти), сколько всего государственного организма. Там, где власть и общество начинают утилитарно распределять, калькулировать собственные прерогативы, под угрозой оказывается сама основа этого договора – единое национально-государственное пространство. Такое положение может быть выгодно ряду сингулярностей в краткосрочной перспективе, но в долгосрочной перспективе оно абсолютно непредсказуемо ввиду полного или частичного разрушения социальных связей – фундамента самоосуществления сингулярностей. В этой связи тот же Катков общественное благо связывает с це-

лостностью «истинного царского пути», обретаемого по ту сторону либерализма и консерватизма: «Трон затем и возвышен, чтобы пред ним уравнивалось различие сословий, цехов, разрядов и классов» [3, с. 86]. Как видим, в критике либеральной политической онтологии государственные консерваторы (монархисты) особенно акцентируют момент социального порядка, разрушаемого номинализмом либералов.

Социальный консерватизм в лице славянофилов обрушился на искусственность общества, задаваемого доктринальными рамками либерализма. По терминологии немецкого социолога Ф. Тённиса, у либералов именно «общество» в отличие от «общности», «общины», возвеличиваемой славянофилами. В «обществе» реализуются односторонний логоцентризм и рационализм, а достоянием «общности» является, напротив, сверхрациональная «любовь к богу и его истине», а также «взаимная любовь ко всем, кто любит бога» [4, с. 37]. На этом сверхрациональном чувстве и основан социальный идеал соборности как «сочетания единства и свободы». А. С. Хомяков, в интерпретации Лосского, так понимает кредо протестантизма (одного из духовных источников новоевропейского либерализма. – И. Д.): «Будьте свободны и постарайтесь создать себе какое-нибудь верование» [4, с. 39]. Формулировка «какое-нибудь верование» вызывает наибольшее недовольство социальных консерваторов. Если человек призван воплотить в себе христианский идеал личности, – а либерализм часто настаивает именно на своих христианских корнях, – то возникает вопрос: как можно поддержать «любовь ко всем, кто любит бога» при множестве не просто несовпадающих, но и прямо враждебных «верований»? Личная свобода способна тогда довести человека и до «верования», отрицающего объективную нравственность, данную богом. Личная свобода, порывающая с христианским принципом единства, – уже не подлинная свобода, а исключительно внешняя, уводящая личность в раздробляющее «общность» своеволие, а потому коверкающая ее. Как пишет Хомяков, «... человек достигает своей нравственной цели только в обществе, где силы каждого принадлежат всем и силы всех каждому» [5, с. 470]. Соборность (органичность) «общности» противостоит механичности «общества» либералов, в котором все члены соединены не Истиной, а формальными правами и обязанностями.

В критическом восприятии либерального «общества» славянофилы переносят на него

характеристики государственной власти. Для Хомякова, например, государственная власть есть всегда сила вещественная, временная, «сухая практическая внешность» [5, с. 468]. В удалении от этой необходимой, но чуждой святости сферы и создается целостный «народный дух». Поскольку государственная власть изначально направлена на деятельность земную, относительную, не связанную с воплощением любви и общественного согласия, «общности», нет особой нужды смешиваться с чужеродным государством в соответствии с идеей либерального конституционализма: «управляемые в то же время и управляющие». Рельефно эту мысль отразил К. С. Аксаков, противопоставивший «внутреннюю правду» «земли» (его эквивалент «общности») «внешней правде» государства. Если первый путь – это путь «совести», «внутренней нравственной деятельности», то второй путь – «принудительного закона» с его формализованным подходом к человеку и социальным явлениям [6, с. 299–300]. Ясно, что безличный авторитет закона не спасает автоматически от личного произвола. Славянофилы предлагают утопическую формулу внутреннего нравственного самосовершенствования каждой личности, пребывающей в органическом единстве с соборной общностью и согласии (доверии) с властью. Таким образом, социальные консерваторы уделяют преимущественное внимание критике личностной сингулярности в либеральной политической философии.

Основная интенция *либеральных консерваторов* в политической области – отстоять эволюционное культурно-политическое развитие общества с постепенным, но неуклонным органическим появлением нового из старого. Здесь мы имеем дело со здоровым, патриотическим либерализмом, преодолевшим свою имманентную абстрактность. Действительно, «чистые» либеральные теоретики подходят к социальной реальности очень отвлеченно: допустим, провозглашают политическую свободу, но для ее достижения готовы вырвать с корнем исторические традиции того народа, в социальном бытии которого они пытаются реализовать ценности свободы. Консервативная поправка страхует либерализм от неудач беспочвенных реформ. Эффективность либерального реформирования определяется, по мнению либеральных консерваторов, преемственностью в историческом развитии того социального организма, к которому прилагаются либеральные механизмы. Оплот же преемственности – национально-культурные традиции, имеющие на-

дэмпирический характер и хранимые в идее государства. Так либеральные консерваторы приходят к формулированию стержневых политических универсалий Отечества и Державы, дополняющих либеральную социальную эмпирику.

Вообще отличительная особенность либерально-консервативного мировоззрения – его приверженность аристотелевской «середине», некому динамическому консенсусу разнонаправленных социальных факторов как условию гибкого и прагматичного социально-политического развития без потрясений и революций. Для примера можно сослаться на апологета «Великой России» П. Б. Струве, в работах которого ощущается сильное желание исправить крайнюю сингулярность социального бытия. В одной из своих эмигрантских работ он даже называет главным устремлением своей философии соединение «сингуляризма» и «универсализма» как ключевых социально-философских принципов. «Быт (фактическое содержание социальной жизни – И. Д.), повторяю, – разъясняет Струве, – соткан из живых конкретных влечений и оценок, в основе которых лежит не разумно отвлекающее и потому отвлеченно одинокое индивидуальное усмотрение, и не личное своеволие, а, наоборот, вековая соборная дума и собранная воля» [Цит. по: 7, с. 97]. Каким же образом он пытается осуществить это искомое соединение?

В «Размышлениях о русской революции» Струве подробно описывает чрезвычайно важный, с его точки зрения, политический кризис в России в 1730 г. Тогда Верховный Тайный Совет избрал императрицей Анну Иоанновну и предложил ей «кондиции», реально ограничивающие власть самодержца. Именно тогда у России была возможность под руководством кн. Д. М. Голицына сплавить аристократический национализм и русский конституционализм, добившись здоровья развития российской государственности, похожего на то, которое наблюдается в Британии. Однако неудача этого предприятия привела к победе Бирона и в целом остановке каких-либо политических реформ в либеральном ключе. Этот, казалось бы, непримечательный факт, в действительности, согласно Струве, имел колоссальное значение для России: он увековечил отчуждение власти от общества, и общество, полностью отторгнутое от государственного управления, впоследствии настроилось крайне негативно к государству и государственности (Струве имеет в виду, конечно, образованный класс – интеллигенцию) [8, с. 448]. В основе чаемого мыслителем общественного здоровья, обу-

словливающего стабильность британской монархии, лежат две классические либеральные идеи: 1. Обеспечение прав человека, его личной и имущественной неприкосновенности. 2. Участие общества в государственном строительстве [8, с. 447]. Отмечаемые идеи политического либерализма, сочувственно воспринимаемые Струве, делают его типичным либералом с трезво-реалистичными оценками социальной действительности. Тем не менее, динамический консенсус требует и противоположного – религиозно-ценностного (метафизического) подхода, что и проявляется в христианском либерализме Струве.

Пытаясь сгладить предвидимые негативные эффекты крайней личностной и общественной автономии (анархию), либеральные консерваторы, и, в частности, Струве, апеллируют к религиозно-метафизическим основаниям так называемого подлинного либерализма, в духе которого свобода личности как творческая автономия тесно увязана с «идеей личного подвига и личной ответственности» [7, с. 249]. На наш взгляд, в попытке облагородить либерализм в христианском направлении на первый план выдвигается уже консервативная мировоззренческая константа. Разумеется, нельзя отрицать, что на заре формирования либерализм впитал в себя некоторые соки уже, правда, обмирщенного христианства в виде протестантской этики индивидуальной выдержки и самоограничения, но на стадии рутинизации либерализм приобрел подчеркнуто натуралистический оттенок. Еще П. И. Линицкий в XIX в. показывал позитивистскую сущность позднего либерализма с его невниманием к специфике духовной жизни человека и приматом политико-экономических фактов, когда условием человеческого благополучия объявляется удовлетворение физических потребностей [9, с. 202]. С этой точки зрения христианская свобода личности как творческая автономия и личный подвиг не может выступать требованием последовательных либералов, ибо, помимо принципиальной недоступности для общественного регулирования (внутренняя духовная свобода – забота самой личности), она еще и слишком рафинирована. Свобода личности в либерализме – «свобода положения и проявления себя вовне, в разнообразных внешних отношениях» [9, с. 197]. Следовательно, попытка христианизации либерализма есть в сущности уже внешняя, консервативная доработка либерального нарратива.

В заключение рассмотрим восприятие либеральной политической онтологии в русском *революционном консерватизме (евра-*

зийстве). Евразийцы также укрепляют метафизические скрепы социального бытия, что находит отражение в общем этатизме их мировоззрения и неустанном оперировании понятием «симфонической личности» в отношении культурно-исторических миров. В то же время их религиозно-метафизическая окраска далеко не отвлеченна – недаром они пишут об «организационных идеях» новой эпохи, наступившей после крушения Российской империи, под которыми они разумеют идеи, воплощенные в материи [10, с. 493]. Если принять во внимание, что «идеалоправство» – это общее начало истории, то власть идеи есть и в либеральном обществе. Предположим, идея правового государства. Но в том-то и дело, что те идеи, которые формируют общественное здание романо-германского мира, не могут механически применяться к другим цивилизационным мирам, в том числе открываемой евразийцами России-Евразии. Пафос евразийцев – духовное революционное творчество, они желают не реформировать, а реконструировать дорогу им социальную действительность России. Для этой реконструкции необходимо творчество новых ценностей коллективного бытия, но творчество, прорастающее всем тем, что есть ценного в традиции. Опыт либерально-демократической Европы не универсальный, а потому в создании своей национально-государственной «идеи-правительницы» надо опираться на православно-духовное творчество (этакий сплав революционного будущего и традиционного прошлого) [10, с. 185]. Западная либеральная идея унифицирует общество допущением базисного плюрализма в социальной жизни и социальных интеракциях. Тем не менее, эта внешне целостная конструкция общества внутренне всегда таит в себе опасность саморазрушения из-за бесконтрольной сингулярной энергии свободных граждан. Плюрализмом продиктован и демократический механизм народного представительства, согласно которому каждый человек может сделать свой, независимый политический выбор, и арифметическая сумма этих индивидуальных «выборов» и определит в конечном счете конфигурацию власти.

Православно-духовное творчество отстаивает монизм государственного целого, детерминированного единством Божественного бытия. Отсюда выводится невозможность рекрутирования политической элиты на основе частных, относительных, а значит несовершенных, индивидуальных мнений. В таком свете элита отбирается по критерию наличия духовно-нравственных сил для служения го-

сударственному целому и «общему делу». Качественно отобранная политическая элита («государственный актив») как костяк государственного целого далее сотрудничает с системой представительных учреждений (советов) для того, чтобы реагировать на текущие, сингулярные настроения [10, с. 489–490]. В этом и есть суть евразийского демотического строя в изложении П. Н. Савицкого. Свобода самопроявления для сингулярностей не умаляется, а лишь направляется в положительное русло консолидирующей общество Божественной Идеи.

Политический философ евразийской ориентации Н. Н. Алексеев подобно Савицкому указывает на неправомерность применения западного либерального шаблона к российским историческим и политическим реалиям. Идея народного представительства выросла на Западе из религиозных интуиций Реформации; в России же в народном сознании всегда бытовало представление о «политической правде». Поскольку иосифлянская московская монархия (с ее краеугольной мифологемой о подобии порядков небесного и земного) очень часто не соответствовала этой «правде», а то и прямо извращала политический идеал, в русском народном сознании конституировались четыре политические альтернативы официальной государственности. Алексеев называет следующие проекты русского «государства правды»: 1. Идея православной правовой монархии. 2. Идея диктатуры. 3. Идея казацкой вольницы. 4. Идея сектантского понимания государства («вольная нищета и убожество») [11, с. 32]. Павшая московская монархия вроде бы открывает дорогу более приемлемому сценарию православного правового государства (вышеописанной либерально-консервативной конструкции), но, оговаривается Алексеев, только в том случае, если «сумеет сочетать твердую власть (начало диктатуры) с народоправством (начало вольницы) и со служением социальной правде» [11, с. 57]. В очередной раз заостряется мысль евразийцев о непригодности рационализированного либерализма к специфическим культурно-национальным условиям.

Итак, мы продемонстрировали четыре варианта критики либеральной политической онтологии в русском консерватизме. Отме-

тим, что, несмотря на серьезные дефекты абсолютизации сингулярности социального бытия, обнаруживаемой в либерализме, современный канон коммуникативной рациональности предполагает и обратную критику со стороны либерализма в адрес социальной целостности, имеющей тенденцию к тотализации в ущерб личности и другим сингулярностям.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бенуа, А. Против либерализма: к четвертой политической теории. – СПб: Амфора, 2009. – 476 с.
2. Демин, И. В. Философско-теоретические рамки русского консерватизма // В мире научных открытий. – 2014. – № 11.3 (59). – С. 1393–1418.
3. Катков, М. Н. Идеология охранительства. – М.: Институт русской цивилизации, 2009. – 800 с.
4. Лосский, Н. О. История русской философии. – М.: Советский писатель, 1991. – 480 с.
5. Хомяков, А. С. Сочинения в 2 т. Т. 1. Работы по историософии. – М.: Московский философский фонд, Медиум, 1994. – 590 с.
6. Аксаков, К. С. Государство и народ. – М.: Институт русской цивилизации, 2009. – 608 с.
7. Петр Бернгардович Струве / под ред. О. А. Жуковой, В. К. Кантора. – М.: РОССПЭН, 2012. – 327 с.
8. Струве, П. Б. Размышления о русской революции // Струве, П. Б. Избранные труды. – М.: РОССПЭН, 2010. – С. 427–455.
9. Линицкий, П. И. Славянофильство и либерализм (западничество): опыт систематического обзора. – Изд. 2-е. – М.: ЛИБРОКОМ, 2012. – 264 с.
10. Савицкий, П. Н. Избранное. – М.: РОССПЭН, 2010. – 776 с.
11. Алексеев, Н. Н. Русский народ и государство // Путь. – 1927. – № 8. – С. 21–57.

Демин Иван Валерьевич – старший преподаватель кафедры «Философия и социология»

ФГБОУ ВО «Алтайский государственный технический университет им. И.И. Ползунова» (АлтГТУ), г. Барнаул, Россия