**Николай Алексеев : Теория Евразийского Государства**

особое значение категорий «правды» и «справедливости»

в учении о государстве

классического евразийства.

**Один из трех наилучших**

Имя Николая Николаевича Алексеева при перечислении ведущих евразийцев упоминается не всегда. Это — досадное недоразумение, резко контрастирующее с масштабом и глубиной этого мыслителя, с важностью его трудов и концепций для всего евразийского мировоз­зрения. Имена Карсавина (мыслителя довольно ординарного) или Сув-чинского (который вообще ценен больше своей финансовой поддерж­кой движения, чем посредственными статьями) идут в первом ряду перечисления евразийцев, а Алексеев — после запятой, а иногда его и просто забывают. На самом деле, он должен быть включен в тройку наиболее интересных, оригинальных, глубоких евразийских авторов наряду с Николаем Трубецким и Петром Савицким. Но если Трубец­кой специализировался на культурно-этнических и идеологических аспектах евразийства, если Савицкий вел геополитику, географию и возглавлял политико-заговорщическую линию, то Алексеев является столпом "теории евразийского права". Этот культурно-политико-пра­вовой триумвират (Трубецкой-Савицкий-Алексеев) и должен рассмат­риваться как три основные линии евразийского учения, составляющие совокупно абрис уникального, полноценного, крайне оригинального мировоззрения, единственно непротиворечивого, адекватного самой сути русского пути по истории.

Алексеев заложил основу "евразийского права", той юриспруден­ции, которая должна была, согласно евразийским чаяниям, сменить советскую юриспруденцию после неизбежного краха коммунистиче­ского правления, сохранив при этом всю полноту идеократического, глубоко национального пафоса большевизма, безошибочно распознан­ного евразийцами как доминирующая национальная черта русского народа.

Перед Алексеевым стояла вполне конкретная задача. — Ему над­лежало выработать юридическую теорию, которая, с одной стороны, проистекала бы из магистральной линии органического социального развития русского народа, а с другой, максимально соответствовала бы современным критериям и требованиям. Для осуществления такой задачи следовало самым серьезным образом пересмотреть все сущест­вующие и существовавшие в России правовые концепции — от трудов дореволюционных авторов до советских юридических и конституцион­ных документов. Кроме того, необходимо было выработать адекват­ную позицию и относительно юридической мысли Запада.

Можно ли представить себе задачу более масштабную, необъят­ную, явно превышающие возможности одной единственной личности, пусть одаренной и прекрасно подготовленной? И тем не менее Алексе-; ев справился с этой миссией, и благодаря ему сегодня мы имеем основы уникальной теории, которая, на наш взгляд, рано или поздно, станет отправной точкой в выработке органического, укорененного « истории, модернизированного и идеально соответствующего нашей н!Ы циональной среде Русского Права.

Но и этой заслугой не исчерпывается вклад Алексеева в евразийИ ское дело. Параллельно собственно юридической стороне вопроса, развивал и крайне интересные философские, культурно-историче темы. Поразительно, но именно у Алексеева чаще всего встречав ссылки на плеяду современных ему консервативно-революционных i лителей. Он постоянно обращается к Освальду Шпенглеру и Шмитту, к немецкой органицистской социологической школе и даже к ... Рене Генону! Насколько нам известно, это уникальный случай цитирования Генона среди русских философов той эпохи, и уже один этот факт показывает, насколько истинно и точно проводимое нами отождествление евразийского движения с магистральной линией за­падного традиционализма, теорий Третьего Пути и Консервативной Революции.

Открытие Алексеева, возврат и осмысление его наследия — кате­горический императив нашего общего евразийского возрождения.

**Евразийский контекст**

Будучи евразийцем, Алексеев остается радикальным "восточником". Это означает, что географический и геополитический Восток пред­ставляет для него положительный полюс, тогда как романо-герман-ский мир, Запад, вызывает неприятие и отторжение в его наиболее существенных аспектах. Такое выделение строгой дихотомии между Западом и Востоком является отличительной чертой евразийства в целом и восходит к формуле князя Николая Трубецкого — "Европа и Человечество", где "Европа" (="3апад") противопоставляется осталь­ному человечеству как агрессивная, претендующая на уникальность и полноту моральной и физической власти, аномалия. "Человечество" как обратный "Европе" термин отождествляется с "Востоком". Кста­ти, крайне любопытно указать на существование книги Рене Генона "Восток и Запад" (цитируемой Алексеевым), где утверждается анало­гичная концепция:"3апад" — мир вырождения и упадка, декадентский "современный мир", резкое, катастрофическое отклонение от норм и принципов Традиции, а "Восток" — мир Традиции и верности принци­пам, полноценная реальность, сохранившая связь с изначальным ми­ром "золотого века".

Русские славянофилы (+Леонтьев) и евразийцы, немецкие органи-цисты (Фердинанд Теннис и т.д.), а позже Консервативные Револю­ционеры (Артур Мюллер ван ден Брук, Эрнст Юнгер, Освальд Шпенг-лер, Мартин Хайдеггер, Карл Шмитт и т.д.) и романские традициона­листы (Рене Генон, Юлиус Эвола) утверждали в сущности очень близ­кий подход к современности, подход культурно-пространственный, явно резонирующий с геополитикой, но в то же время и основанный на исторической парадигме, причем в корне противоположной доми­нирующей на Западе прогрессистски-эволюционистской модели. "Со­временность" отождествлялась с Западом, Традиция — с Востоком. Но при этом привычные оценочные знаки менялись на противополож­ные. "Современный мир", "прогресс" рассматривался как вырождение и упадок, Традиция и постоянство культурно-религиозной парадигмы брались в качестве высшего блага.

Таким образом, "современное", "западное", "прогрессивное" рас­сматривалось как отрицательное, подлежащее преодолению или даже разрушению. Положительным же тезисом было "Великое Возвраще­ние", "исход к Востоку" как к "Истоку", к началу, к Принципу, к забытой, утраченной сердцевине вещей, к Heartland'y, "сердечной зем­ле".

Однако в этот общий для всего консервативно-революционного дви­жения на европейском континенте дух, русские евразийцы вносили существенную поправку, сформулированную впервые Петром Савиц­ким. Он заявил в своей рецензии на основополагающую книгу Трубец­кого, что выделанная там дихотомия "Европа и Человечество" должна быть конкретизирована, так как второе понятие — "Человечество" — слишком расплывчато для того, чтобы служить оперативной катего­рией исторического противостояния цивилизаций и мобилизовать гео­политические и национальные организмы для конкретного политиче­ского и метаполитического действия. Савицкий, опираясь на геополи­тику, предложил сделать следующий концептуальный шаг — отожде­ствить "Человечество", противостоящие Европе, то, что Генон назы­вал "Востоком", с Россией, но понятой не как национальное государ­ство, а как континентально-культурная потенция, как идеальная ин­станция, достаточно ясно осознающая свою историческую миссию, с одной стороны, и достаточно открытая и в то же время концентриро­ванная, чтобы выступать от имени всей "He-Европы", с другой. Когда Достоевский, этот величайший русский консервативный революцио­нер, говорил о "всечеловечности русских", он имел в виду ту же самую мысль. "Европа" предлагает, навязывает силой всем остальным свой архетип "человечества", тождественный "современному европей­цу и его системе ценностей и приоритетов". Это "прогрессивный падный космополитизм". Европейскому космополитизму, стремящемуся стать универсальным и единственным, противостоит "Русский Всечеловек", леонтьевская "цветущая сложность", евразийский ан­самбль культур, религий и этносов, объединяющийся вокруг России с тем, чтобы противостоять агрессии Запада и утвердить право на Тра­дицию и самобытность.

Петр Савицкий подробно развил эти тезисы, снабдив их как геопо­литическими исследованиями, так и анализом глобальных процессов конкретной политики. Ту же самую геополитическую русофилию мы встречаем и у большинства Консервативных Революционеров в Герма­нии — Мюллера ван ден Брука, переводчика на немецкий язык Достоевского и автора эпохальной книги "Третий Райх" (термин, узур­пированный позднее нацистами), Эрнста Никита, геополитика Карла Хаусхофера (с его доктриной евразийской оси "Берлин-Москва-То­кио"). Эта "евразийская составляющая" в движении немецких консер­вативных революционеров получила название Ostorientierung.

Правда, Рене Генон сделал иной вывод и просто перешел в ислам, переехал в Каир, и полиостью интегрировался в арабскую социально-религиозную среду, оставив Запад, который, с его точка зрения, был отныне безвозвратно потерян. Его ученик и друг Юлиус Эвола (кста­ти, переводчик Шпенглера на итальянский и друг Мережковского) пытался реанимировать индоевропейское "язычество" и участвовал в идеологическом обеспечении фашистского и национал-социалистиче­ского движений, которые в целом отвергали выводы геополитики и евразийский подход. Но это уже детали. Отправная точка у всех была одинаковой, и бесславный конец стран Оси во Второй мировой войне подтвердил теоретическую правоту именно евразийцев и их европейских единомышленников, а не расистов и сторонников возвра­та к "традиционной Европе" в одиночку, без помощи Востока.

В контексте названных базовых ориентации и действовал Алексе­ев, полностью разделявший радикальные евразийские взгляды, кото­рые среди всех направлений консервативной революции были наибо­лее последовательными, законченными, непротиворечивыми и убеди­тельными. Если Россия-Евразия должна осознать свою особую циви-лизационную миссию и воплотить ее в жизнь, ей требуется готовая доктрина, охватывающая все общественные, идеологические, экономи­ческие и социальные уровни. Николай Алексеев поставил перед со­бой задачу создания теории евразийского государства (или гарантийного государства, в его терминологии). И в этом смысле, его роль сопоставима только с позицией гениального немецкого юриста Карла Шмитта, перед которым стояла аналогичная задача, но в ином нацио­нальном контексте.

Алексеев — это русский Шмитт, и продолжая эту аналогию, мож­но утверждать, что без евразийской философии права Николая Алек­сеева нельзя получить полноценного представления о евразийстве, точно так же, как нельзя говорить о немецкой Консервативной Рево­люции, обходя молчанием одну из ее центральных фигур — Карла Шмитта.

**3.3"Обязательное государство" против "правового государства"**

Философия евразийцев базировалась на противопоставлении орга-ницистского, "холистского" подхода к и обществу и истории и под­хода мехашщистского, "атомарного", индивидуалистического", "кон­трактного". Органицизм (холизм) видит исторические народы, госу­дарства и общества как органические сущности, как цельные естест­венные существа, рождающиеся совместно из духа и почвы, из орга­нического сочетания субъектных и объектных аспектов. Отсюда выте­кает специфический подход ко всем остальным, более частным вопро­сам.

Атомарный подход, напротив, рассматривает все социально-истори­ческие образования — этносы, государства, классы и т.д., как следст­вия произвольного объединения в группы отдельных атомарных лич­ностей, индивидуумов, которые фиксируют такое объединение в раз­нообразных формах "контракта", "договора". Иными словами, недели­мым, константным в таком механицистском подходе является только индивидуум (это латинское слово означает "неделимый", а его точ­ным греческим аналогом является слово "атом" — "неделимый"), все остальные образования в конечном итоге являются историческим про­изволом, не обладают никакой самостоятельной онтологией и поэтому могут столь же произвольно меняться, уступая место иным формам контрактных групп.

Любопытно, что органицистский подход был наиболее распространен в среде германских ученых, тогда как "индивидуализм" получил свое приоритетное развитие в Англии и Франции. Русские консерва­тивные философы (славянофилы) всегда тяготели к органицизму и в этом отношении преимущественно опирались на немецких авторов. В пространственном смысле прослеживается такая закономерность — органицизм (холизм) характерен для Востока, индивидуализм — для Запада, причем это справедливо как для европейской части Евразии, так и для всего1 континента (дальневосточная традиция и индуизм представляют собой наиболее радикальные формы холистской фило­софии и религиозной доктрины).

Николай Алексеев спроецировал этот дуализм на теорию права и получил очень интересный результат. Исследование западной юриди­ческой мысли привело его к выводу, что само понятие права изна­чально связано с механицисткой индивидуалистической доктриной. "Право" описывает сферу свободы индивидуума относительно иных реальностей — Других индивидуумов, собственности, природных и культурных сред, социальных институтов и т.д. Иными словами, пра­во исходит из предпосылки "автономности", "суверенности" индиви­дуума, его самодостаточности и законченности перед лицом иных пла­стов бытия. Отсюда Руссо вывел свою экстремальную теорию "естест­венных прав". Но уже задолго до Просвещения, на феодальном Западе и даже отчасти в античном мире Алексеев видит тенденции к автоно-мизации индивидуума и подтверждения этой автономизации в социаль­ном кодексе. Изначально понятие "права" относится к избранных категориям — к Императору, к патрициям, позже к сеньорам, пред­ставителям клира и т.д. Здесь еще далеко до Руссо, признававшим "естественное право" за всеми членами человеческого общества, но общая тенденция прослеживается довольно ясно. По мере движения в этом направлении мы приходим к современным либеральным теориям права, наиболее полно изложенным в трудах австрийского либераль­ного юриста Кельсена. Расширив понятие права на каждого члена общества, мы приходим к концепции правового государства, к знаме­нитой сегодня теории "прав человека".

Николай Алексеев показывает, что этот путь юридической мысли и эволюции правовых институтов отражает лишь одну из возможных линий социального развития, основанную на атомарной индивидуали­стической, рационалистической философии, которая естественна и логична для Запада, но совершенно чужда и неприемлема для Восто­ка. Очень важно акцентировать этот момент мысли Алексеева — само понятие "права" связано со строго фиксируемой геополитической, географической реальностью. Оно претендует на универсальность, но на самом деле отражает сугубо локальный процесс развития лишь одного из сегментов человечества. С иронией Алексеев указывает на тот факт, что под "Общей теорией права" западные юристы понимают "общую теорию западного права", оставляя вне сферы рассмотрения все альтернативные юридические модели, распространенные и до сих пор среди народов, составляющих большую часть человечества, а кро­ме того, существовавшие и на самом Западе в иные исторические эпохи. Иными словами, в юридической сфере снова вскрывается ти­пичный обман — Запад стремится навязать свои локальные установки всем остальным народам, отождествляя свой уникальный географиче­ский и исторический опыт с "общей теорией развития", с "магист­ральным путем социальной и моральной эволюции" и т.д. Интерес­нейший вывод Алексеева: когда мы употребляем слово "право", мы имплицитно входим в систему западного образа мышления, попадаем в философский контекст, чуждый органицистской логике.

Но что же противостоит концепции права в альтернативных соци­альных моделях? Концепция обязанности. На этом Алексеев оста­навливается подробно. Приводя в пример социальную историю Руси, он очень точно употребляет старый термин "тягловое государство", государство, строящееся на принципах доминации обязанностей.

В наиболее чистой форме такая "тягловая система" вообще не знает и не признает никаких прав, но повсюду утверждает только обязанности. Это вытекает из философской установки традиционного общества, которая рассматривает индивидуума как часть целого, как несамостоятельную и не самодостаточную проекцию на единичное все­общего. Отсюда, индивидуум представляется лишь частичкой единого целого — Церкви, государства, народа, нации, общины. Это — об­щинный принцип, принцип предшествования общего в формировании целого. Фердинанд Теннис, на которого часто ссылается Алексеев, прекрасно разобрал это дуализм в противопоставлении принципов Gemelnschaft и Geselschaft. Gemeinschaft означает "община", Geselschaft — "общество". Латинскими эквивалентами являются "communa" и "socium". "Коммуна", "Gemeinschaft", "община" предпо­лагают, что целое предшествует частному, предопределяет его, и поэтому у частного перед целым есть только обязанности. "Socium",Geselschaft, "общество", напротив, видит общее как про­дукт частного, целое — как составленное, возникшее посредством связи ("socium", "Geselschaft" — дословно означает "связанное", "со­единенное", "искусственно скрепленное"). Следовательно, такое "со­ставное единстве" самим своим существованием целиком обязано сво­им частям, которые за счет этого автоматически получают базовые "права", "права", проистекающие из их онтологического первенства.

Фактически, возникает две возможные теории права. В одной фи­гурируют индивидуумы как частное и договорное сообщество как продукт связей частного. Соотношения между ними и индивидуумов между собой и составляет содержания права, как его понимает Запад. Предельным выражением такой конструкции является теория "право­вого государства" и "прав человека" (это последнее вообще не предпо­лагает государства, которое в данном случае можно заменить какой-то иной формой ассоциации, что приводит к современным теориям "мон-диализма", "Мирового Правительства" и т.д.)

Вторая теория права имеет дело не с индивидуумами ("неделимы­ми"), но с персонами, личностями, так как термин "персона" в грече­ском означало "маску" и применялось к характеристики участников трагедии. Русское "личность" — этимологическая калька с греческо­го, и означает оно более "функцию" и "роль", "маску", а не самостоя­тельную и суверенную, автономную единицу. Эти личности-маски яв­ляются дискретными формами выражения единого — общины, наро­да, .государства. Они выполняют "тягловую функцию", "тянут" лямку общественного бытия, которая так тяжела имений потому, что речь идет об операции со всеобщим, с целостным, с единым. Общественное поле каждой личности в "тягловом государстве" заведомо сопряжено с полнотой весомой онтологии. Здесь все служат всему, осуществляя роль, заданную целым и имея в качестве награды онтологическую, постоянную перспективу полноценного соучастия в этом целом, воз­можность неограниченного черпания из этого целого бытийных сил и душевного покоя.

Не исключение в "тягловом государстве" и сам суверен, Царь, василевс, тот, кто является носителем права по преимуществу в запад­ной концепции задолго до Просвещения и либерализма. Евразийский царь, царь органицистского общества — такая же персона, маска, такая же тягловая фигура, как и все остальные. Он служитель общего бытия, а следовательно, он первый, кто чувствует на себе все бремя онтологического служения. Царь более обязан, чем все его поддан­ные. Он лично ответственен за бесперебойное функционирование всех остальных личностей. Он не собиратель тягловой дани, а надсмотр­щик, "епископ" общего бытийного предприятия, которое ему поруче­но чем-то высшим, нежели он сам, в отношении чего сам он — лишь маска и роль, функция и служитель.

Алексеев мягко, чтобы окончательно не запугать русскую эмиг­рантскую старорежимную интеллигенцию, воспитанную в подавляю­щем большинстве на либеральных теориях, говорит о концепции "пра-вообязанностей" как об альтернативе правового подхода. Но объек­тивно следовало бы все же говорить только об "обязанностях", об "обязательном государстве", о "тягловом государстве", которое, если и пользуется категорией права, так только в прикладном, инструмен­тальном, подчиненном смысле, для структурализации и рационализа­ции тех юридических вопросов, которые удобнее рассматривать с по­зиции прав. Но эта техническая необходимость обращения к "правам" еще не означает их причастности к общественной онтологии, а следо­вательно, имеем смысл, строго говоря, исключить само упоминание о "правах" из базового определения "евразийской юриспруденции" и говорить только об "обязанностях", что вполне симметрично запад­ным концепциям "правового государства".

**3.4 "Монастырь наш — Россия"**

Чтобы не передергивать позицию нашего автора, все же следует уточнить, что он не называет евразийское государство "обязатель­ным", но говорит о "правообязанностях", о "гарантийном государст­ве", о "демотии" и "идеократии". Термин "демотия" евразийцы упот­ребляли, чтобы разграничить между собой механицистское и органи-цистское понимание демократического принципа. "Демотия" — это "органическая демократия", принцип "соучастия народа в своей собственной судьбе", по определению Артура Мюллера ван ден Брука. Такое соучастие, в отличие от либеральной демократии, предполагает соучастие в судьбоносных социальных, государственных решениях не только ныне живущих, совершеннолетних граждан, принадлежащих к конкретной территории и социальной системе, но некоего особого существа — народного духа, который складывается из мертвых, жи­вых и еще нерожденных, из общего естественного пути народа как общины сквозь историю. "Идеократия" же означает подчинение соци­альной жизни конкретного идеалу, естественному "телосу", вытекаю­щему из культуры, религии и духа нации и государства, остающегося постоянным несмотря на политические, идеологические, этнические и даже религиозные катаклизмы. Конечно, и принцип "демотии" и кон­цепция "идеократии" однозначно приводят к "обязательному государ­ству" как к радикальной антитезе западному праву, к своего рода Анти-Кельсену. Но все же Алексеев лично стремится акцентировать более благодатные, положительные черты евразийского государства, а не ту довольно жесткую социальную онтологию, которая сопряжена с "обязательным государством" и которая наглядно воплотилась в со­ветском строе.

Стремление дистанцироваться от радикальной модели "обязатель­ного государства" проявлена у Алексеева в социально-юридическом осмыслении традиционного для русской историософии противопостав­ления иосифлян, сторонников Иосифа Волоцкого, епископа Волоко­ламского, и заволжцев, последователей исихаста Нила Сорского. Ио­сиф Волоцкий, почитаемый русский святой, был одним из первых русских теоретиков "тяглового государства". Он рассматривал все социальные и даже духовные проявления личности как служение на­ционально-религиозному Целому, Православному Царству, Святой Руси. Позже линию Волоцкого продолжил Иван Пересветов, главный теоре­тик опричнины, и сам Иван Грозный, знаковая фигура Московской Руси, этого яркого исторического примера "обязательного государст­ва". Совершенно справедливо различает Алексеев эту же линию в пафосе ранних старообрядцев, а в наше время — в большевизме и ленинизме. Алексеев признает, что "иосифлянство" — явление глубо­ко евразийское, симптоматичное, крайне существенное для понимания альтернативной Западу социально-юридической модели. Но при этом Алексеев склонен рассматривать такой тип не как центральную ось, но как один из возможных полюсов евразийской социальной органи­зации, как Грозный Полюс, как ограничительный, запретительный, подавляющий, террористический режим абсолютизированного обще­ственного служения. Кстати, из современников Алексеева иосифлян-скую модель защищали национал-большевики и сменовеховцы.

Но признавая преимущества иосифлянства перед либерализмом, Николай Алексеев все же тяготеет к иной версии социального устрой­ства, которую он возводит к линии заволжских старцев, к Нилу Сор-скому, его ученику Вассиану Патрикееву, князю Курбскому. Это — Милосердный Полюс евразийской модели, высвобождающий для ду­ховного, созерцательного делания по ту сторону социально-тяглового служения особое культурно-духовное пространство, призванное ком­пенсировать эксцессы социализации ji тоталитаризма, облагородить и утончить пафос "обязательного государства". И эта линия, безуслов­но, также является глубоко укорененной в русской национальной стихии, которая наряду с этикой службы и подвижничества прекрас­но знает этику светлого умозрения, Фаворского созерцания, светового преображения плоти в дух. Линия заволжских старцев, ее проекция в политику, в некое тайное общество, на которое намекает Алексеев и которое, по его словам, стоит за самим явлением евразийства, дает теорию полноценного мессианского государства, идеальной России-Евразии, Третьей Руси, которая кладет в основу "обязательное госу­дарство" иосифлян, но сублимирует его до исихастско-монастырского умного созерцания. "Монастырь наш Россия" — говорил по сходному поводу Николай Гоголь.

Причем, этот Милосердный Полюс отнюдь не является, строго говоря, уступкой правовому принципу. Просто представление о базо­вой личности, являющейся инобытием общественного единства, воз­вышается до мистически-церковного, созерцательно-монашеского уров­ня. Никаких прав у личности так и не возникает, но помимо тягловой социально-политической, трудовой обязанности, возникает благодат­ная, компенсирующая, световая , но тоже обязанность , обязанность личностного исихастского соучастия в полноте нетварного фаворско-го Света, открытого Иисусовой жертвой каждому члену Церкви, Церкви как изначального единства, конституирующего "новую личность", "бла\* годатную личность" христианина, рожденного свыше.

Мистика русской истории подтверждает правоту Алексеева. — Нил Сорский был канонизирован и причтен к лику святых, так же как и его оппонент Иосиф Волоцкий. Но почитание Нила Сорского было довольно локальным, тогда как Иосиф Волоцкий пользовался славой общенационального святого, любимого и широко почитаемого всем народом. Точно так же и в политических моделях евразийского госу­дарства — иосифлянская, Грозная, Московская, опричниково-боль-шевистская линия была общераспространенной, как своего рода "эк-зотеризм". Тогда как Милосердная линия заволжских старцев была внятна элите — старцам Оптиной, монашеству, тонким пророкам Рос­сии (таким, как Достоевский или Блок), нашим мистикам и духовид­цам.

**Византизм**

Крайне интересна типология двух альтернативных социальных мо­делей, предложенная Алексеевым в статье "Идея "земного града" в христианском вероучении", соотносящая юридические формы с рели­гиозно-конфессиональными установками. Алексеев точно указывает на тот важнейший факт, что ветхозаветное общество было прообра­зом современных либерал-демократических режимов, так как оно не знало теории "органического государства", основывалось на исключи­тельно теократических принципах и всячески релятивизировало (а некоторых случаях и демонизировало) значение царской власти. Эле­менты этой "теократической демократии" Алексеев прослеживает че­рез всю историю западной юриспруденции вплоть до современных теорий "правового государства". Это очень важный элемент — ото­ждествление иудейской традиции с западным духом, с западной фор­мой. То же самое (хотя в другом контексте) утверждал Рене Генон, причислявший иудаизм к духовным традициям Запада. В дальнейшем, уже в христианском обществе, та же линия привела к католической модели, к папо-цезаризму и т.д. Высшей и самой законченной формой такого государства-антигосударства ветхозаветного типа Алексеев счи­тает США, страну крайнего Запада, где все социал-либеральные тен­денции достигли своей исторической кульминации. И не случайно США являются делом рук протестантских экстремистских сект, которые пытались искусственно воссоздать в Новом Свете копию древне-иудейской реальности, к которой традиционно апеллируют все каль­винистские ветви протестантизма.

Алексеев совершенно справедливо утверждает, что Восток придер­живался иной социальной модели, в которой, напротив, подчеркива­лось значение монархического принципа, "деспотии". Вместо "обще­ственного договора" под надзором теократии — "холистское государ­ство" под главенством Царя-Отца, по своей органичности напоминаю­щее трудовую семью или даже единый организм. Можно сопоставить теократический принцип с доминацией рассудка, головы. Монархиче­ский принцип — с доминацией сердца, центра существа.

Русь изначально строилась как государство восточного типа, про­тивоположного иудаистической модели. Еще раньше такая радикально неиудейская форма сложилась в Византийской Империи, которая бы­ла воплощением христианской традиции, распознанной в восточном ("евразийском") ключе. Православие и его политико-социальная док­трина — это евразийское христианство. Но в отличие от нехристиан­ских монархий Востока, православный василевс не обожествляется в полном смысле этого слова. Его функции и даже священство его об­щественного, холистского служения подчиняются световым принци­пам Церкви не персонифицированно, как в католичестве, но мистиче­ски, провиденциально, эсхатологически. Грубо такая модель называ­ется "цезаре-папизмом". Но здесь не просто перевернуты пропорции относительно папо-цезаризма западного христианства. Здесь качество обоих функций совершенно иное, формы властвования сконфигуриро­ваны отлично от соответствующих институтов Запада. Византизм, на самом деле, в чем-то созвучен гибеллинской идеи в ее наиболее возвы­шенной версии. Царство понимается как религиозное служение, как аспект Церковного экклесиологического домостроительства, как эс­хатологическая и сотерилогическая функция. Император не отбирает у Патриарха (Папы) религиозные полномочия, но сакрализует в пол­ной мере свою светскую власть, делая ее более чем светской, преобра­жающей службой. Духовный же владыка помещается еще выше в духовном смысле, но в светском, напротив, его полномочия сокраща­ются, освобождая энергии для чисто религиозно-созерцательного, мис­тического, евхаристического служения. Таким образом, византийская модель не просто восточная деспотия (хотя в худшем случае она скатывается именно к ней), но идеальный сбалансированный строй, с оптимальными пропорциями между "тягловым принципом" холистско­го Государства, государства как идеи, как онтологической нерасчлени­мой сущности, как принципа, как сакральной Империи, и духовным деланием религиозного домостроительства спасения.

Но даже если этот гармоничный, провиденциальный баланс между двумя типами власти теряется (а именно такой баланс Рене Генон считал отличительным признаком подлинно традиционного, совершен­ного общества), византизм обречен на нисхождение в восточную мо­дель деспотии, а отнюдь не в "правовое государство", в которое выро­ждается ветхозаветная или католическая социальные формы.