

Министерство образования и науки Российской Федерации

Амурский государственный университет

А.П. Герасименко

**ФИЛОСОФИЯ ПРАВА:
МЕЖДУ ПАТРИОТИЗМОМ
И КОСМОПОЛИТИЗМОМ**

Монография

Благовещенск

Издательство АмГУ

2021

УДК 340.1
ББК 67.0
Г 37

*Рекомендовано
ученым советом университета*

Рецензенты:

*В.В. Вискулова – д-р юрид. наук, судья Благовещенского городского суда;
А.С. Чупров – д-р филос. наук, зав. кафедрой философии, политологии и культурологии
Благовещенского государственного педагогического ун-та.*

Герасименко А.П.

Г37 Философия права: между патриотизмом и космополитизмом. Монография / А.П. Герасименко. – Благовещенск: Изд-во АмГУ, 2021.

Противостояние космополитизма и патриотизма в отечественной общественно-политической мысли имеет давнюю историю. Практически с момента возникновения его истоки, природа, содержание и проявления в исторической практике были предметом рассмотрения множеством исследователей, находящихся на самых разных мировоззренческих позициях. Автору настоящей монографии удалось подойти к теме противостояния патриотизма и космополитизма с философско-правовых позиций, что является новым словом в библиографии указанной проблемы.

Исходя из того, что различие космополитизма и патриотизма уходит корнями в европейскую античность – древнегреческую и древнеримскую, а различать интернационализм и национализм стали гораздо позже – в эпоху Нового времени, автор приходит к выводу, что в XX веке они трансформировались в глобализм и коммунитаризм.

Материал обобщающего характера в монографии сочетается с осмыслением позиций выдающихся мыслителей России XIX века (Н.М. Карамзина, К.Н. Леонтьева и В.С. Соловьева).

Монография А.П. Герасименко может быть интересна широкому кругу читателей, интересующихся философским обоснованием идеологий патриотизма и космополитизма и отражением их в общественном сознании.

ББК 67.0

ISBN 978-5-93493-355-6

DOI: 10.22250/FP

© Герасименко А.П., 2021

© Амурский государственный университет, 2021

I. ПРЕДИСЛОВИЕ (АПОЛОГИЯ КРИТИКИ)

Автору этих строк долго не удавалось систематически изложить свою философию права, основания которой были установлены не менее четверти века назад. Хотя сама концепция вполне позитивна, каждая попытка ее развертывания как-то незаметно и неотвратно превращается в критику, которая еще вдобавок замутняется самокритикой.

Почему русский философ почти всегда критик? Персональных и коллективных работ по философии, название которых начинается со слова «критика» сосчитать невозможно потому, что критичное отношение ко всему на свете представляет один из устоев самой философии. Философствовать – значит критиковать. Такие классики европейской философии как И. Кант своим вполне позитивным трудам давали название критик. Практически все работы по истории философии построены на критическом прочтении материала. Все это так, но более важным в нашем случае является то обстоятельство, что в русском обществе критическое настроение распространено шире, чем в любом другом. На самом деле, собственно русская общедоступная литература начинается с сатиры, т.е. критики. Властителями дум читающей публики у нас почти столетие были литературные критики. Критическим настроением пронизано творчество всех наших выдающихся литераторов. Русские всегда находились в состоянии идеологического противостояния другим народам. Повелось это со времен крещения Руси и дальнейшего укрепления в ней православной веры в борьбе с верой языческой, мусульманской, католической, протестантской и пр. Россия оставалась православной даже во времена безбожно радикальных петровских преобразований. В XVIII в. открытость страны зарубежным влияниям и освоение просвещенной частью общества инородной культуры привели к еще большему внутреннему сопротивлению иностранному влиянию и подчеркнутой приверженности собственным духовным корням. Весь XIX век идейная борьба продолжала разделять грамотное население страны на православных почвенников и космополитичных модернизаторов. В XX в. Россия осваивала пролетарскую (коммунистическую) идеологию и отстаивала ее в борьбе с буржуазной

(антикоммунистической) идеологией. В XXI в. мы привычно обосновываем свою самобытность, сопротивляясь глобализации американского толка.

В конце XX в. в умонастроениях думающего населения нашей страны повторилось то, что произошло с ним в конце XIX в. Как и тогда, наиболее активная часть обществоведов и философов пережила глубокое разочарование в марксизме и принялась безудержно критиковать его. Разница заключалась в том, что представители двух-трех читающих поколений в XIX в. выбирали марксизм в условиях возможности такого выбора. Ни одно из трех-четырех поколений таких людей в XX в. внутри страны реальной возможности интеллектуального выбора не имело. Все они были сформированы советской действительностью, выросли в тотально марксистско-ленинской среде, не знали иностранных языков и в отличие от русских марксистов XIX в. не находились в оппозиции. Что им оставалось, кроме критики?

Для большевиков – русских коммунистов, клявшихся в верности марксизму, – по-русски острой стала проблема совмещения идейной чистоты и приверженности отечественному наследию. Русские мыслители и революционеры «домарксистской» поры не были известны Марксу, а те (Бакунин, Герцен), с которыми он познакомился лично, стали его злейшими врагами. И дело не столько в склоках между эмигрантами, сколько в том, что нужно было получить благословение от самого Маркса, чтобы считаться его последователем. Но он такого себе не позволял, говорил (как передает Энгельс), что сам не марксист. Иными словами, его учение настолько научно, насколько он сам его олицетворяет или применяет. Больше ни у кого пользоваться этой наукой не получалось. Даже Энгельс при нем фактически не мог претендовать на самостоятельную научную роль. Наверное, поэтому Энгельс и занялся своим делом, т.е. фабрикантством с большим увлечением, объясняя это себе самому и другим необходимостью содержать семейного и многодетного друга-ученого в надежде на совершение им научной революции, которая все время откладывалась. В действительности, скорее всего, даже Энгельс просто не решался или не мог применять метод Маркса, не рискуя оказаться ревизионистом. После смерти

Маркса он занялся публикацией его незавершенных работ, так и не продемонстрировав потомкам секретов почерпнутого у друга мастерства. Время ушло, да и черпать было нечего – только груда заметок.

Ленину и его окружению, чтобы считаться марксистами, нужно было доказать свою ортодоксальность, что значило – бороться с ревизионистами (Бернштейн, Каутский), несмотря на то, что сам Энгельс определил их в преемники. Кроме разоблачения ревизионистов, новому вождю нужно было показать собственную укорененность в России, т.е. найти предшественников в самой стране, чтобы не считаться иностранным агентом. Это стало проблемой неразрешимой. Ленинские статьи (скажем, «Памяти Герцена» или «Лев Толстой как зеркало русской революции») – это образец того, как предвзятым (партийным) толкованием на много лет вперед калечится философская репутация. Замечательных литераторов и мыслителей превращали в путаников и недоумков, потому что они либо издевались над марксизмом, либо просто не замечали его. Точно также обращались со всеми остальными, особенно с Плехановым. Тогда как последний, именно как марксист, был выше всех в России. Это успел признать еще Энгельс. После смерти Ленина в ревизионизме стали обвинять всех, кто не держался мнения Сталина, назвавшего себя марксистом-ленинцем и превратившегося в единственное мерило новой праведности. Под его руководством марксизм-ленинизм стали насаждать любыми средствами – на это работала вся система государственной пропаганды, этим занимались все общественные организации; этому служило образование, этому служило искусство, этому служила вся наука, даже в своих самых отдаленных от общественно-научных разделах.

Основным препятствием для усвоения марксизма русской философией был его исключительный и чисто европейский интерес к экономике, из которого вырастал и весь европейский социализм как социальное партнерство. Русские этого не принимали, полагая приоритетной личную свободу духа, что было им гораздо ближе из-за политических особенностей России, где всё свободомыслие так или иначе, раньше или позже непременно сводилось к борьбе с

православным самодержавием, а значит, влекло неприятие вольнодумцев собственным народом, насквозь монархичным по нраву. Поэтому отечественные философы еще в XIX в. начали думать о том, что в западноевропейских кругах стало актуальным лишь в XX в.

Можно отметить, что наши соотечественники как бы стеснялись своей критичности (вспомним Гоголя), стремились хоть как-то перед страной и людьми за нее оправдаться. Так, Карамзин навсегда оправдался трудом по истории России и верой в великое будущее ее государства, Герцен – русским социализмом, который принимал за единственную перспективу страны, а Вл. Соловьев – русской религией, связывая с ней перспективы не только России, но и всего человечества. Сама последовательность поочередной сосредоточенности на истории, социализме, религии показательна как индикатор перемещения центра духовных интересов: XIX в. – век истории, XX в. – век социализма, XXI в. – век религии. На наших глазах последовательно рушится и опровергается как история, так и социализм, только вера остается и очевидно усиливается в многообразии течений. В XX в. карамзинская вера в российское государство сбылась в супердержаве – Советском Союзе, герценовский русский социализм реализовался в коммунистической казарме развитого социализма, а соловьевская русская религиозность – в атеистическом мракобесии советской веры. Ни Карамзин, ни Герцен, ни Соловьев не согласились бы признать в этих монстрах плоды своих покаянных завещаний-пророчеств, а вере в свою страну сотен миллионов их живых и мертвых соотечественников не помешало только крепнуть.

II. ТИПОЛОГИЯ ПРАВОСОЗНАНИЯ

Познание общества дает весомые плоды, когда осуществляется в надежной системе координат. Издавна в роли таких систем выступают типологии – мысленные модели идеального состояния общественных предметов, конструированием которых занимается философия. Поэтому и адекватная типология правосознания возможна лишь в пределах универсальных типологий политико-правовых явлений. Так, в англо-саксонском стиле обычно предпочитают выделять демократический и авторитарный типы правосознания, связывая их с демократическими и авторитарными политико-правовыми режимами [1]. В марксизме-ленинизме различаются правосознания рабовладельческого, феодального, буржуазного, пролетарского типов, которые соотносятся с аналогичными типами государств и правовых систем [2]. Не принимавший эти учения И.А. Ильин пытался отличать правосознание монархического типа от республиканского, связывая первый с православной религиозностью, а второй – с атеизмом [3]. Не станем углубляться в критику сказанного выше, отошлем тех, кто интересуется этой проблематикой, к своим работам, попытаемся развить некоторые из уже высказанных соображений, а также сформулировать новые.

Согласно дихотомной типологии [4], политические системы бывают по типу полиструктурными или моноструктурными, государства – правовыми или партийными, правовые системы – юридическими или идеологическими. Предполагая, что наиболее удачно в эту сетку понятий может быть вписана та типология правосознания, которая различает его космополитичный и патриотичный типы [5], скажем сразу – однозначной связи этих типов правосознания с названными типами правовой системы, государства, политической системы установить пока не удастся. В идеологической по типу правовой системе партийного государства может преобладать правосознание то патриотичного, то космополитичного типа. Точно так же, как в юридической по типу правовой системе правового государства вовсе не обязательно и не всегда господствует правосознание космополитичного типа, более того, чаще всего здесь доминирует именно патриотичное правосознание.

Прогнозировать некое желаемое состояние правосознания, указывать верные средства его достижения, чего ждут от юриспруденции, как и любой другой науки – дело крайне неблагодарное. Так, несмотря на огромные усилия советской коммунистической пропагандистско-воспитательной и научно-исследовательской работы отечественное правосознание к концу XX в. явно превратилось в космополитичное. Что и привело в конце концов к распаду союза советских республик. В начале XXI в., несмотря на беспрецедентную открытость духовного пространства России всяческим веяниям – от самых экзотичных и экстремистских до утонченно-вероисповедных – наше правосознание явно стало патриотичным. Сохранится ли оно таким в обозримой перспективе или снова качнется в сторону космополитизма, никто уверенно сказать не может. Здесь не помогут никакие заклинания, никакие внешние меры, никакие внутренние успехи или провалы.

Адаптивность и негативность

Размышляя над самим существом правосознания, т.е. уточняя представления о нем самом, нетрудно заметить, что правосознание колеблется между апологетикой и негативизмом. Оно служит не только приспособлению (адаптации) людей к жизни в обществе, но и позволяет человеку сохранять присущую ему своевольность через дистанцирование от общественно-политической жизни (негативизм).

Правосознание обнаруживает себя как духовное явление, т.е. оно находится в сфере духовной жизни, которая пересекается со сферами социальной, политической, экономической жизни, локализованными обычно в определенном государственным границами пространстве. Но в отличие от трех названных сфер духовная сфера (с правосознанием) не поддается такой локализации. Духовная сфера – это пространство разума (мышления) и эмоций (чувств), т.е. психической (душевной) реальности, пронизанной духом, для которого нет других преград, кроме присущего всем нам и ограничивающего нас самодовольства. В своем существе правосознание – это не душа, а дух политики и права. В духовном пространстве достаточно отчетливо различаются такие со-

седствующие с правосознанием явления как религия (с моралью), искусство (с литературой), наука (с философией). Сосредоточенная на поисках истины, правды, красоты, сфера духовной жизни не только вездесуща и спонтанна, она еще антиномична в мыслях, амбивалентна в чувствах, антагонистична в коллективно-индивидуальном воплощении, что целиком справедливо и для наличного в ней правосознания.

Если сузить сферу внимания и задаться целью определить место и роль правосознания лишь в правовой системе общества, то придется иметь дело не столько с механизмами отражения, сколько окунуться в весь массив нормативных юридических актов и сопутствующей юридической практики, связанный и движимый правовой идеологией, что позволяет предположить – правосознание может пониматься в двух основных смыслах. Во-первых, институционно, когда правосознание предстает самодостаточным способом существования, наряду с правосудием, правоприменением, правотворчеством, чем в совокупности исчерпывается любая правовая система. Во-вторых, процессуально, если правосознание считается органичной частью правосудия, правоприменения, правотворчества, т.е. специфической деятельностью, не только обеспечивающей многосложное функционирование институтов правовой системы, но и определяющей смысл и направление ее развития в целом через правовую идеологию. При этом правовая идеология остается лишь частью правосознания, наряду с обыденным сознанием и юридической наукой.

Раскрытие содержания правосознания может означать не только формулирование его определения, но и указание на субстанцию. По субстанции правосознание есть дух, проявляющийся в человеческой душе как проживание и переживание права. По определению, правосознание – это совокупность правовых знаний и правых чувств в коллективных и индивидуальных формах. Природа человеческого духа ни научными, ни другими способами познания до сих пор не выяснена, если вообще может быть понята. Совокупность правовых знаний и свойства правовых эмоций не поддаются описанию исчерпывающим образом, поскольку вопрос о строении знания и чувств, а также их взаимосвязей остается открытым.

Реально правосознание существует в индивидуальном и коллективном сознании людей. Содержательно само это сознание обнаруживается в том, что по традиции называют юридической наукой, правовой идеологией, правовой психологией. Механизм формирования правосознания в индивидуальных и коллективных формах может пониматься как та часть социализации и персонификации человека, которая связана с юриспруденцией. Факты индивидуального и коллективного правосознания становятся значимыми процессуально-ситуационно. Мы можем судить о правосознании по деятельности ученых-юристов, лидеров политических партий, депутатов представительных органов власти, государственных служащих, работников правоохранительных органов и судей, а также по результатам избирательных кампаний, статистике правонарушений, состоянию юридического образования, отношению к юридической проблематике в сфере художественного творчества и т.п.

Как способ существования юридического в сознании, т. е. институционно, а значит – статично, правосознание воплощено в юридических документах (декларации, кодексы, законы, партийные программы и т.п.), юридических организациях (органы власти, политические партии и т.п.), образовательно-научных юридических учреждениях (вузы, НИИ и т.п.) Как специфическая деятельность сознания, т.е. процессуально, а значит – динамично, правосознание воплощено в юридической науке, правовой идеологии, обыденном сознании правящих и подвластных, правовых эмоциях. Взаимосвязи статичного (институционного) и динамичного (процессуального) в правосознании структурно обнаруживаются в положительно-отрицательной полярности человеческих эмоций, связанных с правом и государственной властью. Как минимум, правосознание состоит из охранительно ориентированного сознания правящих, которое взаимодействует с критическим сознанием подвластных, часто стремящихся к власти, но еще чаще сторонящихся ее. Однако только к такой наружно фиксируемой амбивалентности дело не сводится. Амбивалентно прежде всего персональное правосознание, где каждый сам по себе, ничуть не становясь шизофреником, пребывает одновременно правящим-подвластным, когда гордится самообладанием (тем, что властвует собой), впадая тем самым в смертный для хри-

стианина грех и все равно оставаясь подвластным по своему происхождению от кого-то [6].

Взаимодействие правовых психических и идеологических институтов и процессов обнаруживается во взаимовлиянии устойчивых состояний обыденного сознания на личном и групповом уровнях сознания подвластных и правящих. Через сравнение правовых систем юридического и идеологического типов становится очевидным, что в системе юридического типа легализованы любые состояния обыденного сознания, а существенным обстоятельством их взаимовлияния является диапазон распространенности. Как состояния, так и способы взаимодействия в этой сфере так или иначе сводятся к положительно-безразлично-отрицательным качествам. Наиболее распространенными из них являются безразличные. Поощряемые правящими кругами состояния положительного правового реагирования в виде солидарности и поддержки натываются на устойчиво отрицательные реакции подвластных, выраженные в страхе наказания и осуждения. Внешняя манифестация поддержки может скрывать своекорыстные интересы как правящих, так и подвластных, в конечном счете сводящиеся к беспокойству первых о сохранении положения и тоске вторых в неизменности претерпевания. Подоплекой всех явлений правовой психики неизменно остаются положительно-отрицательные мотивы, влекущие чувство долга и тягу к свободе от обязательств; потребность в самоуважении и склонность подчиниться сильному; общительность и уединенность; отстраненность от власти и желание быть ближе к ней. Как практическая сторона правосознания, правовая психика инертна, но амбивалентна, благодаря чему служит неизменной основой как чувств правомочности, так и чувств обязанности.

В правосознании правовых систем любого типа достаточно рельефно представлены все составные элементы – юридическая наука, правовая идеология, правовая психика. В свою очередь каждый из составных элементов этого правосознания внутренне дифференцирован и у каждого из его элементов сохраняется собственная структура. Изучение динамики правосознания неизбежно сводится к исследованию процессов дифференциации и интеграции в юридической науке, идеологической борьбе, обыденном сознании правящих и под-

властных, которые отчетливы в правовой системе юридического типа и существенно деформированы в правовой системе идеологического типа.

Правовая система, действительно, может оказывать на психику, связанную с правом, деформирующее воздействие. В своем существе эта психика, как эмоциональная часть сознания, амбивалентна. Если основание антиномичности разума в том, что он двоится на рассудок и рациональность, то амбивалентность – в двойственности любого эмоционального проявления, когда, к примеру, любовь оборачивается ненавистью. В правовой психике человека, как некой части психики в целом, рациональному принадлежит не так уж много места, потому что в ней мы находим существенную связанность житейскими соображениями. Здравый смысл всегда оказывался подлинным основанием правильной жизни, способным поглотить как умствования философов и юридические выкладки специалистов, так и вспышки бунтарских эмоций. Обыденное знание может быть сведено к практическому рассуждению как рассудочному, в отличие от рационального теоретического разума. В этом смысле самым разумным будет вообще держаться подальше от рационализации права. При всех сложностях отличия правовой интуиции от правового чувства, трудно не согласиться с теми, кто считает самым правильным доверяться именно чувству, т. е. эмоциям. Мы можем считать, что существует как минимум два способа рационализации юридических эмоций. Во-первых, когда эти эмоции свидетельствуют о правомочии, вселяют уверенность в обоснованности притязания на что-либо. Во-вторых, когда правовые эмоции не дают уйти от сознания обязанности, заставляя, несмотря ни на что, действовать соответствующим образом. Учитывая несводимость правовой разумности исключительно к юридическому мышлению и выделяя два названных выше способа рационализации правовых чувств, мы должны тем не менее признать, что рациональное правосознание связано преимущественно с юридическим мышлением. Именно потому, что в юридическом мышлении на переднем плане оказываются речевые способы рационализации правосознания, выделенные нами способы рационализации эмоций обычно остаются в тени. В связи с этим вопрос о правилах правовой разумности зачастую неотличим от проблемы профессионального языка юристов. Этот язык

настолько специфичен, что становится серьезной преградой на пути правового регулирования общественных отношений, поскольку люди беспомощны в этих отношениях без специалистов-посредников – как бы переводчиков. Правовое мышление сливается с процессом понимания правосудия, правотворчества, правоприменения и вне этой сферы знаний лишается какого-либо смысла. Так мы снова оказываемся перед необходимостью осмысления правовой интуиции.

Анализ путей интуитивного постижения права необходимо связан с обращением к сфере внерационального, которое психоаналитически раскрывается как личное подсознание и коллективное бессознательное. В этом плане сознательное как рациональное отличается от устрашающе превосходящего по объему внерационального, включающего интуитивное. Понимать интуитивное не как внерациональное, а как иррациональное – значит, заведомо придавать правовой интуиции негативную окраску если не безумия, то алогизма или неразумия, которой в действительности она лишена. Обеспечивая и реализуя бессознательное социальное приспособление, правовая интуиция хранит человеческое достоинство. Можно согласиться, что личные правовые интуиции возникают из персонального погружения в коллективное бессознательное. Каждый равнодушно непосредственно и непрерывно обнаруживает правовое только как коллективное, не переставая удивленно возмущаться его враждебностью, оказываясь иногда в аномальных ситуациях. Отсюда несомненность основного правила правовой интуиции – ее персональная неизменность, обусловленность личным характером. Правовая интуиция всегда подсказывает, что равноправие формально и индивидуально недостижимо, что полноправия можно достичь лишь утратив самость. Личное подсознание только частично, фрагментарно совпадает с коллективным бессознательным и никогда целиком ему не подчиняется. Интуиция неизменно подсказывает человеку, что другим от него причитается гораздо больше, чем ему самому от других, т.е. правовая интуиция, скорее, обязывает, чем поддерживает притязания. Поэтому интуитивное различение правильного и неправильного сосредоточено обычно в сферах учебы или работы, тогда как в сферах семьи или досуга правовая интуиция замолкает. Действуя в согласии с чувством справедливости, правовая интуиция склоняет

судить по совести, обостренно отличая доброе от злого и, по сути дела, находясь в отношениях согласия-совпадения со сферой частного права и разногласия-различия со сферой права публичного. Учитывая, что как частное, так и публичное, – это все-таки лишь ипостаси одного и того же права, в этом нетрудно распознать амбивалентность чувства справедливости.

Проясняя взаимосвязи рационального и интуитивного в правосознании, мы стремимся понять механизм его функционирования. Считаясь с достаточно распространенными представлениями о подверженности всего правосознания деформациям, нельзя не признать неустранимость самого предмета, столь подверженного переменам. Угасание или рост, кризис или расцвет, разрушение или построение, манипулирование или распространение – такие или подобные таким характеристики, выражая идейную позицию, обычно относятся к одному и тому же состоянию правосознания, приемлемого для одних, отвратительного для других. Получается, что недовольство своими наличными качествами составляет собственное внутреннее свойство правосознания, а полярные самоопределения лишь свидетельства саморазвития. Неустранимая амбивалентность самооценок объясняется не только духовной неуспокоенностью, но и принадлежностью правосознания к властеотношениям, наполненным политическим напряжением. Некоторые из подвластных всегда стремятся занять места правящих, которые вынуждены постоянно доказывать свою дееспособность. Соединяясь с присущим человеческому духу бунтарством, политическая активность пронизывает правосознание, обеспечивая тем самым его самосохранение.

Юридикализм и теизм

Обычно теоретико-правовая аналитика ограничивается делением правосознания на правовую психологию и правовую идеологию и связывает его преимущественно с правовой системой общества. Но если рассматривать правосознание какой-нибудь страны в целом, то не сложно обнаружить, что оно входит в правовую систему не целиком, а лишь той своей составляющей, которая и есть правовая идеология, причем не любая, а только господствующая в право-

вой системе [7]. Вопрос же о привязанности правовой психологии исключительно или преимущественно только к правовой системе остается открытым. Правовые идеологии тоже можно разделять на апологетические (юридические) и критические (негативистские). Последние можно назвать теистическими (вероисповедными), что позволяет отличать их от первых – явно инструментально-теоретических (прикладных).

Правовая идеология может стать определяющим элементом в правовой системе, придавая ей неповторимые качества именно вероисповедного свойства – будь то правовая система хоть мусульманской, хоть советской республики, или как православной, так и католической монархии. Поэтому любая правовая система может быть типологически охарактеризована либо как система идеологическая, либо как система юридическая. В правовой системе юридического типа доминирующую роль играют как бы внепартийные институты и процедуры правотворчества и правосудия, тогда как в правовой системе идеологического типа господствующая правовая идеология превращает юридические установления и процессы в кукольный театр. Весь массив законодательства и все юридические учреждения в действительности часто бывают подчинены определенной, обычно радикальной идеологии, а вот другой вариант, – когда юридические институты господствуют как над идейной жизнью, так и в сфере законодательства, – в истории встречается гораздо реже.

Правовая идеология – это лишь сегмент конкретно взятой идеологии и поэтому правовых идеологий можно насчитать столько, сколько есть идейно-политических течений – не только светских, но и религиозных. Теоретико-практическую воплощенность религий хорошо демонстрируют многочисленные и повсеместные факты политико-правовой жизни. Не сильно сомневаясь и не боясь ошибиться, всегда можно указать на какую-нибудь из католических, мусульманских, православных, кальвинистских, англиканских и т.п. монархий или республик, за реальными юридическими устройствами каждой из которых видны установки какой-нибудь конкретной религиозной правовой идеологии. И тем не менее в идейно-политическом спектре аналитики почти никогда не раз-

личают идеологий вероисповедного свойства, полагая, что, к примеру, католицизм, кальвинизм, конфуцианство или шиизм невозможно ставить в один ряд (опять же лишь к примеру) с либерализмом, фашизмом, коммунитаризмом или анархизмом. Но разве любая из притязующих на широкое признание религий не озабочена теоретизированием по поводу государственно-правовой действительности с целью приведения ее в соответствие с определенным идеалом (совершенным наилучшим состоянием)?

Даже если не углубляться в историю, а говорить только о современных мировых религиях, то нельзя не заметить прямой связи между исламом и правовыми системами тех стран, где он господствует. Учитывая общую численность мусульман (около 1,5 млрд., в том числе 25 млн. в России), а также серьезную роль в мировой политике таких государств как Саудовская Аравия или Иран, не обращать внимания на мусульманскую правовую идеологию невозможно. Буддизм вместе с конфуцианством и даосизмом образует фундамент культурной жизни Китая, в котором коммунистическая программа правящей партии благодаря этому воспринимается более чем миллиардным населением страны вполне органично. Христианство (православное, католическое, протестантское) исповедуют многие миллионы граждан европейских и американских стран, в том числе таких влиятельных, как США, ФРГ, Аргентина или Россия, политико-правовое устройство которых сходно в своем отличии от устройств названных выше стран именно как христианское.

Рассудив социально-философски, можно заметить, что религии бывают не только персоноцентристскими, но и социоцентристскими. Так, христианство – это вполне очевидно религия персоноцентристская, тогда как мусульманство – социоцентристская. Сосредоточенность на душе, убежденность в целительной роли душевного покоя, присущее христианству, разительно отличает его от идеи служения сообществу единоверцев, пронизывающей ислам. Но высшая степень персоноцентризма присуща буддизму. Здесь вообще ничто не имеет значения, кроме такой сосредоточенности на себе, которая растворяет боль личной судьбы во вселенском покое. Персоноцентристские буддизм и христи-

анство ориентируют на личное принятие любой политической системы, потому что по их установкам – «все в тебе». Мусульманство ориентирует на личное участие в коллективном действии единоверцев, в том числе политическом. В смысле активного участия в жизни сообщества мусульманство совпадает с иудаизмом, который признается фундаментом культурной жизни не только Израиля, но и всей многомиллионной еврейской диаспоры. Можно сказать, что мусульманство ближе иудаизму, чем христианство. Но распространенность буддизма подтверждает в умах людей бóльшую правоту христианства, так как оставляет мусульман с иудеями в меньшинстве, что, впрочем, никак не мешает последним держаться в политико-правовой жизни своих установок.

В современной правовой системе юридического типа доминирующую роль играет та идеология, которую с XIX в. европейцы называют «юридическим мировоззрением». Юридическая правовая система отличается от полярно противоположной ей по типу идеологической правовой системы, поскольку последняя обычно позиционирует себя как мусульманская, коммунистическая, иудаистская, советская, конфуцианская, пролетарская и т.п. Доступный для достоверного истолкования политико-правовой материал позволяет заключить, что вне зависимости от культурно-религиозной принадлежности свойства юридичности правовой системе задают в силу своего господствующего положения центристски (охранительно-прогрессистски) ориентированные правовые идеологии. В актуальной для нас действительности качества «юридического мировоззрения» на рубеже XIX – XX вв. обретают консервативная, либеральная, социалистическая правовые идеологии. На рубеже XX – XXI вв. несовпадение этого мировоззрения с коммунистической и мусульманской правовыми идеологиями стало пугающе очевидным даже на памятном фоне конфронтации с фашистскими и нацистскими устремлениями к «новому порядку».

В обществах с правовыми системами юридического типа обеспечено существование всех идеологий, а мировоззренческая толерантность и плюрализм гарантированы государством. Выразители радикальных настроений всегда есть в представительных (правотворческих) органах, имеют свой электорат и

партийно-пропагандистские институты. Периодически растущее влияние правых идеологий радикалистской ориентации (фашизм, анархизм, коммунизм, альтернативизм, нетрадиционная религиозность и т.п.) встречает здесь противодействие со стороны консервативно-либерально-социалистического центра, на стороне которого в решающий момент оказываются здравомыслящие деидеологизированные обыватели. Тем не менее, регулярность названного обострения идейно-политической обстановки даже в самых стабильных странах обязывает не забывать о себе.

Несмотря на внешнее разнообразие, все светские и религиозные вероучения о должном праве могут быть сведены к четырем основным течениям идейно-политического спектра – радикализм, прогрессизм, охранительство, реакционность. Левоориентированный радикализм проповедует превращение права в орудие коренного изменения всего общественного строя. Расположенные в центре прогрессизм и охранительство учат, что прочность правопорядка гарантирует общественную стабильность и может обеспечиваться как путем нововведений, так и через упрочение достигнутого. Правоориентированная реакционность требует применения правовых средств для реставрации прежних общественных порядков. Содержательно радикализм заключается либо в коммунизме, либо в анархизме, которые утверждают соответственно социальность или корпоративность права. Постулаты прогрессизма и охранительства – это либеральное отождествление права с личной свободой или консервативное сведение его к традиционным гарантиям правопорядка. Смысл реакционности раскрывается в фашистских и аналогичных им установках на растворение права в этнической общности.

Если сегодня посмотреть на мировые религии как средоточие правовых идеологий в пределах спектра идейно-политических ориентаций, то невозможно не заметить следующее. В центре, т.е. на умеренных, позитивно ориентированных позициях, располагаются католицизм, протестантство, мусульманство, тогда как буддизм и православие тяготеют к леворадикальной оппозиции. С этой точки зрения правовая идеология католиков, протестантов и мусульман сродни консервативной, либеральной и социалистической и может считаться

проюридической. Правовая идеология буддистов и православных христиан совпадает с антиюридическими установками анархистов и коммунистов. И это действительно так, потому что первые уравнивают право с моралью, а вторые отдают предпочтение морали, отводя праву ничтожную роль.

Правовая система юридического типа функционирует в правовом государстве, которое покоится на религиозной индифферентности. Распространенные здесь свобода совести и веротерпимость не позволяют ни одной из многочисленных религиозных правовых идеологий играть заметную роль. В таких условиях религиозным правовым идеологиям приходится приспосабливаться к реально значимым светским идеологиям идейно-политического центра, рискуя не то чтобы погаснуть в их тени, но совершенно лишиться значимости. Вместе с тем не только правовые идеологии многочисленных национальных религий, но и мировых (христианской, мусульманской, буддистской) в правовой системе юридического типа вполне способны развиваться в ожидании своего звездного часа.

По идейно-политической ориентации и религиозной принадлежности носители как юридического, так и партийного мировоззрения могут меняться. Ясно, что церковь – это не партия и что многие партии безразличны к конфессиональным предпочтениям своих сторонников и активистов. Неизменна лишь убежденность каждого верующего в собственной правоте и заблуждениях других.

Леворадикальными правовыми идеологиями считаются коммунизм, анархизм, альтернативизм. Общая ориентация этих идеологий – негативное отношение к государственно-правовым явлениям. Поэтому содержательно они сводятся к критике юридических порядков и разоблачению их антигуманной сути. Тем не менее, правовой негативизм дополняется здесь обоснованием возможностей и преимуществ внеюридической регуляции общественных отношений. Анархизм, коммунизм, альтернативизм отличаются друг от друга в своей программно-ориентирующей части. Так, коммунизм проповедует приоритет норм коллективистской морали трудящихся. Анархизм утверждает плодотворность локально-группового самоуправления. Альтернативизм доказывает неискоре-

нимость персонального своеволия. И в негативных, и в позитивных установках леворадикальные правовые идеологии позиционируют атеизм. Но, кроме атеистов, они поддерживаются теми слоями населения, которые разделяют нетрадиционную религиозность, а также фундаментализм мировых религий.

Изучение праворадикальных правовых идеологий, имеющих в правосознании правовой системы юридического типа, позволяет отнести к таковым реакционные устремления к реставрации отживших общественных устройств юридическими средствами. Любая праворадикальная правовая идеология позиционирует себя патриотами, как это делали и делают, к примеру, итальянский фашизм, германский нацизм, испанский франкизм или иудаизм, ислам, христианство в их почвенно-фундаменталистских проявлениях. Праворадикальное истолкование государства и права покоится на тех разновидностях национализма, которые совпадают если не с расизмом, то с шовинизмом. Апелляция к национальным устоям законности тесно связана с концепцией партийного государства. Пропагандистски праворадикальность обычно облекается в слоган «нового порядка», несущего очищение от космополитичного демократизма, преодоление «гнилого» либерализма правовой государственности, утверждение «народной» законности и «здорового» правосознания.

Центристские правовые идеологии либерализма, консерватизма и социализма в современных условиях являются той частью правосознания, которая претендует на адекватность «государственной идее». Конституционные нормы приоритетности прав и свобод человека, особенно тех, которые составляют их первое поколение, вполне обоснованно выводятся из установок классического либерализма. Конституционное определение государства как социального, а также человеческих прав второго поколения с полным правом считают своей заслугой проповедники социалистических идеалов. Вряд ли можно сомневаться в том, что основная роль в юридическом закреплении таких человеческих прав третьего поколения как права этносов принадлежит идеологам классического консерватизма. Несомненно, консервативными по ориентации являются концепции незыблемости законности и правопорядка, на которых покоится сознание любого юриста. Именно консервативность обеспечивает правосознанию

стабильность, поскольку в полной мере соответствовать потребности в соизмерении может только бывшее, уже известное, понятное, проявившее себя.

Неоднократно отмечавшаяся историческая тенденция возрастания свободы в действительности указывает только на то, что в духовном развитии человечество идет от тотального подчинения божеству (религия) к менее суровому контролю десакрализованного общественного мнения (мораль), которым уже не так страшно пренебрегать, а затем – к формализованному светскому контролю (право), от которого уйти легче всего. При этом ни одно из названных явлений в регулировании человеческого поведения (душевных движений тоже) не исчезает, последовательно вытесняясь и заменяясь на другую духовную доминанту, а все они находятся в постоянном взаимодействии. Первоначально (первобытно) духовная жизнь не имела такого разнообразия форм. В сущности, когда-то она вся сводилась к религии, которая, вдобавок ко всему, сразу стала претендовать на то, что именно она открывает дух или содержит его в себе. Изначально правила поведения (законы) воплощались в художественных формах (ритуалы, поэтизированные тексты, сакральные артефакты), связывающих человека с богами (религия). Именно из-за этого возникает большой соблазн подразделить правосознание на типы теистический и атеистический. Правосознание теистического типа отличается сосредоточенностью вокруг какой-нибудь конкретной конфессии, тогда как правосознание атеистического типа вращается вокруг чего-то небожественного. Теистическое правосознание поддерживает теократическое государство (религиозно-партийное), типологическим антиподом которого становится государство секуляризованное (полицейски-мирское), т.е. лишенное святости, как бы расколдованное или разочарованное, с которого сняли чары, перестали считать волшебством, воспринимают инструментально, что и делают атеисты. Дело за малым – найти для теизма подходящее воплощение. Поскольку это оказалось невозможным, постольку первое (теистичное) точнее будет называть патриотичным, а второе (атеистичное) – космополитичным по типу. Наверное, патриотизм – это очевидная апологетика своего и критицизм в адрес чужого. Можно ли сказать, что космополитизм – это критицизм по отношению к своему и апологетика чужого?

Патриотизм и космополитизм

Патриотичное правосознание опирается на какую-нибудь из национальных религий (и таких немало) или какой-нибудь из ее суррогатов (вроде чучхе, сталинизма и пр.), тогда как космополитичное правосознание – на какую-нибудь из мировых религий (буддизм, христианство, мусульманство), либо на что-нибудь тоже квазирелигиозное (коммунизм, фашизм, нацизм и пр.) Космополитичное правосознание расцветало в старых и новых империях – Македонской, Римской, Османской, колониальных (Британской, Испанской, Французской, Португальской) и т.п. Тогда как патриотичное всегда жило в национальной среде и укреплялось в борьбе за национальную независимость и государственный суверенитет, т.е. за право сходить с ума от любви к родине (почвенность) или всему живому (космизм) на свой лад. Это особенно ярко демонстрирует правосознание евреев, опирающееся на иудаизм, правосознание индийцев, воплощенное в индуизме, русское правосознание, неотделимое от православия, китайское правосознание со своей конфуцианско-даосистско-буддистской верой, японское правосознание, пронизанное синтоизмом, и т.п.

Считать, что типологически правосознание можно представлять либо как патриотичное, либо как космополитичное, позволяет не только отечественный политико-правовой опыт. Хотя для русской философии, начиная с П.Я. Чаадаева, проблематика национальности (патриотичности) и всемирности (космополитичности) стала стержневой, а с XX в. оригинальной темой нашей философии можно считать космизм; интернационализм и глобализм имеют западноевропейское происхождение. Вообще говоря, везде и всегда патриотизм и космополитизм сосуществуют и взаимопроникают. Все дело в том, что может обладать, выйти на передний план и подчинить себе правосознание – патриотизм или космополитизм. Космополитизм может выступать в экспансионистском виде, воспринимая себя как общеобязательный источник вроде «интернационализма» советских коммунистов.

В политико-правовую терминологию «патриотизм» и «космополитизм» вошли благодаря древним грекам. Космополитом называл себя не только Сократ, а походы Александра Македонского позволили реализовать космополи-

тизм в эллинизме, подтверждая возможность всемирного гражданства для каждого. Космополитизм и патриотизм получили развитие в Римской империи, а затем в Арабском халифате. Через арабо-мусульманские и татаро-монгольские завоевания с космополитизмом снова (как во времена Александра Великого) столкнулись многие азиатские народы, что повлекло упрочение патриотичного правосознания в среде индусов, китайцев, славян и др.

Современные информационные пространства позволяют любому желающему быть космополитом, точно так же, как оставаться патриотом. В любой стране есть люди, стремящиеся жить «как другие» в том смысле, какой выбирают для себя сами. При этом необязательно переставать быть кем-то этнически конкретным. Так, можно жить в России будто ты китаец и оставаться татарин и, наоборот, – в Китае как будто ты русский, не переставая быть ханьцем. Похоже на то, что с какого-то времени мы перестали противопоставлять «космополитизму» «интернационализм», а затем вместо того и другого стали слышать и говорить о «глобализме». В глобализме присутствуют все признаки общечеловеческого правосознания. Сегодня борьба против него ведется как националистами, так и интернационалистами. Для националистов глобализм неприемлем в силу отрицания им плодотворности развития вне транснациональных сетей. Для интернационалистов общей платформой выступает не человечество, а какой-то его сегмент, объединиться которому необходимо во всемирном масштабе, как когда-то призывали к этому «пролетариев всех стран».

Как видно, патриотизм и космополитизм скованы болезненной проблемой национализма. Патриоты – это националисты потому, что они любят себя и свое больше всего на свете, многое себе прощают, вечно обижены на других за то, что те не восторгаются ими в должной мере. Космополиты – это тоже националисты, даже если называют себя интернационалистами, потому что у любой общечеловеческой идеи есть конкретный родоплеменной источник, который торжественно возводится на пьедестал. Чем в идейно-политическом спектре фиделизм (Куба), чавизм (Венесуэла) или чучхе (Северная Корея) отличаются от франкизма (Испания) или салазаровщины (Португалия), даже если ничего не говорить о фашизме (Италия), нацизме (Германия), марксизме-ленинизме (Рос-

сия)? Все это явления одного порядка – одни национальны (патриотичны), но претендуют на всеобщность (космополитичны); другие интернациональны (космополитичны), но претендуют на патриотичность (национальны). Особенно большими патриотами часто становятся те, кто из всех сил старается доказать свою причастность к «передовому» человечеству, т.е. космополиты. Получается, что через гордость собой ты как бы приближаешься к лучшим. Так появляются всемирно значимые мыслители (ученые, артисты, литераторы), которых никто, кроме некоторых сородичей, не знает и не понимает сейчас, но которые когда-нибудь обязательно будут признаны всем благодарным человечеством.

Среди доводов в пользу деления правосознания на патриотичное и космополитичное одним из решающих аргументов является указание на непреодолимую этноцентричность людей, коренящуюся в кровном родстве. Для В.С. Соловьева, преданного сторонника и проповедника всеединства, было азбучным представление о первородности патриотизма как сознания именно родоплеменного. В дальнейшем многовековом развитии, кроме национального патриотизма, стал обнаруживаться патриотизм универсальный, который и стали называть космополитизмом [8]. У любого из нас есть родители и родственники, которые для каждого непосредственно воплощают человечество. Люди с самого начала разделяли и до сих пор продолжают разделять всех на своих и чужих, склонны защищать своих от чужих любыми средствами, не щадя при этом ни своей, ни чужой жизни. При этом свое для них всегда единственно правильное, лучшее, прекрасное, потому что родное. Для чужого непременно находятся слова осуждения, очернения, неприятия – как совершенно инородного, а то и попросту нелюдского. Все это происходит бессознательно и постоянно питает патриотизм, наполняя его гражданственностью и политико-правовой самоотверженностью. Патриотизм действительно старше космополитизма [9].

Вместе с тем признание того, что другие (чужие для нас) – тоже люди, т.е. что они такие же, как мы, и поэтому тоже смотрят на нас как на чужих, рано или поздно всплывает на поверхность сознания (осознается) и пусть не сразу, не интуитивно, но неизбежно становится общим достоянием. Понимание при-

надлежности всех и каждого к одному и тому же человечеству вырастает обычно из опыта общения с инородцами. Но можно вообще не иметь такого опыта и только силой воображения или логики убеждать себя в принадлежности людей иного племени к нашему же человеческому роду, как пришел в тюремной изоляции к изощренному космополитизму Д.Л. Андреев. Поэтому духовные, в том числе политико-правовые, источники космополитизма тоже никогда не иссякают.

Типологическое деление правосознания на патриотичное и космополитичное хорошо соотносится с концепцией культурно-исторических типов или локальных цивилизаций. Не углубляясь за доказательствами в тьму минувших веков, заметим только, что на заре третьего тысячелетия разве что слепой не видит, как плохо европейская цивилизация приживается в странах китайской, индийской, арабской цивилизованности. В наши дни на главную роль в космополитичном правосознании претендует вера в «демократию» и «права человека», которая окрепла когда-то в недрах патриотичного правосознания североамериканцев, но с опорой на глобализацию (транснациональность) насаждается (приживляется) ими сегодня в других странах не иначе как через пропаганду, подкрепленную экономическим и военным присутствием. Как будто сегодня Ильин написал: «На свете существует и сплоченно работает демократическая инквизиция. И чем она настойчивее, тем больше жертв, мук и крови потребуются в будущем для того, чтобы люди отрезвились и образумились от этого демагогического угара» [10]. Скорее всего, судьба этого правосознания (сначала патриотичного по типу) станет такой же незавидной, как судьба ушедших в прошлое советского коммунизма или германского нацизма, которые не так уж давно доказывали свою исключительную общечеловечность тоже преимущественно силой оружия. Отметим здесь, что глобализму противостоит если не автаркия, то регионализм, а американизация лишь частично совпадает с европеизацией и натывается то на китаизацию, то на евразийство. Вопрос в том, можем ли мы, оставаясь русскими патриотами, не превращаться в космополитов на европейский лад?

Как правило, космополитизм не отличается терпимостью. Обычные его средства – расшатывание патриотичного правосознания изнутри под набором предлогов мнимого несоответствия общечеловеческим понятиям. Особенно в этом смысле показателен «американизм», согласно которому в США можно всё – от смертной казни до убийств политических противников – в отличие от остальных стран, где даже вполне понятные и законные охранительные мероприятия истолковываются как вопиющее тиранство, как беззастенчивое попрание человеческих прав и свобод. Как англы, саксы, готы, перебираясь на британские острова, не считали за людей обитавших там кельтов, так римляне, создавая здесь еще одну провинцию, безжалостно истребляли и тех, и других. Правда, если римляне все-таки ушли назад на континент, то новая волна завоевателей из северных мест Европы как бы повторила кровавые походы германских переселенцев в Британию. В свою очередь и в свое время хлынувшие отсюда за океан новоявленные «колумбы» Америки истребляли обитавших там аборигенов до тех пор, пока не присвоили их земли от северных краев до южных и от восточного побережья до западного. Такова традиционная школа современных космополитов, их, так сказать, генная память.

Справедливости ради нужно отметить, что на самой родине «прав человека», «общественного договора», «демократии» нередки утверждения о том, что все эти концепции, по давнему выражению Д. Юма, не что иное, как химеричные, политически разрушительные и юридически фиктивные доктрины. Особенно упорно настаивал на юридической фиктивности «естественных прав человека» И. Бентам [11]. На самом деле: если «естественное» буквально означает «природное», то человек как раз самое неестественное из живых существ. Ведь если человек – это божье творение, а не порождение природы, то и права его – лишь божьи запреты животности. Если рожден природой, то выделен из звериной среды, а значит в нем тем больше человека, чем меньше зверя. Но самое естественное в нем – это зверское, инстинктивное, присущее всему живому, т.е. по-человечески не естественное. Выживает в окружающей среде человек во многом благодаря своим звериным инстинктам. В этом смысле, когда

жизнь человека становится неестественной, тогда он гибнет. Всему живому отмерен срок (апоптоз), и умирание естественно для всего живого. Поэтому человек имеет не право на жизнь, а право умереть раньше срока. Но если право – это в существе своем только запрет, то не может быть запрета на жизнь. Можно запрещать убивать, в том числе себя самого, т.е. прекращать жизнь неестественным путем, лишая тем самым человека права на смерть. А это не приветствуется обществом и прямо осуждается церквями.

Значительную, если не сказать определяющую, роль в формировании правосознания народов играет научно-публицистическая среда. Тон в ней задают правоведаы. Везде и всегда есть правоведаы-патриоты и есть правоведаы-космополиты. В данном случае для нас правоведаы – это те люди, которые 1) специально занимаются изучением права, т.е. ученые или философы, а также 2) работают в образовательных организациях, где ведут с обучающимися в них людьми занятия по юридическим дисциплинам. Сам род деятельности первых, если они добросовестны, последовательны и беспристрастны в ней, превращает их в космополитов. Таковы, скажем, И. Кант или Б.Н. Чичерин, которым даже университетское профессорство не мешало подниматься над немецким или русским местничеством. Но требования самого образовательного процесса заставляют вторых быть патриотами. Поэтому университетские юридические кафедры – средоточие патриотичного правосознания. К тому же в партийных государствах с идеологическими по типу правовыми системами юридическое образование находится под особым надзором и сливается с воспитанием будущих юристов в духе патриотичного правосознания. Здесь нередки случаи (как было с Чичериным) вытеснения из университета, а то и репрессирования (в первые годы после революции 1917 г. в нашей стране) космополитично ориентированных специалистов.

Нельзя не заметить, что многие из правоведаов, которые были высланы из России в 1922 г. (как все тот же Ильин) перешли от космополитичной ученой ориентации к патриотичной идейно-политической позиции. Ничего необычного для нас в этом не было. А.И. Герцен, Ф.И. Тютчев, К.Н. Леонтьев, Л.А. Тихо-

миров, И.Л. Солоневич и многие другие в разные годы и по разным причинам претерпели сходное превращение. Объяснить это можно тем, что основная масса населения нашей страны всегда была настроена патриотично, тогда как в верхних слоях общества с некоторых пор господствовали космополитичные настроения. Оказавшись на чужбине, которой обернулось для них такое желанное издали «царство свободы и прогресса», наши интеллектуалы фактически поголовно и почти бессознательно, как бы против своей воли становились большими патриотами, переставали объяснять патриотизм низов темнотой и забитостью, начинали черпать из него вдохновение.

Закljučая эти типологические заметки, адресованные изучающим право, скажем еще раз, что тип – это модель, построенная в уме, т.е. мысленная или идеальная модель. А первое, что нужно отчетливо представлять себе при этом: когда употребляешь понятие «модель», тогда оперируешь чем-то ненастоящим. Модель делается вместо подлинника для экспериментов. С ней работают и она должна полностью соответствовать тому, что моделируется, т.е. заменяется искусственно созданным подобием действительности. Что-то моделируется для лучшего его узнавания. Это нечто есть и оно лишь воссоздается моделистом искусственно. Типизируя, мы моделируем, т.е. создаем подобие, которое может получиться чуть лучше или чуть хуже действительности. Поэтому типологии могут быть как удачными (хорошими), так и плохими (неудачными), на большее не претендуют и поэтому не должны восприниматься как рецепты.

1. Дербишайр, Д.Д., Дербишайр, Я. Политические системы мира: В 2 т. – Т. 1. – М.: Рипол классик, 2004.

2. Марксистско-ленинская общая теория государства и права. Исторические типы государства и права. – М.: Наука, 1971; Теория государства и права: учебник / под ред. А.И. Денисова. – М.: Юридическая литература, 1980.

3. Ильин, И.А. О монархии и республике: Собрание сочинений в 10 т. – Т. 4. – М.: Русская книга, 1994.

4. Герасименко, А.П. Очерки дихотомной типологии политических явлений. – Благовещенск: Изд-во АмГУ, 1997; *Его же*. Политика и право в России (введение в историю учений). – Благовещенск: Изд-во АмГУ, 2006; *Его же*. Русская философия права. Очерки 2007-2017 гг. – Благовещенск: Изд-во АмГУ, 2018.

5. Герасименко, А.П., Умрихин, А.В. Правосознание: между патриотизмом и космополитизмом // Правовая система России: история, современность, тенденции развития. Сборник

материалов V Всероссийской научно-практ. конф. с международным участием. – Благовещенск: Изд-во АмГУ, 2018. – С. 6-11.

6. Герасименко, А.П. Амбивалентность правосознания // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. – 2011. – № 3. – С. 112-116.

7. Герасименко, А.П. Правовые идеологии в юридическом образовании // Образовательная среда вуза: ресурсы, технологии: материалы Международной научно-метод. конф. – Благовещенск: Изд-во АмГУ, 2010. – С. 101-103.

8. Философский словарь Владимира Соловьева. – Ростов н/Д: Феникс, 2000; Соловьев В.С. Оправдание добра, Нравственная философия: Сочинения в 2 т. – Т. 1. – М.: Мысль, 1990. – С.357-379.

9. Губанов, Н.И. Отечество и патриотизм. – М.: Госполитиздат, 1960; Рогачев, П.М., Свердлин, М.А. Патриотизм и общественный прогресс. – М.: Политиздат, 1974.

10. Ильин, И.А. Наши задачи. Статьи 1948-1954 годов: В 2 т. – Т. 2. – М.: МП «Рарог», 1992. – С. 142.

11. Герасименко, А.П. Англо-американская философия права. – Благовещенск: Изд-во АмГУ, 2016.

III. Н.М. КАРАМЗИН

Н.М. Карамзин: патриотизм космополита[1].

При разработке типологии правосознания, которое может быть модельно истолковано либо как космополитичное, либо как патриотичное, невозможно не обратиться к юридическим представлениям наших выдающихся соотечественников, к числу которых, несомненно, принадлежит Николай Михайлович Карамзин (1766 – 1826 гг.) – популярный литератор, вдумчивый историк, оригинальный мыслитель[2].

Если сказать очень коротко, то по сложившимся представлениям Карамзин – это русский монархист, консерватор и патриот, т.е. наиболее очевидный представитель правосознания патриотичного типа. Но почему же тогда близкие к нему люди, отмечая, впрочем, большую любовь к парадоксам, часто говорили о его республиканизме, либерализме, космополитизме, т.е. о таком правосознании, которое трудно не посчитать типологическим антиподом первого? [3]. Против чего, как можно понять из написанного в его основном патриотичном труде, он и сам не возражал: «Истинный космополит есть существо метафизическое или столь необыкновенное явление, что нет нужды говорить об нем, ни хвалить, ни осуждать. Мы все граждане, в Европе и в Индии, в Мексике и в Абиссинии; личность каждого тесно связана с отечеством: любим его, ибо любим себя» [4]. Согласимся, по любым меркам Карамзин не был обыкновенным явлением; с другой стороны, и среди самых обычных людей мало кто станет считать себя совершенно заурядным человеком.

Еще тогда, на заре XIX в., благодаря Французской революции 1789 г. и последовавшими за ней имперскими завоеваниями французов, победе России в Отечественной войне 1812 г., у нас в стране быть космополитом для всех, а не только для Карамзина, означало быть республиканцем. Но он совершенно не боялся прослыть отсталым рутинером, а напротив, постоянно и ярко демонстрировал свой монархизм и патриотизм. Чрезвычайно показательно, что именно в связи с торжествами по случаю открытия в Москве памятника «певцу вольности» А.С. Пушкину (1799 – 1837 гг.), с ранних лет знакомому с семей-

ством Карамзиных, еще один русский монархист и патриот – Ф.М. Достоевский (1821 – 1881 гг.) 8 июня 1880 г. произнес речь, которая стала не только апогеем его прижизненной славы, но, как оказалось – духовным завещанием [5]. В частности, гениальный писатель сказал здесь, что русский человек думает о всех людях, болеет за всех, поэтому «всемирная отзывчивость», «всечеловечность», «всепримирение» – это такие черты, которых нет у других народов, кроме русского. «Русскому скитальцу необходимо именно всемирное счастье, чтобы успокоиться: дешевле он не примирится. Стать настоящим русским, стать вполне русским, может быть и значит только стать братом всех людей, всечеловеком, если хотите» [6]. Говоря совсем коротко – в России патриот суть космополит, а космополит суть патриот. Но не таким ли был и Карамзин?

«Взор русского патриота, – говорит Карамзин в 1802 г., – с удовольствием обращается на любезное отечество. Когда другие державы трепетали на своем основании, Россия возвышалась спокойно и величественно. Довольная своим пространством, естественными сокровищами и миллионами жителей, она судьбою избрана, кажется, быть истинною посредницею народов. Но патриотизм не должен ослеплять нас» [7]. Исторические изыскания только утвердили его в этом убеждении: основанное в IX в., наше государство «граничит ныне с древнею Дакиєю и с землями Северной Америки, с Швецией и Китаем, соединяя в пределах своих три части мира». «Что оставил миру Александр Македонский? – Славу. Иоанн [Иван III] оставил государство, удивительное пространством, сильное народами, еще сильнейшее духом правления, то, которое ныне с любовью и гордостью именуем нашим любезным отечеством». В XV – XVI вв., отмечает Карамзин, у нас терпимо относились не только к иностранцам, но и к собственным нехристианским народам. Благодаря Московским князьям и царям с тех пор русские выучились уважать «плоды гражданского образования, собственности не вер и не языков, а человечества; Россия следовала правилу: «хорошее от всякого хорошо» и никогда не была вторым Китаем в отношении к иноземцам или иноверцам [8]. В сущности, по «Истории» Карамзина, Россия – это огромный мир (как бы сама по себе космос), населенный разноязыкими народами, живущими в городах, селах и монашеских скитах на севере и юге, на

западе и востоке, в лесах и степях, во льдах и на песке, знающими не только высшую математику, но и первобытное кочевничество и т.д.

Если вернуться к суждению патриота Карамзина об истинном космополите, то получается, что на отечественном материале противопоставление первого второму не подтверждается. И все-таки перечитать Карамзина стоит. В 1811 г. он напомнит Александру I, что раньше думали – «правоверный россиянин есть совершенный гражданин в мире, а Святая Русь – первое государство. Некогда называли мы всех иных европейцев неверными, теперь называем братьями; спрашиваю: кому бы легче было покорить Россию – неверным или братьям? То есть кому бы она, по вероятности, долженствовала противиться?» [9]. Кто скажет, что сегодня эта мысль не актуальна? Как выдающийся мастер слова, он сумел высказаться по разным злободневным темам так, что его слова вошли в вечность. Быть русским патриотом означает одновременно быть космополитом – гражданином огромного мира под названием Россия.

Две жизни [10]

Карамзин родился, вырос и прославился в эпоху Екатерины II Великой, благополучно перенес странности пятилетнего правления Павла I, стал «особой приближенной к императору» Александру I Благословенному, а перед смертью был обласкан Николаем I. Его главный труд «История государства Российского» был создан, увидел свет и взбаламутил общественное мнение в первой четверти XIX в. Как историк России, он не был ни первым, ни последним. До него были написаны обширные труды по родной истории, к примеру, В.Н. Татищевым (1686 – 1750 гг.) и М.М. Щербатовым (1733 – 1790 гг.), а после – фундаментально-классические академические курсы по русской истории С.М. Соловьевым (1820 – 1879 гг.) и В.О. Ключевским (1841 – 1911 гг.). Но произведение Карамзина побило все рекорды читательских симпатий последнего века Российской империи [11] и существенно повысило в других странах репутацию русской литературы, тогда еще мало известной за рубежом [12].

По оценке его либерального коллеги по историческому ремеслу В.О. Ключевского, Карамзин смотрел на историю не с позиций исторической закономер-

ности, а с позиций нравственно-психологической эстетики. «Цель труда Карамзина морально-эстетическая: сделать из русской истории изящное назидание в образах и лицах». «Он не объяснил и не обобщил, а живописал, морализировал и любовался, хотел сделать из истории России не похвальное слово русскому народу, как Ломоносов, а героическую эпопею русской доблести и славы. Конечно, он много помог русским людям лучше понимать свое прошлое, но еще больше заставил их любить его» [13]. Эта оценка-позиция именитого московского профессора стала почти обязательной, а в советские годы даже как бы защитила Карамзина от уничижительного забвения. Но скорее всего, дело не в том, что Карамзин был эстетом и моралистом, а не метафизиком или логиком, а в том, что он мастерски владел словом, чему тогда много уделялось внимания, и не просто хорошо писал, а писал иначе других и намного лучше других.

В свои молодые годы успешный переводчик и популярный литератор Карамзин был не только тайным (как масон), но и явным космополитом. Его 25-летний «русский путешественник» пишет в «Московский журнал»: «Все народное ничто перед человеческим. Главное дело быть людьми, а не славянами. Что хорошо для людей, то не может быть дурно для русских; и что англичане или немцы изобрели для пользы, выгоды человечества, то мое, ибо я человек!» [14].

Когда 8-летний Карамзин появился в Симбирском пансионе Фовеля для продолжения своего образования, там сначала не поверили, что он из поволжской деревни, настолько хорошо мальчик владел немецким и французским языками. Об умонастроениях в дворянском обществе того времени, порождавшем столь необыкновенные дарования, много и хорошо писал впоследствии Ключевский. Уже в 1775 г., т.е. через год, Карамзин перебрался в Московский университетский пансион Шадена, где много занимался английским языком и учился, фактически, по академической программе, но должен был уйти из него в 1781 г. (ему исполнилось 15 лет) в лейб-гвардии Преображенский полк в Петербурге (в него он был записан при рождении), а в 1784 г., после смерти отца, вышел в отставку. Его первой публикацией был перевод с немецкого идиллии Соломона Геснера «Деревянная нога» (1783 г.). С 1785 г. в московском журнале

«Детское чтение для сердца и разума», издававшимся Новиковым, начинается его регулярная литературная и публикаторская работа.

Важно отметить, что Карамзин делал первые шаги на писательском поприще под покровительством Н.И. Новикова (1744 – 1818 гг.), который, несмотря на то, что находился среди гвардейцев, возводивших Екатерину на трон, был ею же в 1792 г. отправлен в тюрьму, из которой вышел только после смерти императрицы. Поговаривали, что если бы Карамзин не отправился в 1789 г. в заграничную поездку, то угодил бы за решетку раньше своего покровителя и коллеги по масонскому сообществу. По официальной версии Новиков был из Москвы отправлен в Шлиссельбургскую крепость за издание «зловредных» книг после разрыва дипломатических отношений с мятежной Францией [15]. Хотя в год смерти Екатерины Великой Карамзин был уже знаменитым русским писателем – автором «Писем русского путешественника» и «Бедной Лизы», – при Павле I даже ему грозило «умереть авторски», но все же удалось опубликовать отдельными выпусками свои переработанные «Письма» (в 1799 – 1801 гг. таких выпусков было шесть).

Новикова освободили из заключения в 1796 г. Тогда после воцарения Павла I прекратили преследовать масонов. Последние годы жизни, будучи когда-то вполне обеспеченным человеком, Новиков провел в деревне и терпел нужду. В 1818 г., когда стало можно, Карамзин обратился к Александру I с просьбой о помощи его осиротевшему потомству. Масоны были демонстративно таинственны и закрыты. Их считали космополитами и гуманистами, потому что они хотели заменить национальные государства свободой, равенством, братством всех людей, а в традиционных религиях – поднять человека до уровня бога [16]. Если верить Карамзину, то Новиков «вошел в связь по масонству с берлинскими теософами» около 1785 г. и «сделался в Москве начальником, так называемых мартинистов, которые были (или суть) не что иное, как христианские мистики: толковали природу и человека, искали таинственного смысла в Ветхом и Новом завете, хвалились древними преданиями, унижали школьную мудрость и проч., но требовали истинных христианских добродетелей от учеников своих, не вмешивались в политику и ставили в закон верность государю.

Их общество, под именем масонства, распространилось не только в двух столицах, но и в губерниях; открывались ложи; выходили книги масонские, мистические, наполненные загадками» [17].

Не только в России XVIII в. был французским, но в нашей стране Франция считалась подлинным отечеством сердца и воображения. Ключевский иронизировал: просвещаясь, русский человек вырастал в убеждении, что он родился не европейцем, но обязан стать им. И, выполняя эту обязанность, «он старался стать своим между чужими и только становился чужим между своими. В Европе видели в нем переодетого по-европейски татарина, а в глазах своих он казался родившимся в России французом». Когда в следующем веке русским пришлось пройти по европейским полям с оружием в руках, они «с прискорбием узнали, что Россия – единственная страна, в которой образованнейший и руководящий класс пренебрегает родным языком и всем, что касается родины. С этой минуты они круто и прямо повернулись лицом к русской действительности, к которой отцы старались поставить их спиной, как стояли сами». Некоторые из них «смотрели на окружающее сквозь призму патриотической скорби, сменившей космополитическое равнодушие отцов, а в этой призме явления отражались под значительным углом преломления», другие же «пошли стороной, осторожно вглядываясь вдаль и озираясь вокруг» [18]. Как чуткий мыслитель, Карамзин не мог не отозваться на такие настроения переменной собственных. «Оптимизм, космополитизм, европеизм, абсолютизм, республиканизм – оставлены. Наблюдения и принесенные ими разочарования превратили его из либералиста в консерватора-патриота». Теперь в спорах о лучшем образе правления для России он стоял на одном положении – «Россия прежде всего должна быть великою, сильною и грозною в Европе, и только самодержавие может сделать ее таковою» [19].

После первого письма русского путешественника прошло всего 10 лет, и на страницах «Вестника Европы» в яркой статье о патриотизме Карамзин как бы подводит черту под своим былым космополитическим настроением, составлявшем, так сказать, смысл его «первой жизни». «Патриотизм есть любовь ко благу и славе отечества и желание способствовать им во всех отношениях», –

заявляет он [20]. Чуть ли не боготворивший Ж.-Ж. Руссо и явный англоман, знаток литературы, считай, всех европейских народов, а также античной культуры [21], автор знаменитой «Бедной Лизы» был ошеломлен, конечно же, не столько французской революцией, которую наблюдал воочию, или последовавшей за ней наполеоновской эпопеей насаждения прогрессивных порядков в других странах (и в России тоже) силой оружия, сколько тем, что все это вполне уживалось с идеалами вселенского совершенства, разделяемыми в тайной среде посвященных [22].

Многие все равно удивились тому, что 31 октября 1803 г. Указом Александра I Карамзина назначают историографом империи, но он действительно все последние отведенные судьбой 23 года своего литературно-исследовательского труда (как бы «вторую жизнь») целиком посвятил «Истории государства Российского» [23]. Жизнь продолжалась, но внешне она теперь не отмечалась никакими событиями, кроме публикации «Истории». Кто-то из русских остряков заметил – Карамзин теперь отмечает каждый новый год рождением ребенка и тома русской истории.

Нетрудно заметить – почти все серьезные историки становятся патриотами. Карамзин не то, чтобы не миновал этой участи, он из патриотизма ушел с публичного поприща, чтобы заниматься историей. Хотя, может быть, его не подвело и авторское чутье на читательские запросы. Уже в 1811 г. в конфиденциальном порядке он с полным знанием дела написал о космополитизме так: «Мы стали гражданами мира, но перестали быть, в некоторых случаях, гражданами России. Виною Петр» [24]. Приведенной сентенции предшествуют оригинальные рассуждения о патриотизме. Историк считает, что нравственное могущество государств составляет народный дух, т.е. не что иное, как уважение к своему народному достоинству. Заимствовать иностранные навыки – значит унижать себя в собственном сердце. «Любовь к Отечеству питается сими народными особенностями, безгрешными в глазах космополита, благотворными в глазах политика глубокомысленного» [25].

По его «Истории», опубликованной в 12 томах, но вместившей ход событий в стране лишь до 1611 – 1612 гг., выходило, что Европе нечем кичиться пе-

ред ней, а России нечего пресмыкаться перед Европой. Пройдет целый век, и еще один русский патриот (немец по матери, один из лучших на свете знатоков Гегеля и яростный изобличитель интернационализма) И.А. Ильин (1883 – 1954 гг.) скажет в швейцарском изгнании: «Нет единой общеобязательной «западной культуры», перед которой все остальное – «темнота» или «варварство». Запад нам не указ и не тюрьма. Его культура не есть идеал совершенства. Мы западу не ученики и не учителя. Мы ученики Бога и учителя себе самим. Мы призваны творить свое и по-своему: русское по-русски» [26].

Моральная философия

Пушкин, который лишь на 11 лет пережил своего «освященного славой» старшего товарища, замечал, что «у нас никто не в состоянии исследовать огромное создание Карамзина», имея в виду «Историю государства Российского», т.е., по его оценке, «труд бессмертный», но, конечно же, не единственно достойный внимания во всем, что было создано «великим соотечественником». Карамзин был не только «первым нашим историком и последним летописцем» [27], но и самобытным мыслителем, всю глубину парадоксов которого не сразу и не всегда мог оценить поэт.

Гораздо позже князь П.А. Вяземский (1792 – 1878 гг.), сводный брат жены Карамзина и его воспитанник, высказался на этот счет гораздо точнее: «Некоторые обвиняют «Историю» Карамзина в том, что она не философическая; нужно бы наперед ясно и явственно определить, что должно признавать философию истории. Если под этим выражением должно подразумевать систему и обязанность с заданной точки зрения смотреть на события, то его творение в самом деле не философическое. Но между тем должно приписать это не тому, что Карамзин не знал подобного требования новейших критиков, но тому, что, в сознании ясного и самобытного ума, он был выше этих требований. Если же принять философию в более обширном и общечеловеческом смысле, то есть в смысле бесстрастной и нелицеприятной мудрости, любви к истине и человечеству, возвышенной покорности пред промыслом, то история его глубоко проникнута и одушевлена выражением этой философии. Одна есть философия

частного ума и определенной эпохи, другая – выражение души бессмертной, опытности и мудрости веков» [28].

Если говорить о собственно русской философии, то историю ее следует начинать именно с Карамзина. В статье «О любви к отечеству и народной гордости» (1802 г.) он красноречиво выразил стремление «рассуждать» (т.е. философствовать) о человеческой жизни, обращаясь к физическим, моральным и политическим явлениям отечественной действительности. Карамзин понял, что лучше всего это получится, если он обратится к русской истории. «Самая лучшая философия есть та, которая основывает должности человека на его счастии. Она скажет нам, что мы должны любить пользу отечества, ибо с нею неразрывна наша собственная; что его просвещение окружает нас самих многими удовольствиями в жизни; что его тишина и добродетели служат щитом семейственных наслаждений; что слава его есть наша слава; и если оскорбительно человеку называться сыном презренного отца, то не менее оскорбительно и гражданину называться сыном презренного отечества. Таким образом, любовь к собственному благу производит в нас любовь к отечеству, а личное самолюбие – гордость народную, которая служит опорой патриотизма» [29].

В другой статье тех же времен суть своих новых взглядов Карамзин выражает почти программно: Французская революция «объяснила идеи: мы увидели, что гражданский порядок священ даже в самых местных или случайных недостатках своих; что власть его есть для народов не тиранство, а защита от тиранства; что, разбивая сию благодетельную эгиду, народ делается жертвою ужасных бедствий, которые несравненно злее всех обыкновенных злоупотреблений власти; что самое турецкое правление лучше анархии, которая всегда бывает следствием государственных потрясений; что все смелые теории ума, который из кабинета хочет предписывать новые законы нравственному и политическому миру, должны остаться в книгах вместе с другими, более или менее любопытными произведениями остроумия; что учреждения древности имеют магическую силу, которая не может быть заменена никакою силою ума; что одно время и благая воля законных правительств должны исправить несовершенства гражданских обществ; и что с сею доверенностью к действию времени и к

мудрости властей должны мы, частные люди, жить спокойно, повиноваться охотно и делать все возможное добро вокруг себя» [30].

В этом же 1802 г. Карамзин опубликовал «Пантеон российских авторов», основным источником для которого послужил «Опыт исторического словаря о российских писателях» (1772 г.) Новикова. В этом труде тоже воплотилось то мировоззрение, с которым он приступил к работе над историей России. Взгляд Карамзина вполне определен: «Кто самого себя не уважает, того, без сомнения, и другие уважать не будут. Мы никогда не будем умны чужим умом и славны чужою славою: французские, английские авторы могут обойтись без нашей похвалы; но русским нужно по крайней мере внимание русских. Есть всему предел и мера: как человек, так и народ начинает всегда подражанием; но должен со временем быть сам собою, чтобы сказать: «Я существую морально!» Хорошо и должно учиться; но горе и человеку и народу, который будет всегдашним учеником!» [31].

В «Пантеоне» Карамзина 25 имен – от легендарного Бояна (Баяна) до великого М.В. Ломоносова (1711 – 1765 гг.). Конечно же, названы здесь не учителя и вдохновители Карамзина, учился он у других – французов, немцев, англичан. «Пантеон» – реализация его стремления внести свой вклад в просвещение России, как он его понимал: «Меня не будет – но память моя не совсем охладает в мире», «читая некоторые мысли, некоторые чувства мои» скажут – «он имел душу, имел сердце» [32]. Тексты писались для портретов, подобранных для опубликования П.П. Бекетовым (1761 – 1836 гг.). Эти тексты чрезвычайно интересны стремлением показать вклад в отечественную словесность как легендарных поэтов (Баян, упоминаемый в «Слове о полку Игореве»), церковных (Никон, Гегеон, Симеон Полоцкий и др.) и государственных (царица Софья Алексеевна, Феофан Прокопович, А.Я. Хилков и др.) деятелей, так и ученых (М.В. Ломоносов, В.К. Тредиаковский и др.) и собственно литераторов (А.Д. Кантемир, И. Барков, А.П. Сумароков и др.) [33].

В начале XIX в. Карамзин захотел того же, к чему пришел в его середине другой наш патриот-космополит А.И. Герцен (1812 – 1870 гг.) – больше не «ставить свою мысль под покровительство европейской нянюшки» [34]. Отме-

тив в своей истории русской литературы мудрость автора «Истории государства Российского», которому удалось «дать ясное и правдивое изложение предмета» и тем самым содействовать «обращению умов к изучению отечества» [35], он не просто проявлял беспристрастие по отношению к политическому антиподу. Вдумчивым читателям было видно, что творчество патриота-монархиста оказало на знаменитого русского бунтаря свое влияние. В 1853 г. для русского издания «С того берега» Герцен написал введение, в котором говорится: «...Страшная судьба русских – видеть дальше соседей, видеть мрачнее и смело высказывать свое мнение...». И привел на две страницы выписки из «Мелодор к Филалету», заключив: «Эти выстраданные строки, огненные и полные слез, были писаны в конце девяностых годов Н.М. Карамзиным» [36].

Карамзин полагал, что моральная философия, точно так же, как науки физические (натуральная философия, которой он не занимался), не должна стоять на месте, но выдвигать новые соображения ко благу людей. «Мы несравненно богаче древних идеями и знанием человеческого сердца; однако же не истощили нравственных наблюдений и не всеми известными воспользовались для утверждения своих понятий о человеке и способах счастья, которое должно быть главною наукою человечества и которого не могут дать сердцу самые мудрейшие правительства: ибо оно есть дело судьбы, ума и характера» [37]. Постулат о нацеленности моральной философии на человеческое счастье, что и отличает ее от натуральной философии, нацеленной на истину – это общее место английской философии, перекочевавшее за Атлантику и укоренившееся в США. Сами англичане извлекли его из греко-римской античности, где немало и других постулатов. Но та русская моральная философия, которую мы находим у Карамзина, есть философия человеческой жизни, которая может стать счастливой без нагруженности политико-правовым реформаторством. Он постоянно и много рассуждал о цикличности возрастов жизни (детство, юность, зрелость, старость) и несводимости таких сфер человеческой повседневности как семья, учеба, досуг к сфере труда или хозяйствования.

О том, что он не ошибся в основаниях для своей философии, автор 8-томной «Истории государства Российского» сказал членам императорской Рос-

сийской Академии так: «Петр Великий, могущею рукою своею преобразив отечество, сделал нас подобными другим европейцам. Связь между умами древних и новейших россиян прервалась навеки. Мы не хотим подражать иноземцам, но пишем, как они пишут: ибо живем, как они живут; читаем, что они читают; имеем те же образцы ума и вкуса; участвуем в повсеместном, взаимном сближении народов, которое есть следствие самого их просвещения. Красоты особенные, составляющие характер словесности народной, уступают красотам общим; первые изменяются, вторые вечны. Хорошо писать для россиян – еще лучше писать для всех людей. Если нам оскорбительно идти позади других, то можем идти рядом с другими, к цели всемирной для человечества, путем своего века, не Мономахова и даже не Гомерова: ибо потомство не будет искать в наших творениях ни красот «Слова о полку Игореве», ни красот «Одиссеи», но только свойственных нынешнему образованию человеческих способностей. Там нет бездушного подражания, где говорит ум или сердце, хотя и общим языком времени; там есть особенность личная, или характер, всегда новый, подобно как всякое творение физической природы входит в класс, в статью, в семейство ему подобных, но имеет свое частное знамение. С другой стороны, Великий Петр, изменив многое, не изменил всего коренного русского, для того ли, что не хотел, или для того, что не мог; ибо и власть самодержцев имеет пределы. Сходствуя с другими европейскими народами, мы и разнствуем с ними в некоторых особенностях, обычаях, навыках, так, что хотя и не можно иногда отличить россиянина от британца, но всегда отличим россиян от британцев: во множестве открывается народное» [38].

Специально свою философию Карамзина изложил в произведениях трех жанров – двух писем, одного диалога и одного эссе, которое больше похоже на резюме [39]. Ни для самого автора, ни для его читателей в этих трудах нет ничего нового, кроме настроения. Но ведь и само это настроение никогда не привлекло бы внимания, если бы не принадлежало знаменитому человеку. Скорее всего, дело не в сентиментах и не в просвещении, а в том, что поэт (прозаик, драматург) делает людей счастливыми самими плодами своего дара, а философ только поучает редких читателей, как можно стать счастливым. Карамзин-

Филалет говорит: «Вот мое заключение, вся моя система в коротких словах: «Возможное земное счастье состоит в действии врожденных склонностей, покорных рассудку, – в нежном вкусе, обращенном на природу, – в хорошем употреблении физических и душевных сил. Беспреданное наслаждение так же невозможно, как беспреданное движение; машину надобно заводить для хода, а работа заводит душу для чувства новых удовольствий. Быть счастливым есть быть верным исполнителем естественных мудрых законов; а как они основаны на общем добре и противны злу, то быть счастливым есть... быть добрым» [40]. Стоит ли удивляться, что Герцен (сам далеко не ординарный литератор) цитировал не это заключение разговора, а письмо Карамзина-Мелодора?

Теперь мы знаем философию Карамзина не только по тем произведениям, которые он сам опубликовал, но и по его личным письмам, а также по пересказам его суждений. Приведем здесь лишь некоторое. «Мы все как муха на возу важничаем и в своей невинности считаем себя виновниками великих происшествий! – Велик тот, кто чувствует свое ничтожество – перед богом!» [41]. «Бог – великий музыкант, вселенная – превосходный клавесин, мы лишь смиренные клавиши. Ангелы коротают вечность, восхищаясь этим божественным концертом, который именуется случай, неизбежность, слепая судьба» [42]. «Ось мира будет вертеться и без нас. Основание гражданских обществ неизменно: можете низ поставить наверху, но будет всегда низ и верх, воля и неволя, богатство и бедность, удовольствие и страдание». «Одно утешает меня – то, что с падением народов не упадет весь род человеческий: одни уступают свое место другим, – и если запустеет Европа, то в середине Америки или в Канаде процветут новые политические общества, процветут науки, искусства и художества» [43].

«Чтобы чувствовать всю сладость жизни, надо любить и смерть, как сладкое успокоение в объятиях отца». «Жизнь есть не писать историю, не писать трагедии или комедии, а как можно лучше мыслить, чувствовать и действовать, любить добро, возвышаться душою к его источнику; все другое есть шелуха: не исключая и моих восьми или девяти томов. Чем далее мы живем, тем более объясняется для нас цель жизни и совершенство ее. Страсти должны не счастливить, а разрабатывать душу. Мало разницы между мелочными и так

называемыми важными занятиями: одно внутреннее побуждение и чувство важно. Делайте, что и как можете, только любите добро, а что есть добро – спрашивайте у совести. Быть статс-секретарем, министром или автором, ученым – все одно» [44].

Русскую философию жизни создавали в XIX в. разные по профессиональной принадлежности люди, и вклад в нее каждого из них тоже был разным. Наверное, нужно признать, что Карамзин не стал большим философом, но не стоит все же и преуменьшать его роли начинателя. Он хорошо понимал, что «мудрование» – это приближение к печальному безмолвию. «Трудно говорить о неизглаголенном, а между тем хочется говорить, слушать. Являются светлые мысли, и вдруг, как призраки, исчезают; каплет мед в уста, и вдруг делается горько. Есть... но что и как? Добрый Сократ! И я знаю, что ничего не знаю; знаю даже, что и ничего не узнаю в мире явлений»[45]. Остается лишь возможность жить в мире с самим собой «без страха и надежды» [46].

Наука законоведения

Еще не написавший «Истории государства Российского», Карамзин делится в «Вестнике Европы» своими надеждами и желаниями, связанными с началом правления Александра I: «Я не удивляюсь (как некоторые), что законы Ярославовы ценили деньгами убийство и вооружали родственников убитого кинжалом мести; не удивляюсь, что «Судебник» царя Иоанна велит решить сомнительные дела поединком; не удивляюсь, что в «Уложении» царя Алексея Михайловича нет философических сентенций и что законодатель не предвидел случаев нашего времени: ибо знаю, что все европейские народы в разные эпохи имели такие же несовершенные законы, как и мы. «Правда» Ярославова есть кодекс всех северных народов, разрушителей Римской империи и завоевателей Европы. «Судебник» Иоаннов ознаменован печатью средних веков, когда дух рыцарства и живая вера к праведным действиям неба ввели в законное обыкновение поединок. Авторы «Уложения» знали уже, как видно, Иустинианов кодекс, но имели у себя в виду единственно тогдашнее состояние России. Указы отца отечества, императрицы Анны, Елисаветы, особливо Екатерины Великой

решат все важнейшие вопросы о людях и вещах в порядке гражданском: нужна только философическая метода для расположения предметов; но совершение сего дела будет славно для монарха и государства. Метода и порядок заключают в себе какую-то особенную силу для разума, и судья, обнимая одним взором систему законов, удобнее впечатлевают их в душу свою. Тогда мы не позавидуем Фридрихову (вновь исправленному) кодексу; не позавидуем умному плану французского и пожалеем об англичанах, которых судилища беспрестанно запутываются в лабиринте несогласных установлений (writs), служащих им правилом. Великая Екатерина даровала нам систему политических уставов, определяющих права в отношениях состояний к государству. Александр дарует нам систему гражданских законов, определяющих взаимные отношения граждан между собою. Тогда законоведение будет наукою всех россиян и войдет в систему общего воспитания» [47].

Как видно, у него уже есть вполне определенные представления о праве и законе как в историческом, так и в сравнительном ракурсах, и сложились они еще в его «первой жизни». Вполне понятно, что занимаясь в течение всех оставшихся ему лет «второй жизни» историей государства, он не мог не заниматься историей права, а также разнообразными теоретико-правовыми вопросами, неизбежно при этом возникающими. Поэтому из его главного труда «История государства Российского» можно вынести гораздо больше того, что интересно лишь для современной науки истории государства и права.

Карамзин, как деист и креационист [48], разделял представления об отличии права от писаного закона, а публичного права – от частного. По этим представлениям – как и все сущее, включая самого человека, право сотворено богом. Человек сотворен богом по своему «образу и подобию», но своевольно соответствовать им и даже самостоятельно познать их не может и прибегает для этого к посредничеству государства и церкви. Секрет в том, что право вложено богом в человеческую душу в виде совести, которая не подвластна внешним авторитетам. Чем держится власть, законы, государство? Карамзин указывает на точку опоры – это страх, прежде всего «страх божий», т.е. совесть. Страх телесный играет большую роль в сохранении порядка (этому служит государство)

– люди избегают наказаний, не хотят лишиться жизни. Но муки совести страшнее физической боли. Если от последней можно как-то избавиться или питать надежды на избавление, то от совести не уйти никому. Фактически совесть – это неусыпный наблюдатель, сидящий где-то в тебе и глядящий на тебя же даже тогда, когда никого вокруг нет (этому учит церковь).

Карамзин полагал, что «история всех народов, выходящих из дикого состояния», одинакова. Начало политико-правовых устройств он усматривает в семье, состоящей из мужа, жены, детей – братьев и сестер, обычно не отличая ее от племени. При этом в семье (племени) по древнему обычаю господствуют или хозяйничают мужчины – «отец над детьми, муж над женою, брат над сестрами». «Каждое семейство было маленькою, независимою республикою; но общие древние обычаи служили между ними некоторою гражданскою связью. В случаях важных единоплеменные сходились вместе советоваться о благе народном, уважая приговор старцев, сих живых книг опытности и благоразумия для народов диких; вместе также, предпринимая воинские походы, избирали вождей, хотя, любя своевольство и боясь всякого принуждения, весьма ограничивали власть их и часто не повиновались им в самих битвах. Совершив общее дело и возвратясь домой, всякий опять считал себя большим и главою в своей хижине. В течение времен сия дикая простота нравов должна была измениться».

«Народное правление славян через несколько веков обратилось в аристократическое. Вожди, избираемые общею доверенностью, отличные искусством и мужеством, были первыми властелинами в своем отечестве. Дела славы требовали благодарности от народа; к тому же, будучи ослеплен счастьем героев, он искал в них и разума отменного. Наконец обыкновение сделалось для одних правом начальствовать, а для иных обязанностию повиноваться». «Итак, первая власть, которая родилась в отечестве наших диких, независимых предков, была воинская. Сражения требуют одного намерения и согласного действия частных сил: для того избрали полководцев. В теснейших связях общежития славяне узнали необходимость другой власти, которая примиряла бы распри гражданского корыстолюбия: для того назначили судей, но первые из них были знаменнейшие герои. Одни люди пользовались общею доверенностию в делах вой-

ны и мира. Только мудрая, долговременная опытность научает людей благодетельному разделению властей воинских и гражданских» [49].

Приведенные соображения носят теоретико-юридический характер и в истории политико-правовой мысли давным-давно связаны с европейской юриспруденцией, которая, хотя и апеллирует постоянно к греко-римской античности, вообще-то сама не старше XV в., если не XVI в. Только к концу XIX в. благодаря общему развитию социально-гуманитарного знания, в том числе «исторической школе права», теоретико-юридические знания стали разнообразнее, точнее и достовернее. Но если теоретико-юридические представления Карамзина вполне заурядны, то для истории государства и права России его анализ юридических памятников имеет значение первоисточника. Смерть прервала работу Карамзина над «Историей», в которой он от глубокой древности дошел до «междоцарствия» 1611 – 1612 гг. Начало российского государства Карамзин связывал с приглашением местными племенами в 862 г. княжить в исконно славянских землях варягов-русов, старший из которых Рюрик в 864 г. основал монархию Российскую [50], т.е. наше государство появляется в результате договора, а не завоевания.

По словам Карамзина, поскольку в древнейшие времена «действовать значило воевать», а также потому, что не было еще «ни уставов общих и твердых, ни порядка в гражданских степенях и люди, упорные в своей независимости, слушались единственно того, кто держал меч над их головою», постольку «везде меч сильных или хитрость честолюбивых вводили самовластье (ибо народы хотели законов, но боялись неволи)». Вместе с тем, тогда, в древние времена княжеского самовластья, «народ славянский» еще «сохранил некоторые обыкновения вольности и в делах важных или в опасностях государственных сходился на общий совет». Он писал в своей «Истории» о двух наших древних республиках – Новгородской и Псковской, но утверждал: «Слова новгородцев и союзных с ними народов, переданные нам летописцем: «хотим князя, да владеет и правит нами по закону», были основанием первого устава государственного в России, то есть монархического». Ссылаясь на древних летописцев,

Карамзин заключал, что «гражданские общества не могут образоваться без уставов и договоров, основанных на справедливости», а также без «посредников между людьми и законом» суть «законоведов» (юристов), т.е. судей [51].

Первым «драгоценным и древнейшим» юридическим памятником он называет «договор письменный», который заключили русские с греками в 911 г., приводит его текст и заключает: «Сей договор представляет нам россиян уже не дикими варварами, но людьми, которые знают святость чести и народных торжественных условий; имеют свои законы, утверждающие безопасность личную, собственность, право наследия, силу завещаний; имеют торговлю внутреннюю и внешнюю» [52]. В конце первого тома «Истории», называя варягов «законодателями наших предков», он пишет: «Во времена независимости российских славян гражданское правосудие имело основанием совесть и древние обычаи каждого племени в особенности; но варяги принесли с собою общие гражданские законы в Россию, известные нам по договорам князей с греками и во всем согласные с древними законами скандинавскими» [53].

Карамзин нашел древний список законов времен правления Ярослава Мудрого (1019 – 1054 гг.). «Сему князю приписывают древнейшее собрание наших гражданских уставов, известное под именем Русской Правды. Еще в Олегово время [879 – 912 гг.] россияне имели законы; но Ярослав, может быть, отменил некоторые, исправил другие и первый издал законы письменные на языке славянском. Сей остаток древности, подобный двенадцати доскам Рима, есть верное зеркало тогдашнего гражданского состояния России и драгоценен для истории» [54]. Этому Карамзин посвятил целую главу – «Правда Русская, или законы Ярославовы», завершая которую, отметил, что приведенные законы «не полагают никакого различия между россиянами варяжского племени и славянами: сим обстоятельством можно утвердить вероятность Несторова сказания, что князья варяжские не завоевали нашего отечества, но были избраны славянами управлять государством» [55].

Со времени Ярослава Великого (т.е. с XI в.) до XV в. ни в летописях, ни в архивах Карамзин не нашел «ничего относительного к древнему российскому

законодательству», кроме «Судной грамоты 1397 г.». Этот акт, касающийся суда гражданского, был адресован двинским жителям, признавшим себя «подданными государя Московского» и уже не похож на «Русскую правду» [56]. Дело в том, что «Россия со времен Ярослава до самого Батыя орошалась кровью и слезами народа, а в 1224 г. услышала о татарах и на два века попала под их владычество – никто не дерзал противиться Хану» [57]. Шестой том своей «Истории» Карамзин начинает словами о 1462 – 1465 гг.: «Отселе история наша приемлет достоинство истинно государственной, описывая уже не бессмысленные драки княжеские, но деяния царства, приобретающего независимость и величие» [58].

В завершение пятого тома «Истории» Карамзин сделал такое обобщение: «Вообще с XI века мы не подвинулись вперед в гражданском законодательстве; но, кажется, отступили назад к первобытному невежеству народов в сей важной части государственного благоустройства: чему виною были замешательства и непостоянство в правлении внутреннем. Князья, не уверенные в твердости своих престолов, судя народ по необходимости и для собственного прибытка, старались уменьшить для себя затруднения: совесть, присяга, здравый ум естественный казались самым простейшим способом решить тяжбы, согласно с древними обыкновениями и без всяких письменных, общих правил. В таком состоянии находилось правосудие и в других землях европейских около десятого века; но в пятнадцатом, имея училища законоведения и римское право, Европа в сем отношении и уже далеко нас опередила» [59].

Карамзин, давая вообще высокую оценку деятельности Ивана III, специально отмечал его законодательство. О «Судебнике 1497 г.» он пишет так: в 1491 г. царь велел дьяку Владимиру Гусеву «собрать все наши судные грамоты, рассмотрел, исправил и выдал собственное Уложение, писанное весьма ясно, основательно» [60]. Здесь Карамзин много пишет о самодержавии как подлинной конституции России, к чему мы вернемся чуть ниже. С именем Ивана IV, который желал «по его же собственному слову, быть царем правды», он связал «Судебник» (1550 г.), который назвал «вторая Русская Правда» [61]. Подробная характеристика его содержания была связана Карамзиным с рассмотрением пе-

ремен в государственном устройстве, в частности с появлением «приказов» и «дьяков-грамотеев». «Стараясь обуздать злодеев для спокойствия честных граждан, Иоанн [Иван IV] лучше хотел быть жестоким, нежели слабым, в противность новейшей мысли российского уголовного законодательства, что лучше десять виновных оставить без наказания, нежели казнить одного безвинного». «Вопреки сказанию иноземцев, что в России не было тогда никаких гражданских законов, кроме слепого произвола царей, сии законы, изданные первым самодержцем московским [Иван III] (что достойно примечания), дополненные его сыном [Василий III], исправленные, усовершенствованные внуком [Иван IV], служили неизменным правилом во всех тяжбах» [62].

Устав самовластья

К мысли о Русском государственном уставе, т.е. документе, в котором установлен порядок правления, Карамзин обращался неоднократно. Он был убежденным монархистом и знал: «Спокойствие государства, мудрое законодательство и правосудие составляют ныне славу царей» [63]. При этом его монархизм был не умозрительным (политико-теоретическим), а именно историческим. Карамзин полагал, что возможны два «государственных устава, один другому противных: самовластия и вольности». «Самовластие государя утверждается только могуществом государства, и в малых областях редко находим монархов неограниченных» [64]. В древний период истории России на ее просторах были не только княжества, но и республики – Новгородская и Псковская – обе покорились Московскому князю в новое время [65].

Активное обсуждение конституции для России, которое особенно поощрял Александр I, породило в аристократических кругах нелегальные проекты и, наконец, попытку их легализации в декабре 1825 г. Карамзин всячески пытался убедить императора в том, что нужно не подражать иностранцам в сочинении хорошего текста, а найти «устав государственный» в древностях собственного законодательства. Еще в 1811 г., т.е. до публикации приведенного нами выше указания на «слова новгородцев и союзных с ними народов», историк напоминал монарху, что «смутное время» для государства Российского закончилось в

1613 г. избранием Московским «собором» на царствие его предка – М.Ф. Романа. Так был возвращен стране законный монархический порядок. «Князья московские учредили самодержавие – отечество даровало оное Романовым». И здесь Карамзин говорит о грамоте, которая гласила «Бог и Государь», называя ее «священнойнейшей из всех государственных хартий» [66].

Карамзин отмечал, что в России XV – XVI вв. «ничто не удивляло так иноземцев, как самовластие государя российского и легкость употребляемых им средств для управления землею. Два государя, Иоанн и Василий, умели навеки решить судьбу нашего правления и сделать самодержавие как бы необходимою принадлежностью России, единственным уставом государственным, единственною основою целости ее, силы, благоденствия. Не только законодательная, но и судебная власть, как в самую глубокую древность, принадлежала единственно государю» [67]. Умиравший Иван IV созвал бояр и велел писать завещание. «Казалось, что он, готовясь оставить трон и свет, хотел примириться с совестью, с человечеством, с Богом... Иоанн лежал уже мертвый, но еще страшный для предстоящих царедворцев, которые долго не верили глазам своим и не объявляли о его смерти. Когда же решительное слово: «не стало государя!» раздалось в Кремле, народ завопил громогласно... Между иными тяжкими опытами Судьбы, сверх бедствий удельной системы, сверх ига монголов, Россия должна была испытать и грозу самодержца-мучителя: устояла с любовью к самодержавию, ибо верила, что Бог посылает и язву и землетрясение и тиранов» [68]. «Мы в течение девяти веков имели только двух тиранов» – Ивана IV и Павла I – напоминал он Александру I. «Россия основалась победами и единоначалием, гибла от разновластия, а спасалась мудрым самодержавием» [69].

У Московских князей была великая цель – свержение ига, свобода отечества. Поэтому они «умножив свои доходы приобретением новых областей и новыми торговыми сборами, находили ревностных друзей в Орде, ибо могли удовлетворять алчному корыстолюбию ее вельмож и, называясь смиренным именем слуг ханских, сделались могущественными государями» [70]. Именно в это время внутри страны самодержавие укоренилось. «Никто, кроме государя, не мог ни судить, ни жаловать: всякая власть была изливанием монаршей. Нако-

нец, царь сделался для всех россиян земным Богом». С тех пор для нас «священная особа монарха есть образ отечества» [71], а «особа венценосца неприкосновенна» [72].

Карамзин писал о двухвековом рабстве россиян при татаро-монголах: «История не терпит оптимизма и не должна в происшествиях искать доказательств, что все делается к лучшему; ибо сие мудрование не свойственно обыкновенному здравому смыслу человеческому, для коего она пишется. Нашествие Батыево, куча пепла и трупов, неволя, рабство столь долговременное составляют, конечно, одно из величайших бедствий, известных нам по летописям государств; однако же и благотворные следствия оногo несомнительны». Он рассуждал о том, что Москва обязана своим величием ханам, потому что ее князья повелевали именем царя верховного (хана), а россияне, называя татар поганями и сохранив христианскую веру, вышли из-под ига большими европейцами, чем были до него [73].

Самовластье русских царей – «неограниченная власть монархов казалась иноземцам тираниею: они в легкомысленном суждении своем забывали, что тирания есть только злоупотребление самодержавия, являясь и в республиках, когда сильные граждане или сановники утесняют общество. Самодержавие не есть отсутствие законов: ибо где обязанность, там и закон: никто же и никогда не сомневался в обязанности монархов блюсти счастье народное» [74].

Если согласиться с А. Камю, что каждый философ ищет свое слово, то Карамзин нашел два: «Бог и Государь». По юридическим понятиям, которые как он сам показал, возникают в недрах религиозных, есть свидетели и лжесвидетели. Но ведь любое свидетельство людское не может не содержать лжи. Когда в суде приводят к присяге, тогда ставят человека перед выбором – говорить правду или не говорить. Но правда не всегда одна. Вернее, она всегда одна, но раскрывается каждому иначе, своеобразно, по его вере, из чего следует, что свидетельство мусульманина есть для буддиста или христианина лжесвидетельство, а «свидетели Иеговы» – это лжесвидетели для шиитов. Если посмотреть шире, то для любого верующего (теиста) жизнь есть наглядное свидетельство творения (креации), тогда как для любого неверующего (атеиста) она же

не менее очевидное свидетельство развития (эволюции). Карамзин был креационистом и в бога верил. Когда эту веру он обращал на политико-правовую сферу, тогда находил в ней земное подобие бога – монарха (государя).

Наверное, на примере Карамзина можно заключить, что правосознание космополитического и патриотического типов постоянно присутствуют не только в одной и той же стране, но и в одной и той же душе. Каждый из нас наделен антиномичным разумом и амбивалентными чувствами, а широта души означает, в числе всего прочего, обилие антиномий и амбивалентностей. Завершая свои размышления по поводу политико-правовых представлений Карамзина, приведем его слова из письма А.И. Тургеневу, написанного 6 сентября 1825 г. в напутствие едущему за границу любителю отечественной истории, и ставшими как бы завещанием для всех нас – современных русских граждан. «Для нас, русских с душою, одна Россия самобытна, одна Россия истинно существует: все иное есть только отношение к ней, мысль, привидение. Мыслить, мечтать можем в Германии, Франции, Италии, а дело делать единственно в России, или нет гражданина, нет человека: есть только двуногое животное, с брюхом и с знаком пола, в навозе, хотя и цветами убранном» [75].

1. «Космополит» (от греческого «мир, вселенная и мироздание») – всемирный гражданин; человек, не признающий особых отношений родины; вселенец, вселенщина. «Патриот» – любитель отечества, ревнитель блага его, отчизнолюб, отечественник, или отчизник. «Патриотизм» – любовь к отчизне. См.: Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. – СПб.: Диамант, 1996.

2. Литература о Карамзине необозрима. Для общей ориентации в поднимаемой здесь политико-юридической теме будет достаточно указать лишь на основные сводные труды по истории политических и правовых учений, среди которых: История политических и правовых учений: учебник для вузов/ под общ. ред. В.С. Нерсисянца. – Изд. 4-е. – М.: Норма, 2005. – Гл. 17, разд. 2; История политических и правовых учений: учебник для вузов / под ред. О.Э. Лейста, В.А. Томсинова. – Изд. 3-е. – М.: Зерцало, 2009. – Гл. 20, §3; История политических и правовых учений: учебник для вузов / под общ. ред. О.В. Мартышина. – М.: Норма, 2006. – Гл.23, §1; Исаев И.А., Золотухина Н.М. История политических и правовых учений России: учебник. – Изд. 2-е. – М.:Юрист,2003. – Гл. 4, §2.

3. Приведем только два свидетельства из Эйдельмана: «Карамзин, уже не в книге, а в жизни, объясняет Дмитриеву: «Не требую ни конституции, ни представителей, но по чувству останусь республиканцем и притом верным подданным царя русского: вот противоречие, но только мнимое». В другой раз – Вяземскому: «Дать России конституцию в модном смысле есть нарядить какого-нибудь важного человека в гаерское платье, или вашего ученого Линде учить грамоте по ланкастеровской методе. Россия не Англия, даже и не Царство Польское: имеет свою государственную судьбу, великую, удивительную и скорее может упасть, нежели еще больше возвеличиться. Самодержавие есть душа, жизнь ее, как республиканское правление было жизнью Рима. Эксперименты не годятся в таком случае. Впрочем, не мешаю

другим думать иначе. Один умный человек сказал: «Я не люблю молодых людей, которые не любят вольности; но не люблю и пожилых людей, которые любят вольность». Если он сказал не бессмыслицу, то вы должны любить меня, а я вас. Потомство увидит, что лучше, или что было лучше для России. Для меня, старика, приятнее идти в комедию, нежели залу Национального собрания или в камеру депутатов, хотя я в душе республиканец и таким умру». См.: Эйдельман Н.Я. Последний летописец. – М.: Книга, 1983. – С.110-111.

4. Карамзин Н.М. История государства Российского. – 1997. – Т. I-IV. – Калуга: Золотая аллея. – С.6-7 (Предисловие 1815 г.).

5. Этой речью Достоевский занимался за полгода до смерти, одновременно с завершением «Братьев Карамазовых». Она была напечатана 13 июня 1880 г. в газете «Московские ведомости», а в августе 1880 г. самим автором с дополнительными материалами – в «Дневнике писателя на 1880 год», вызвала всеобщий интерес и ожесточенную полемику. В академических кругах сложилось мнение, что Пушкинская речь Достоевского является «выдающимся памятником истории мировой гуманистической мысли, духовным завещанием писателя позднейшим поколениям». См.: Достоевский Ф.М. Дневник писателя на 1880 год. Примечания. Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений в 30 т. – Л.: Наука, 1984. – Т. 26. – С. 491. Хорошо известно, что в круг вечернего домашнего чтения Достоевских входила «История» Карамзина и что сам Федор Михайлович в 1849 г. был приговорен к смертной казни как раз за умонастроение, которое считалось космополитичным. Но вряд ли все это позволяет говорить о какой-то прямой преемственности по рассматриваемой нами проблематике между Достоевским и Карамзиным или о покаянном, хотя и запоздалом, заимствовании младшим у старшего.

6. Достоевский Ф.М. Дневник писателя на 1880 год... – С.137, 147.

7. Карамзин Н.М. Приятные виды, надежды и желания нынешнего времени. – Сочинения в 2 т. – Л.: Художественная литература, 1984. – Т. 2. – С.217-218.

8. Карамзин Н.М. История государства Российского: Т. I-IV. – С. 62; Его же. История государства Российского. – Т. V-VIII. – С. 317, 321, 424. Мы знаем, что при хане Узбеке татаро-монголы, которым подчинялась тогда русская земля, были поголовно обращены в мусульманскую веру – ислам, что повлекло бегство многих значительных татар, не хотевших такого обращения, из Орды в Москву. Сам род Карамзиных ведет свое начало от одного из таких предков. «Странное действие судьбы: Россия, столь долго губимая татарами, сделалась их покровительницею и верным убежищем в несчастьях!» – напишет он. См.: Карамзин, Н.М. История государства Российского. – Т. V-VIII. – С. 241.

9. Карамзин Н.М. Записка о древней и новой России в ее политическом и гражданском отношениях. – М.:Наука,1991. – С. 34.

10. Жизнь Карамзина отчетливо распадается на две части – до 1803 г. и после него. Считается, что первая его жизнь – это жизнь космополита XVIII в., а вторая – патриота XIX в. Так считал Ключевский, к суждениям которого нельзя не прислушиваться. Известно, что в 1799 г. Карамзин болел настолько серьезно, что считал себя умирающим. Он выздоровел, но в XIX в. вошел другим человеком, т.е. вступил во «вторую жизнь».

Е.И. Осетров написал «Три жизни Карамзина», имея в виду, что после смерти он вошел в вечность через свое влияние на умы огромного числа людей, которое продолжается сегодня и будет длиться до тех пор, пока останется хоть кто-то, читающий по-русски. См.: Осетров, Е.И. Три жизни Карамзина. – М.:Современник,1985. – С.14.

Несмотря на то, что Карамзин был рядом с Александром I все годы его правления, к творцам «александровской эпохи» (т.е. первой четверти XIX в.) он не причислялся. Так, в общедоступном историческом пособии до педантизма скрупулезный, авторитетный историк С.М. Соловьев написал: «Литература александровского времени славна знаменитым произведением своим – «Историею государства Российского». Первый писатель эпохи, творец нового литературного языка Карамзин посвятил свою деятельность отечественной истории, и все, что мог сделать сильный талант для внешней живописи событий, все было сделано Карамзиным; мечта Ломоносова сбылась: русская история нашла своего Ливия. Что касается до основного взгляда историографа, то Карамзин был представителем екатерининского века, в

который окончательно сложились его воззрения: недовольство эпохой преобразования, недовольство внешним заимствованием форм западноевропейской гражданственности, требование внутреннего нравственного совершенствования, перерождения, требование души, чувства, чувствительности, наконец, вследствие недовольства Петровскою эпохой естественное обращение сочувствия к древней России – все это, встреченное нами в екатерининской литературе, отражается и в «Истории государства Российского». См.: Соловьев. Учебная книга русской истории. История России с древнейших времен. 1773-1774. – М.: АСТ, 2003. – Кн. XV. – С. 813-814. Это учебное пособие выдержало в 1859-1867 гг. семь изданий.

11. Из «Воспоминаний» А.С. Пушкина: «Болезнь остановила на время образ жизни, избранный мною. Это было в феврале 1818 года. Первые восемь томов «Русской истории» Карамзина вышли в свет. Я прочел их в моей постеле с жадностью и со вниманием. Появление сей книги (так и быть надлежало) наделало много шума и произвело сильное впечатление, 3000 экземпляров разошлись в один месяц (чего никак не ожидал и сам Карамзин) – пример единственный в нашей земле. Все, даже светские женщины, бросились читать историю своего отечества, дотоле им неизвестную. Она была для них новым открытием. Несколько времени ни о чем ином не говорили. Когда, по моем выздоровлении, я снова явился в свет, толки были во всей силе». См.: Пушкин, А.С. Полное собрание сочинений в 10 т. – М.: Наука, 1965. – Т. 8. – С. 66-67.

12. «Карамзин был первым русским писателем, произведения которого переводились в конце XVIII в. и начале XIX в. на разные иностранные языки, а не только на немецкий и польский, на которых до этого времени издавались произведения русских авторов», – писала Т.А. Быкова. Разобрав только прижизненные переводы и зарубежные отклики на них, она отметила, что если сначала переводы были плохими, а отклики покровительственно-нисходительными или ироничными, то чуть позже стали писать о величии России, значении Карамзина для литературы, а его «Историю» причислили к классическим трудам. См.: Быкова, Т.А. Переводы произведений Карамзина на иностранные языки и отклики на них в иностранной литературе XVIII в. Сборник 8. Державин и Карамзин в литературном движении XVIII – начала XIX века. – Л.: Наука, 1969. – С. 324-342. Для полноты картины следовало бы определенно сказать, что Карамзин и сам об этом много заботился.

13. Ключевский В.О. Н.М. Карамзин; Ключевский В.О. Сочинения: В 9 т. – М.: Мысль, 1989. – Т. VII. – С. 277, 276.

14. Карамзин Н.М. Письма русского путешественника; Карамзин Н.М. Сочинения в 2 т. – Л.: Художественная литература, 1984. – Т. 1. – С. 346. Здесь для него республиканская Швейцария – «земля свободы и счастья», а Руссо – «бессмертный».

15. По собственным показаниям Новикова, как их передает Ключевский: «У него было два заветных предмета, на которых он сосредоточивал свои помыслы, в которых видел свой долг, свое призвание, это – служение отечеству и книга как средство служить отечеству. Истина, зародившаяся в одной голове, как веровал он, посредством книги родит столько же подобных правомыслящих голов, сколько у этой книги читателей. Поэтому книгопечатание считал он наивеличайшим изобретением человеческого разума». См.: Ключевский, В.О. Воспоминание о Н.И. Новикове и его времени // Ключевский В.О. Сочинения. – Т. IX. – С. 40. Отметим, что Новиков, среди прочего, печатал «Древнюю российскую вивлиофику», т.е. собрание старых документов, писем и т.п. В 1773-1775 гг. было десять выпусков этой библиотеки, а в 1788-1791 гг. – еще двадцать.

16. См.: Религиоведение. Энциклопедический словарь /под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. – М.: Академический проект, 2006. Большой научно-литературный авторитет и знаток русской культуры Ю.М. Лотман (1922-1993) в 1948 г. написал работу «Карамзин и масоны», которая пропала в 1949 г. при аресте зав. кафедрой русской литературы Ленинградского университета Г.А. Гуковского. Лотман вернулся к этой теме в своей книге «Сотворение Карамзина» (1987 г.). См.: Егоров, Б.Ф. Биография души; Лотман, Ю.М. Сотворение Карамзина. – М.: Молодая гвардия, 1998. – С. 5-10. Во всем, что связано с масонством,

нельзя забывать, что это тайное общество, вступление в которое ритуализировано и налагает обет секретности. Именно этим нужно объяснять нарочитую туманность, а то и заведомую вымысленность многих сведений, распространяемых масонами о самих себе. Если верить самим масонам, то круг их необъятен, а влияние безгранично. Никому, конечно, не заказано, но не имеет большого смысла углубляться в эту явно «конспирологическую» тему. Сам Лотман, постоянно говоря о ничтожности и недостоверности сведений, покрытости многих фактов культурной жизни конца XVIII – начала XIX вв. мраком неизвестности, что заставляет его лишь гадать о них, в своих многочисленных работах занимался этим гаданием (построением гипотез) настолько вдохновенно и самозабвенно, что, как казалось, был очевидцем. Его творчество и профессорский авторитет еще в советские времена нашей истории породили некий особенный жанр (семиотический) лингво-филолого-культурологического исследования, у которого с тех пор много последователей.

17. Карамзин Н.М. Записка о Н.И. Новикове: Сочинения в 2 т. – Т. 2. – С. 167-168.

18. Ключевский В.О. Евгений Онегин и его предки... – Т. IX. – С. 95-98.

19. Ключевский В.О. Н.М. Карамзин... – С. 276-277.

20. Карамзин Н.М. О любви к отечеству и народной гордости // Сочинения в 2 т. – Ст. 2. – С. 225.

21. В 1798 г. Карамзин издал в трех книгах альманах «Пантеон иностранной словесности», в котором поместил переводы сочинений Плутарха, Тацита, Саллустия, Тассо, Бюффона, Ж.-Ж. Руссо, Франклина и других авторов, а в 1802-1803 гг. выпускал журнал «Вестник Европы», что позволяло знакомить отечественную аудиторию с зарубежной литературой и политикой гораздо лучше.

22. Друг его покойного отца масон И.П. Тургенев, с сыновьями которого А.И. Тургеневым (автором «Хроники русского») и Н.И. Тургеневым (автором «Россия и русские») уже в зрелые годы Карамзин общался, будучи в Симбирске, где жил тогда наш отставной гвардейский поручик, заметил его таланты и уговорил в 1785 г. вернуться в Москву. Здесь он свел Карамзина с масонами, в частности с Новиковым, который привлек его к переводческой работе и пристрастил к журнальной. Судя по всему, Карамзин порвал с масонами после прекращения «Московского журнала», о котором заявил в «Заключении» (1792 г.), и стал жить у друзей в деревне. Тогда же он объявил свое намерение сосредоточиться на истории, но, судя по публикациям, много занимался и философией. См.: Русский биографический словарь. Репринтное воспроизведение издания 1914 г. – М.: Аспект Пресс, 1994.

23. Наглядным и явным подведением итогов своей «первой жизни» была публикация в 1803-1804 гг. Карамзиным первого собрания собственных сочинений, которых набралось на 8 томов. Правда, скорее всего в коммерческих целях, это собрание переиздавалось в 1814 и 1820 гг.

24. Карамзин Н.М. Записка о древней и новой России... – С. 47. Объясняя свое право обращаться к Александру I в 1811 г. с такой откровенной «Запиской», он сказал, что любит отечество и монарха, не лишен литературных способностей, имеет познания исторические, лично общался с великими людьми разных народов, а не только изучал их творения.

25. Карамзин Н.М. Записка о древней и новой России... – С. 32-34.

26. Ильин И.А. Наши задачи. Статьи 1948-1954 годов. В 2 т. – М.: Рарог, 1992. – Т. 1. – С. 328, 326.

27. См.: Пушкин А.С. Воспоминания... – С. 67; Его же. «История русского народа», сочинение Николая Полевого. Там же. – Т. VII. – С. 133, 140.

28. Вяземский П.А. Взгляд на литературу нашу в десятилетие после смерти Пушкина: Сочинения в 2 т. – М.: Художественная литература, 1982. – Т. 2. – С. 202-203.

29. Карамзин Н.М. О любви к отечеству и народной гордости... – С. 225.

30. Карамзин Н.М. Приятные виды, надежды и желания нынешнего времени... – С. 214-215.

31. Карамзин Н.М. О любви к отечеству и народной гордости... – С. 226-230. «Словарь» Новикова достоин отдельного исследования. Здесь нам будет достаточно отметить, что из 347

имен, названных им – почти 300 его современники. Новиков был скрупулезен – собрал сведения об авторе «Арифметики» Л. Магницком, о механике И. Кулибине, о литераторах Д. Фонвизине, М. Хераскове, В. Тредиаковском, указал на 53 летописца, но даже не назвал имен и не написал ни слова о таких известных нам сегодня по литературе деятелях как Илларион, Владимир Мономах, Даниил Заточник, Филофей, И. Пересветов, Ю. Крижанич, А. Ордин-Нащокин, Нил Сорский, Вассиан Патрикеев, Максим Грек, Феодосий Косой, Зиновий Отенский, Федор Карпов, Иван Тимофеев. См.: Новиков Н.И. Избранные сочинения. – М.: Наука, 1951. – С. 277-370.

32. Карамзин Н.М. Нечто о науках, искусствах и просвещении: Сочинения в 2 т. – М. – Т. 2. – С. 60.

33. Карамзин Н.М. Пантеон российских авторов: Сочинения в 2 т. – М. – Т. 2. – С. 100-114.

34. См.: Герцен А.И. Былое и думы: Собрание сочинений в 8 т. – М.: Правда, 1975. – Т. 7. – С. 455.

35. См.: Герцен А.И. О развитии революционных идей в России: Собрание сочинений в 8 т. – Т. 3. – С. 409.

36. Герцен А.И. С того берега: Собрание сочинений в 8 т. – Т. 3. – С. 226-228. На эту более чем парадоксальную «связь имен» обратил внимание в своей основной работе по философии права П.И. Новгородцев (1866-1924). В ней он уделяет значительное внимание А.И. Герцену и Н.М. Карамзину, называя рассуждения последнего замечательными, а мысли первого – опередившими свое время. См.: Новгородцев П.И. Об общественном идеале. – М.: Пресса, 1991. – С. 34-39.

37. Карамзин Н.М. Приятные виды, надежды и желания нынешнего времени... – С. 217.

38. Карамзин Н.М. Речь, произнесенная на торжественном собрании императорской Российской Академии 5 декабря 1818 года // Сочинения в 2 т. – Т. 2. – С. 173-174.

39. «Три произведения – «Мелодор к Филалету» и «Филалет Мелодору», «Разговор о счастье...», «О счастливейшем времени жизни» – составляют своеобразный философский, в просветительском духе, трактат...», – писал авторитетный комментатор. См.: Макогоненко Г.П. Комментарии; Карамзин Н.М. Сочинения в 2 т. – Т.2. – С. 406. Но ведь если уж об этом говорить, то, оставаясь в пределах древнегреческой культуры, нужно все перечисленное называть не трактатом (как у Аристотеля, например), а диалогом (как у Платона).

40. Карамзин Н.М. Разговор о счастье. Филалет и Мелодор. Сочинения в 2 т. – Т. 2. – С. 203.

41. Цит. по: Эйдельман Н.Я. Последний летописец... – С. 129.

42. Цит. по: Лотман Ю.М. Сотворение Карамзина... – С. 333.

43. Цит. по: Эйдельман Н.Я. Последний летописец... – С. 129.

44. Там же. – С. 137, 84-85.

45. Там же. – С. 84.

46. Цит. по: Лотман Ю.М. Сотворение Карамзина... – С. 276.

47. Карамзин Н.М. Приятные виды, надежды и желания нынешнего времени... – С. 218-219.

48. Он пишет: «Христианство, представляя в едином и невидимом Боге создателя и правителя вселенной, нежного отца людей, снисходительного к их слабостям и награждающего добрых – здесь миром и покоем совести, а там, за тьмою временной смерти, блаженством вечной жизни, – удовлетворяет всем главным потребностям души человеческой». «Предки наши были обязаны христианству не только лучшим понятием о Творце мира, лучшими правилами жизни, лучшею, без сомнения, нравственностью, но и пользой самого благодетельного, самого чудесного изобретения людей [греческая азбука]: мудрой живописи мыслей – изобретения, которое, подобно утренней заре, в веках мрачных предвещало уже науки и просвещение».

Показательны его рассуждения о корнях религии и церкви. «Общежитие, пробуждая или ускоряя действие разума сонного, медленного в людях диких, рассеянных, по большей части уединенных, рождает не только законы и правление, но и самую Веру, столь естественную для человека, столь необходимую для гражданских обществ, что мы ни в мире, ни в истории не находим народа, совершенно лишённого понятий о Божестве. Люди и народы, чувствуя зависимость или слабость свою, укрепляются, так сказать, мыслию о Силе Вышней, которая

может спасти их от ударов рока, не отвратимых никакой мудростью человеческой, – хранить добрых и наказывать тайные злодеяния. Сверх того Вера производит еще теснейшую связь между согражданами. Чтя одного Бога и служа ему единообразно, они сближаются сердцами и духом. Сия выгода так явна и велика для гражданского общества, что она не могла укрыться от внимания самых первых его основателей, или отцов семейства». См.: Карамзин Н.М. История государства Российского. – М. – Т. I-IV. – С. 105, 61, 48.

49. Карамзин Н.М. История государства Российского. – М.– Т. I-IV. – С. 45-47.

50. Там же. – С. 63.

51. Там же. – С. 48, 62-65, 115.

52. Там же. – С. 74. Карамзин приводит здесь еще один договор (944 г.) с греками, потому что «историк должен в целости сохранить сии дипломатические памятники России, в коих изображается ум предков наших и самые их обычаи». – С. 80.

53. Карамзин Н.М. История государства Российского. – М.– Т.I-IV. – С.116. Здесь же он отмечает: «Ежели не славяне, то по крайней мере варяги российские могли иметь в IX и X веке законы писанные: ибо в древнем отечестве их, в Скандинавии, употребление рунических письмен было известно до времен христианства».

54. Там же. – С. 158.

55. Там же. – С. 167.

56. Карамзин Н.М. История государства Российского. – М. – Т. I-IV. – С. 94-95. Кроме Двинской судной грамоты (XIV в.), известны в XV в. еще две – Псковская и Новгородская. Там же. – С. 155.

57. См.: Там же. – С. 147-148; Его же. История государства Российского. – М.– Т. I-IV. – С. 364, 425.

58. Карамзин Н.М. История государства Российского. – М.– Т. I-IV. – С. 176.

59. Там же. – С. 156.

60. Там же. – С. 319.

61. Там же. – С. 482.

62. Карамзин Н.М. История государства Российского.– М. – Т. IX-XII, – С. 184, 179-183, 295.

63. Карамзин Н.М. История государства Российского. – М.– Т. I-IV. – С. 65.

64. Там же. – С. 366-367.

65. «Республика держится добродетелью и без нее упадет». «Вольность спасается не серебром, а готовностью умереть за нее». «Хотя сердцу человеческому свойственно доброжелательствовать республикам, основанным на коренных правах вольности, ему любезной; хотя самые опасности и беспокойства ее, питая великодушие, пленяют ум, в особенности юный, малоопытный... Историк русский, любя и человеческие и государственные добродетели, может сказать: «Иоанн был достоин сокрушить утлую вольность новгородскую, ибо хотел твердого блага всей России». См.: Карамзин Н.М. История государства Российского. – М. – Т. V-VIII. – С. 229-230.

66. См.: Карамзин Н.М. Записка о древней и новой России... – С. 29. Никакого документа, похожего на хартию или грамоту, о которой он писал, до сих пор не найдено. Скорее всего, Карамзину очень хотелось, чтобы такой документ был. В повести «Рыцарь нашего времени», опубликованной в журнале «Вестник Европы» в 1802-1803 гг., но датированной им самим 1799 г., Карамзин приводит «Договор братского общества», под которым подписался отец его героя. В этом договоре содержалась клятва «не бояться ни знатных, ни сильных, а только бога и государя». См.: Карамзин Н.М. Сочинения в 2 т.– М. – Т. 2. – С.597. К этому времени он уже хорошо знал: «Творец всегда изображается в творении и часто – против воли своей». См.: Карамзин Н.М. Что нужно автору?: Сочинения в 2 т. – М. – Т. 2. – С. 60.

67. Карамзин Н.М. История государства Российского. – М. – Т. V-VIII. – С. 415.

«В России не будет правосудия, если государь, поручив оное судилищам, не будет смотреть за судьями. У нас не Англия. Мы столько веков видели судью в монархе и добрую волю его признавали вышним уставом. В России государь есть живой закон: добрых милует, злых казнит, и любовь первых приобретается страхом последних. Не бояться государя – не бояться и закона! В монархе российском соединяются все власти: наше правление есть отеческое, пат-

риархальное. Спасительный страх должен иметь ветви; где десять за одного боятся, там десять смотрят за одним...». Карамзин Н.М. Записка о древней и новой России... – С. 102.

68. Карамзин Н.М. История государства Российского. – М. – Т. IX-XII. – С. 176-177. «Добрая слава Иоаннова [Ивана IV] пережила его худую славу в народной памяти: стенания умолкли, жертвы истлели, и старые предания затмились новейшими; но имя Иоанново блистало на Судебнике и напоминало приобретение трех царств монгольских: доказательства дел ужасных лежали в книгохранилищах, а народ в течение веков видел Казань, Астрахань, Сибирь как живые монументы Царя-Завоевателя; чтит в нем знаменитого виновника нашей государственной силы, нашего гражданского образования; отвергнул или забыл название Мучителя, данное ему современниками, и по темным слухам о жестокости Иоанновой доныне именуют его только Грозным, не различая внука с дедом [Иван III], так названным древнею Россиею более в хвалу, нежели в укоризну». – Там же. – С. 190. В другом месте: «Худых царей наказывает только Бог, совесть, история: их ненавидят в жизни, клянут и по смерти. Сего довольно для блага гражданских обществ, без яда и железа; или мы должны отвергнуть необходимый устав монархии, что особа венценосцев неприкосновенна». Карамзин Н.М. История государства Российского. – М. – Т. V-VIII. – С. 456.

69. Карамзин Н.М. Записка о древней и новой России... – С. 46, 22.

70. Карамзин Н.М. История государства Российского. – М. – Т. I-IV. – С. 517.

71. Карамзин Н.М. Записка о древней и новой России... – С. 24, 103.

72. Карамзин Н.М. История государства Российского. – М. – Т. V-VIII. – С. 456.

73. Там же. – С. 152-154. «Петр думал возвысить себя чужеземным названием Императора: Иоанн [Иван III] гордился древним именем Великого Князя и не хотел нового; однако ж в сношениях с иностранцами принимал имя царя как почетное титуло великокняжеского сана, издавна употребляемое в России. Так Изяслав II, Дмитрий Донской, назывались царями. Сие имя не есть сокращение латинского Caesar, как многие неосновательно думали, но древнее восточное, которое сделалось у нас известно по славянскому переводу Библии и давалось императорам византийским, а в новейшее время ханам монгольским, имея на языке персидском смысл трона, или верховной власти; оно заметно также в окончании собственных имен монархов ассирийских и вавилонских: Фаллассар, Набонассар и проч. – Исчисляя в титуле своем все особенные владения государства Московского, Иоанн именовал оное Белою Россиею, то есть великою или древнею, по смыслу сего слова в языках восточных». – Там же. – С. 318.

74. Там же. – С. 414. «Здесь напомним две аксиомы: 1) за деньги не делается ничего великого; 2) изобилие располагает человека к праздной неге, противной всему великому. Россия никогда не славилась богатством – у нас служили по должности, из чести, из куска хлеба, не более! Честь, честь должна быть главною наградою! Слава Богу, мы еще имеем честолюбие, еще слезы катятся из глаз наших при мысли о бедствиях России; в самом множестве недовольных, в самых нескромных жалобах на правительство вы слышите нередко голос благодарной любви к отечеству», – писал он для Александра I. См.: Карамзин Н.М. Записка о древней и новой России... – С. 104-105.

75. Цит. по: Эйдельман Н.Я. Последний летописец... – М. – С. 130.

IV. К.Н. ЛЕОНТЬЕВ

К.Н. Леонтьев о патриотизме и космополитизме

Патриотизм и космополитизм можно истолковать как типы правосознания, что вписывается в дихотомную типологию политико-правовых явлений [1]. Этой типологии способна помочь теория культурно-исторических типов Н.Я. Данилевского, разделявшаяся таким ярким представителем русского консерватизма, каким был К.Н. Леонтьев. Для последнего, как публициста-международника, тема патриотизма и космополитизма являлась стержневой, начиная со статьи «Грамотность и народность» (1870 г.) и кончая «Записками отшельника» (1891 г.), хотя сам он считал, что подвел под нее общенаучное основание в работе «Византизм и славянство» (1875 г.).

Константин Николаевич Леонтьев (1831 – 1891 гг.) – аристократ по складу характера, медик по образованию и литератор по призванию – бóльшую часть своей жизни из-за нехватки средств провел на государственной службе: военврач (с 1854 г.), дипломат (с 1863 г.), цензор (с 1880 г.). Только после выхода в 1887 г. на более или менее приличную пенсию он перестал терпеть материальную нужду и стал готовиться к монашескому постригу, в чем поклялся перед иконой еще в 1871 г. Свою клятву он сдержал только в 1891 г., перед самой смертью. Стать монахом сразу после дипломатической отставки он не смог, потому что содержать его недееспособную жену, кроме него, оказалось некому.

В истории политико-правовой мысли России Леонтьеву отведено почетное место среди консерваторов XIX в. и сегодня он не обделен вниманием [2]. Более того, если можно говорить о созвучии его взглядов современным настроениям русских умов, то тем более следует предполагать рост их влияния. Леонтьев не дождался широкого признания соотечественников, которого несомненно заслуживал, поэтому так сильно дорожил сочувственным интересом таких младших современников как И.И. Фудель или В.В. Розанов [3]. По своей сути Леонтьев не консерватор (охранитель, по его словам), а реакционер (реставратор). Он ненавидит европейскую современность (Новое время) и любит ее прошлое (Средне-

вековье). В России этого прошлого осталось больше, чем в других странах Европы. Только поэтому он патриот, и патриот «странный» (прямо по Лермонтову). Предмет его любви и надежд – в прошлом, былом, минувшем, которого не вернуть, но можно попробовать реставрировать. Бердяев прямо указал на грядущее «новое средневековье», а Леонтьев только думал о «неизбежности нового социалистического феодализма» [4]. Он сомневался в духовных возможностях людей и не ждал религиозного возрождения. Но такое возрождение случилось, и случилось оно не только с мусульманством, но и с православием.

Леонтьев был уверен, что «холера всеобщего блага и демократии» охватила Европу после Великой французской революции 1789 г. и под видом космополитизма эпидемически распространяется по всему миру. Россия, чтобы не заразиться республиканством, должна держаться особняком, сеять рознь между другими странами и хранить свою самобытность, т.е. следовать русской идее, которая заключается в православии и самодержавии (монархизме). Разделять такую позицию – и значит быть патриотом. Эту простую и совсем не новую мысль Леонтьев, пуская в ход весь арсенал незаурядного мастера слова и используя любую возможность, излагал в печати снова и снова. Высоко ценимый Леонтьевым В.С. Соловьев, у которого он так и не нашел поддержки, написал о нем в Энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона: «Свои крайние мнения он без всяких оговорок высказывал и в такое время, когда это не могло принести ему ничего, кроме общего презрения и осмеяния» [5].

Для Леонтьева патриотизм сводился не столько к независимой внешней политике «православного руссизма», сколько к «надменному в независимости своей культурному руссизму». Он утверждал: «Идея православно-культурного руссизма действительно оригинальна, высока, строга и государственна» [6]. Поскольку патриотизм – это «правильная любовь к своей родине», а наша родина – Россия, постольку он предлагает каждому спросить себя: «Что такое Россия без устойчивости Православия, без искренности православных чувств в сердцах ее лучших граждан?» [7]. Россия дорога нам как оплот православия на земле, поэтому русский «должен бороться за веру и за Россию, насколько у него есть ума и сил» [8]. Патриотизм – это «племенное чувство», любовь к реаль-

ному племени, у которого есть своя культура, религия, государственные идеи. Под знаменем самодержавия и православия «мы будем в силах выдержать натиск и целой интернациональной Европы». «Сила наша, дисциплина, история просвещения, поэзия – одним словом, все живое у нас сопряжено органически с родовой монархией нашей, освященной православием, которого мы естественные наследники и представители во вселенной» [9].

В эпоху, открытую русскими либеральными реформами 60-х гг. XIX в., делая выбор в пользу консервативного патриотизма, Леонтьев обращается как будто к нам: «Надо крепить себя, меньше думать о благе и больше о силе. Будет сила, будет и кой-какое благо, возможное. Так или иначе, для России нужна внутренняя сила, нужна крепость организации, крепость духа дисциплины. Поменьше так называемых прав, поменьше мнимого блага. Вот в чем дело! Тем более, что права-то, в сущности, дают очень мало субъективного блага, т.е. того, что в самом деле приятно. Это мираж!» [10]. «Нельзя создавать свое, не отрицая и не отвергая в то же время чужих разрушительных начал и приемов. Для того чтобы нация приобрела хотя бы и преходящее (как все на свете), но все-таки истинное и прочное мировое значение, ей надо творить свое и для себя. Только созданное для себя и по-своему может послужить и другим» [11].

Патриотизм связан с национальным началом, т.е. «таким началом жизни нашей, которое располагает человечество распадаться, разделяться на особые, культурно-племенные группы» [12]. «Все созидующее, все охраняющее то, что раз создано историей народа, имеет характер более или менее обособляющий, противопологающий одну нацию другим». «Живой патриотизм» вырастает из «положительной религии» [13]. «Национальное начало, понятое вне религии, есть не что иное, как все те же идеи 1789 года, начала всеравенства и всеобщей свободы, надевшие лишь маску мнимой национальности». Быть русским – значит быть православным. «Мы дорожим верой нашего народа. Этой верой дорожат даже многие из тех русских, которые сами в церковь молиться не ходят или ходят редко, больше из национального чувства, чем по вере» [14].

Космополитизм – «всегражданственность», «общечеловеческая демагогия», издавна называемые в России «европеизмом» [15], – это всечеловеческая

«любовь к человечеству самовольная, чисто утилитарная, ничем не сдержанная и не направленная», которая есть «односторонность и ложь», «самовольный плод антрополатрии, новой веры в земного человека и земное человечество – в идеальное, самостоятельное, автономическое достоинство лица и в высокое практическое назначение «всего человечества» здесь, на земле» [16]. В России, где никогда не было недостатка в «государственном патриотизме», со времен Петра I существует «антагонизм между европеизмом и народностью». Но такая народность, так сказать, высокая, не должна смешиваться с «простонародностью» [17], которой близка космополитическая идея «все равенства и бесплодного всеблага», означающая по сути – «расторжение всех преград, бурное низвержение или мирное, осторожное подкапывание всех авторитетов – религии, власти, сословий, препятствующих этому равенству» [18]. Европеизм и простонародность привели к тому, что к концу XIX в. русская жизнь на три четверти стала западной [19].

Космополитизм XIX в. опирается на «права человека, права народной толпы, права народовластия» (т.е. республику), которыми стремятся заменить прежние «права веры, права религии, права Бога» (т.е. монархию) [20]. «Атеистически-либеральное движение умов началось в Англии, но общечеловеческий вред причинило это направление только через посредство Франции XVIII века». «XIX век близится к концу своему. Без малого сто лет тому назад, в 89-м году, было объявлено, что все люди должны быть равны. Опыт столетий доказал везде, что это неправда, что они не должны быть равны или равно поставлены и что «благоденствия» никакого никогда не будет. А назревает что-то новое, по мысли отходящему веку враждебное, хотя из него же органически истекшее» [21].

Космополитизм – это предсмертная болезнь, которую либералы (эгалитарные свободопоклонники) выдают за гигиену будущего. За каких-то последних сто лет эта болезнь охватила всех. «Везде одни и те же более или менее демократизированные конституции. Везде германский рационализм, псевдобританская свобода, французское равенство, итальянская распущенность или испанский фанатизм, обращенный на службу той же распущенности. Везде гражданский брак, преследование католиков, везде презрение к аскетизму, нена-

висть к сословности и власти (не к своей власти, а к власти других), везде надежды слепые на земное счастье и земное полное равенство. Везде ослепление фаталистическое, непонятное. Везде реальная наука и везде ненаучная вера в уравнилельный и гуманный прогресс» [22]. Трудно поверить, но написано это не сегодня, а почти 150 лет назад.

В конце XIX в. Леонтьев констатировал: «У людей нашего времени все те чувства, которые благоприятствуют культурно-бытовому обособлению племен и наций, т.е. их оригинальному развитию, очень слабы; а все те чувства, которые благоприятствуют общению, подражанию, смешению, ассимиляции (революции), очень сильны» [23]. В «сатанинском хаосе индустриального космополитизма и современного вавилонского всесмешения» «все идут к одному – к какому-то среднеевропейскому типу общества и к господству какого-то среднего человека. И если не произойдет в XX веке где-нибудь и какой-нибудь невозможный даже переворот в самих идеях, потребностях, нуждах и вкусах, то и будут так идти, пока не сольются все в одну – всеевропейскую, республиканскую федерацию» [24].

После убийства Александра II и воцарения Александра III (1881 г.), Леонтьев считал, что «патриотизма истинного, любви к отечеству правильно понятой» в России достаточно, что у нас множество людей его разделяют, но явно не имеют возможности «полного и ясного выражения в печати». Истинный патриотизм, развитие которого создавало могущество русского государства и укрепляло нравственный строй общества и который нужно выражать печатно, должен быть «прогрессивно-охранительный, но отнюдь не либеральный», а говоря точнее – «реакционно-двигающий», «реакционно-прогрессивный», что значит «движение вперед на некоторых пунктах исторической жизни, но не иначе, как посредством сильной власти и с готовностью на всякие принуждения». «Русская мысль должна, наконец, решиться стать смелой; европейские мнения не должны более иметь для нее прежней цены; к европейским примерам мы должны относиться с крайним недоверием, с боязнью заразы и с полной верой в наше независимое призвание» [25].

Русским, если они хотят остаться русскими, необходимо жить в православном и самодержавном мире, том «странном и загадочном мире, который зовется Россией, или государством русским» [26]. Россия – страна просторная, пестрая, медленная, пресыщенная размерами и властью, снисходительная и осторожная. «Интересы ее носят какой-то нравственный характер поддержки слабейшего, угнетенного». «Россия миролюбива вследствие широты своей, и вещественной, и духовной». Об ее спокойную грудь разбили все завоеватели [27]. «Россия – не просто государство; Россия, взятая во всецелости со всеми своими азиатскими владениями, это – целый мир особой жизни, особый государственный мир, не нашедший еще себе своеобразного стиля культурной государственности (говоря проще – такой, которая на других не похожа)». Но такая собственная оригинальная «славяно-азиатская цивилизация» возможная только при культурном отделении от Запада. «Нам, русским, надо совершенно сорваться с европейских рельсов и, выбрав совсем новый путь, стать, наконец, во главе умственной и социальной жизни всечеловечества» [28].

Свое понимание мирового развития Леонтьев объяснял так: «Пессимист, так сказать, космический, в том общем смысле, что зло, пороки и страдания я считаю и неизбежными, и косвенно полезными для людей... , я в то же время оптимист для России, собственно для ее ближайшего будущего, оптимист национально-исторический, и только». «Когда-нибудь погибнуть нужно; от гибели и разрушения не уйдет никакой земной общественной организм, ни государственный, ни культурный, ни религиозный. Погибнет и Россия когда-нибудь». Но погибнуть она может «только двояким путем, или с Востока от меча пробужденных китайцев, или путем добровольного слияния с общеевропейской республиканской федерацией» [29]. Если это так, то нужно добиться «объединения всех христиан Востока под гегемонией России в какую-нибудь конфедерацию. Объединение это, эта конфедерация не возможны без центра. Центра такого, кроме Царьграда, нет ни у славян, ни у христиан Востока, вместе взятых» [30].

Сегодня мы знаем, что вместо завоевания черноморских проливов и создания христианской конфедерации у России получилось образовать коммуни-

стическое государство-империю, основав ее на европейских же марксистских концепциях, т.е. это было торжеством все той же западной политики оттеснения России, обернувшейся тем не менее для Европы как бы попыткой самоубийства. Призывы Леонтьева основать новый центр мира в Константинополе (Царьграде, Стамбуле) поддержки у московского самодержавия не нашли, но полвека спустя марксистами-ленинцами таким центром была объявлена советская Москва – столица Коммунистического Интернационала, ужаснувшая западноевропейцев в XX в. так, что они до сих пор не могут оправиться от страха.

Леонтьев писал: «Самих себя, Россию, власти, наши гражданские порядки, наши нравы мы (со времен Гоголя) неумолкаемо и омерзительно браним. Мы разучились хвалить; мы превзошли всех в желчном и болезненном самоуничтожении, не имеющем ничего, заметим, общего с христианским смирением» [31]. Именно поэтому, отмечал он, русская интеллигенция «пугается всякой самобытной мысли или презирает ее, как пустую оригинальность, если эта мысль принадлежит соотечественнику» [32]. Так было не только с теорией культурно-исторических типов Данилевского, но и с его собственной «гипотезой развития», отсутствие интереса к которой сильно огорчало Леонтьева. «Ум мой, воспитанный с юности на медицинском эмпиризме и на бесстрастии естественных наук, пожелал рассмотреть и всю историческую эволюцию человечества и, в частности, наши русские интересы на Востоке, с точки зрения особой естественно-исторической гипотезы (триединого процесса развития, кончающегося предсмертным смещением и растворением в большей против прежнего однородности). Я хотел, чтобы взгляд мой, мои опасения и сочувствия, были понятны не только тому, кто сердцем подкуплен в пользу сурового, не либерального, старого православия, но и атеисту, и католику, и мусульманину, и даже образованному китайцу, если бы он мою книгу, положим, прочел бы... Я хотел выйти умом из «заколдованного круга» моего сердца, лишь для того, чтобы с другой точки зрения, вне этого круга утвержденной, доказать, что в этом лишь круге русским необходимо жить, если они хотят остаться русскими», – виновато объяснялся он в конце жизни [33].

«Моя гипотеза – единство в сложности». Согласно ей, все то сущее, что нам доступно, подчиняется закону развития: возникновение (первоначальная простота), существования (цветущее объединение и сложность), гибели (вторичное смесительное упрощение). Этот триединый процесс свойствен не только тому миру, который зовется собственно органическим, но и всему существующему в пространстве и времени. «Все сперва индивидуализируется, т.е. стремится к высшему единству в высшем разнообразии (к оригинальности), а потом расплывается, смешивается, упрощается вторично и понижается, дробится и гибнет» [34]. Единство интеграции и дифференциации, на котором держится все сущее, можно понимать и как единство жизни и смерти. Если дифференциация (особость, оригинальность, самобытность) – жизнь, а интеграция (однообразие, однородность, одинаковость) – смерть, то первое питает патриотизм, а второе – космополитизм. Леонтьев был убежден в полном соответствии своей научной гипотезы тому мировоззрению, которое нашел в православии: «Благоденствие земное – вздор и невозможность; царство равномерной и всеобщей человеческой правды на земле – вздор и даже обидная неправда, обида лучшим. Божественная истина Евангелия земной правды не обещала, свободы юридической не проповедовала, а только нравственную, духовную свободу, доступную и в цепях» [35].

Подлинно философский подход к праву – это этический подход, который связан с определенным онтологическим и гносеологическим учением. Леонтьев говорил, что он «художник мысли» и что, согласно его гносеологии, эстетический взгляд находится в одном ряду с физическим, т.е. наиболее широк и плодотворен для прояснения бытия, т.е. онтологии. Это делало и делает философию права Леонтьева как бы невидимой, сбивало с толку во второй половине XIX в. и оставалось совершенно не понятым в XX в. Кому же придет в голову искать суть учения о праве не в этике, а в эстетике? Будем справедливыми – за рубежом о самом Леонтьеве, да и о том же Данилевском, не говоря о многих других русских, стали сочувственно писать гораздо раньше, чем у них дома. Как могли относиться к православному монархисту при рабоче-крестьянских Советах, где «врагами народа» клеймили и за меньшие грехи?

Полагая, что любое государство живет не больше 10 – 12 веков и что государственную историю Европы нужно начинать с IX в., Леонтьев ошибся как минимум на 500 лет. Подлинная Европа начинается не раньше XIV в., с Реформации и Возрождения, а также с независимого от мусульманской орды Московского царства. Леонтьев прогнозировал близкую смерть тех европейских государств, которые задавали при нем тон в мировой политике, но все эти государства до сих пор живы, а политическая карта Европы (как и мира) по сравнению с той, что он знал, стала намного пестрее, т.е. государства на ней явно размножились, хотя и пытаются образовать из себя некие континентальные союзы (европейский, американский, африканский, евроазиатский и т.п.). Но спросим себя – какие прогнозы развития общества сбываются? Есть ли вообще сбывшиеся прогнозы? Чем отличается прогноз от пророчества? Сбылось ли хоть одно пророчество? Наверняка сторонники каких-нибудь конкретно взятых пророков смогут доказать их правоту так же, как удастся это проделать с некоторыми прогностами. В целом же, ничего не сбывается, кроме самых трезвых ожиданий, вроде неминуемой смерти. Библейское «Нет пророка в своем отечестве» Леонтьеву было мучительно знакомо. И, тем не менее, он прогнозы строил. Скорее всего, когда им назывались сроки, отмеренные любому государству, он руководствовался как раз этим соображением – у всего живого есть начало и конец. Он ждал плохого, потому что так смягчалось настоящее, в котором случается и хорошее. Ведь если от жизни вообще ничего хорошего не ждать, то приятного в ней обязательно окажется больше.

Если Бердяев называл себя несвоевременным мыслителем, то Леонтьев – преждевременным [36]. Вполне может быть, что самому Бердяеву мысль о собственной несвоевременности пришла в голову тогда, когда он писал книгу о Леонтьеве. Бердяев не был обделен вниманием современников, но считал, что в России его смогут и станут лучше понимать не скоро. Леонтьев себя несвоевременным не считал, потому что постоянно писал на злобу дня и знал, что современники его понимают, но вот только почему-то стесняются открыто поддержать. Все дело в том, что прогнозы Бердяева и Леонтьева не сулили России

ничего хорошего по разным основаниям. Бердяев рассчитывал на преодоление коммунистической самоизоляции страны, а Леонтьев связывал ее судьбу именно с обособлением от передовых европейских стран. Для любого человека его собственное время с точки зрения «триединого процесса развития» – это или прошлое, или настоящее, или будущее. Цветет только настоящее, у которого есть почкообразное прошлое и перспектива увядания. Мысль Бердяева несвоевременна, потому что он как бы вне настоящего, а мысль Леонтьева преждевременна, потому что он как бы в будущем.

1. См.: Герасименко А.П., Умрихин А.В. Правосознание: между патриотизмом и космополитизмом // Правовая система России: история, современность, тенденции развития. Сборник материалов V Всероссийской научно-практической конференции с международным участием. – Благовещенск: АмГУ, 2018. – С. 6-11.

2. См.: История политических и правовых учений. Учебник / под общ. ред. В.С. Нерсесянца. – Изд. 4-е. – М.: Норма, 2005. – Гл.17, § 10; История политических и правовых учений. Учебник / под общ. ред. О.В. Мартышина. – М.: Норма, 2006. – Гл. 29, §4; Исаев, И.А., Золотухина, Н.М. История политических и правовых учений России. Учебник. – Изд. 2-е. – М.: Юрист, 2003. – Гл. 5, §9.

3. См.: Леонтьев К.Н. Proetcontra. Кн. 1. – СПб.: РХГИ, 1995.

4. Леонтьев К.Н. Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения // Восток, Россия и славянство. – М.: Республика, 1996. – С. 424.

5. Философский словарь Владимира Соловьева. – Ростов н/Д: Феникс, 2000. – С. 245.

6. См.: Леонтьев К.Н. Грамотность и народность; Леонтьев К.Н. Поздняя осень России. – М.: Аграф, 2000. – С. 185; Его же. Кто правее? Письма к В.С. Соловьеву. См.: Леонтьев К.Н. Византизм и славянство. – М.: Академический проект, 2017. – С. 426-427; Его же. Плоды национальных движений на православном Востоке. – С. 303; Его же. Как надо понимать сближение с народом? См.: Леонтьев К.Н. Восток, Россия и славянство. – С. 291; Его же. Национальная политика как орудие всемирной революции. – С. 530.

7. Леонтьев К.Н. Добрые вести. См.: Леонтьев К.Н. Восток, Россия и славянство. – С. 588.

8. Леонтьев К.Н. Наши окраины. См.: Леонтьев К.Н. Восток, Россия и славянство. – С. 341.

9. Леонтьев К.Н. Византизм и славянство. – С. 29-30, 23, 28.

10. Там же. – С. 111.

11. Леонтьев К.Н. Епископ Никанор о вреде железных дорог, пара и вообще об опасностях слишком быстрого движения жизни. См.: Леонтьев К.Н. Восток, Россия и славянство. – С. 399.

12. Леонтьев К.Н. Кто правее. – С. 389.

13. Леонтьев К.Н. О либерализме вообще. См.: Леонтьев К.Н. Восток, Россия и славянство. – С. 218, 220.

14. Леонтьев К.Н. Письма отшельника. См.: Леонтьев К.Н. Восток, Россия и славянство. – С. 170, 168.

15. Леонтьев К.Н. Грамотность и народность. – С. 167-170.

16. Леонтьев К.Н. О всемирной любви. См.: Леонтьев К.Н. Восток, Россия и славянство. – С. 332.

17. Леонтьев К.Н. Грамотность и народность. – С. 170, 182.

18. Леонтьев К.Н. Византизм и славянство. – С. 59.
19. Леонтьев К.Н. Культурный идеал и племенная политика. См.: Леонтьев К.Н. Восток, Россия и славянство. – С. 602.
20. Леонтьев К.Н. Кто правее. – С. 391-392.
21. Леонтьев К.Н. Письма о восточных делах; Леонтьев К.Н. Византизм и славянство. – С. 241, 204.
22. Леонтьев К.Н. Моя литературная судьба; Леонтьев К.Н. Поздняя осень России. – С. 296; Его же. Византизм и славянство. – С. 90.
23. Леонтьев К.Н. Кто правее. – С. 398.
24. Леонтьев К.Н. Епископ Никанор. – С. 396; Его же. Национальная политика. – С. 520.
25. Леонтьев К.Н. Записка о необходимости новой большой газеты в С.-Петербурге. См.: Леонтьев К.Н. Восток, Россия и славянство. – С. 391, 394.
26. Леонтьев К.Н. Письма о восточных делах. – С. 212.
27. Леонтьев К.Н. Панславизм и греки; Леонтьев К.Н. Византизм и славянство. – С. 119, 126, 132, 139.
28. Леонтьев К.Н. Письма о восточных делах. – С. 202, 233, 238, 249.
29. Леонтьев К.Н. Записки отшельника. – С. 483, 510.
30. Леонтьев К.Н. Письма о восточных делах. – С. 259.
31. Леонтьев К.Н. Письма отшельника. – С. 166.
32. Леонтьев К.Н. Письма о восточных делах. – С. 252.
33. Леонтьев К.Н. Кто правее. – С. 418.
34. Леонтьев К.Н. Византизм и славянство. – С. 112, 62, 65-67, 95.
35. Леонтьев К.Н. Письма отшельника. – С. 168.
36. См.: Бердяев Н.А. Самопознание. – М.: Мысль, 1991. – С. 231; Леонтьев К.Н. Национальная политика. – С. 513.

V. В.С. СОЛОВЬЕВ

Христианский космополитизм В.С. Соловьева

Придерживаясь дихотомной типологии правовых систем, государств, политических режимов и политических систем и предполагая, что в ее пределах типами правосознания становятся сознание космополитичное и сознание патриотичное [1], мы пытаемся найти нечто созвучное своим представлениям в русской политико-правовой мысли [2], одним из выразителей которой был Владимир Сергеевич Соловьев (1853 – 1900 гг.). Если увенчавший собой русскую философию XVIII в. Н.М. Карамзин сознательно превратился из космополита в патриота [3], то завершитель русской философии XIX в. В.С. Соловьев [4] в истории политико-правовой мысли космополитом остался навсегда. Может быть, так случилось из-за его слишком ранней кончины и он просто не успел раскрыться как патриот в более зрелые годы. Но скорее всего, он и не думал о своем патриотизме, потому что чувствовал пророческое призвание, которое универсально и не может быть сковано никаким отечеством. Гражданином мира этот «загадочный странник» [5] был и по образу жизни – как эрудит, живший литературными гонорарами, как поэт, владевший древними и новыми языками, как скиталец, не имевший ни постоянного жилья, ни какого-нибудь имущества, ни жены, ни детей.

В конце XIX в., когда литературная плодовитость Соловьева достигла апогея, в России быть космополитом означало, как и в конце XVIII в., быть европеистом, т.е. находиться как бы на передовой линии фронта всемирной науки, за которую у нас тогда, как и прежде, принималась только европейская ученость. В это время патриоты – это наши вечные почвенники из бывших славянофилов и консерваторы, а космополиты – представители передового человечества из вчерашних западников и либералы. Почти со всеми, кто влиял на общественное мнение и науку, Соловьев был знаком лично, со многими переписывался, но больше всего дорожил независимостью и постоянно демонстрировал самобытность. Поэтому никто не мог безоговорочно считать его своим – ни либералы-космополиты, ни консерваторы-патриоты. Так, о последних Соло-

вьев не без ехидства замечает: русские патриоты – это консерваторы, а значит – охранители. Как таковые, они «хотят хранить истину», но только не хранят, а «хоронят ее» [6]. О либералах он пишет: «Русской интеллигенции, которая вместо образа и подобия Божия все еще продолжает носить образ и подобие обезьяны, нужно перестать творить себе кумира из всякой узкой ничтожной идейки» [7]. Если бы мы смогли спросить самого Соловьева – кем он себя считает, патриотом или космополитом, то он ответил бы примерно так – я ни тот, ни другой, потому что я – русский универсалист [8].

Соловьев славился своей способностью давать точные и простые определения, т.е. создавать хрестоматийные понятия. За это его ценили, побаивались с ним спорить и искали его поддержки. По интересующему нас в данном случае вопросу лучшей иллюстрацией этой его способности являются статьи «Национализм» и «Патриотизм» для Энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона. Первородный патриотизм, т.е. выражение родоплеменного сознания, завершается патриотизмом человечества, т.е. выражением универсального сознания. «Все, что производилось ценного в истории, имело всегда троякий характер: 1) личный, 2) национальный и 3) универсальный. Всякое историческое творчество коренится в личных силах и дарованиях, обуславливается национальной средой и приводит к результатам всечеловеческого значения» [9].

Отношение Соловьева к России было обусловлено обязательством родства и долгом благочестивой памяти, что он «с чувством живой признательности и вечной связи» выразил в посвящении своего «Оправдания добра» отцу-историку и деду-священнику [10]. Но для Соловьева определенно не существовало русской философии, как не было русской науки. И если по отношению, скажем, к физике, геологии или лингвистике это мнение справедливо, то по отношению к мудрствованию, возможному и обретающему ценность, как и литературное искусство, на разных языках – нет. С наукой философия связана как теоретическое, а не эмпирическое знание, а литературная форма приближает ее к искусству. Философ Соловьев был и литератором, потому что участвовал в русской литературе как поэт и критик, писавший, в частности, об озарениях

Пушкина, Лермонтова, Тютчева. Так получилось, что на английском, французском, немецком языках через латынь освоили греческую философию раньше, чем на русском. Но в своем многоязычии философия издавна была доступна русским просвещенным кругам, хотя собственное слово нашла позже других. И если совершенно сходному по мысли с Соловьевым П.Я. Чаадаеву [11] все еще легче писалось на французском, то это не помешало ему заявить о себе как первом из русских философов. Так же, как не помешали оставаться русским иноязычные работы А.И. Герцену, да и самому Соловьеву некоторые его работы на французском.

В историю философии Соловьев вошел как религиозный философ и проповедник всеединства. Н.А. Бердяев написал о нем: «У Вл. Соловьева была своя первичная интуиция, как у всякого значительного философа. Это была интуиция всеединства» [12]. «Он представитель русской всечеловечности, враг всякого национального партикуляризма. Он христианский универсалист, жаждет соединения церквей и одно время склонялся к католичеству» [13]. Самое существенное для понимания космополитизма Соловьева – это именно то, что он был (или стремился быть) религиозным философом. По его убеждению: «Истинная и живая религия не есть специальность, отдельная область, особый угол в человеческом существовании. Прямое откровение безусловного, религия не может быть чем-нибудь: она – все или ничего. Раз мы ее признали, мы обязаны ввести ее, как верховный и направляющий принцип, во все сферы умственной и практической жизни, подчинить ей все интересы политические и общественные» [14]. «Мои воззрения основаны на идее вселенского христианства», – писал он [15].

При этом Соловьев отчетливо представлял себе всю многоликость религии и глубину расхождений между политико-правовыми идеалами христиан и таких тоже всемирно распространенных конфессий как буддизм и мусульманство. Более того, к концу XIX в. им определенно овладела если не своеобразная синофобия, то уж что-то вроде востокофобии – точно. Поглощавшие в это время интересы Л.Н. Толстого конфуцианство, даосизм, буддизм В.С. Соловьева отвращали, чтобы не сказать – ужасали [16].

По Соловьеву, «христианская идея есть совершенное богочеловечество» и поэтому христианство стремится объединить весь мир в одно целое, в «совершенный организм богочеловечества» [17]. В этом христианство совпадает с древнеримским гуманизмом – ведь взгляды Сенеки не отличаются от проповеди апостола Павла. Ни восточные народы, ни древние греки до идеи «единого человечества» не поднялись. «С полной определенностью и последовательностью ее приняли и провозгласили римские философы и римские юристы». В условиях «универсального римского разума» только и могла получить распространение «универсальная христианская религия», а из «проповеди всечеловеческого единения» вышел новый культурный мир, покоящийся на идее единого человечества [18].

Утверждая, что свою работу «Национальный вопрос в России» (сборник статей 1884 – 1891 гг. в двух частях) считает важной для заглушения «патриотических голосов» и прояснения «подлинного патриотизма», Соловьев однозначно связывал благо страны с христианством, которое участвует в жизни человечества как универсально-жизненная религия [19]. Для него, несомненно, соответствующим исторической действительности было то, что существуют общечеловеческие начала христианской веры и греко-римского гуманизма, опираясь на которые Европа выработала в области научного знания и социальных отношений все, что имеет универсальное значение для каждого народа – японцев, немцев, русских и пр. Эти общечеловеческие начала составляют активную часть исторического человечества, все более и более втягивающую в свою жизненную сферу все прочие народы земли [20]. Этому влиянию общечеловеческой христианской культуры сопротивляется в конце XIX в. только Китай, да и то временно [21].

Говорилось это русским философом, т.е. гражданином той самой Русской империи, подданными которой вместе с ним были не только поляки-католики или евреи-иудаисты, но и поволжские, среднеазиатские, северокавказские, крымские мусульмане, а также калмыкские и бурятские буддисты. Тем не менее, с упорной скрупулезностью, язвительно цепляясь к мелочам и торжествен-

но повторяя банальности, Соловьев критиковал концепцию культурно-исторических типов Н.Я. Данилевского [22], которая, вопреки всему, вместе с анархизмом М.А. Бакунина и П.А. Кропоткина стала единственным заметным вкладом России в европейскую политико-правовую мысль XIX в. В любом случае идеи Данилевского оказались способными служить методологической основой теоретико-правовой мысли XX в., тогда как политико-правовые идеи Соловьева никаких перспектив вне русской философии не открыли, так и оставшись на европоцентристском уровне начала Нового времени [23]. Права человека и правовое государство для него – суть как раз то самое универсальное в социальных отношениях, что выработала Европа для всего человечества. Он находился на уровне представлений тех лет, которые как новые достижения юридической мысли русские, по обыкновению, знали очень хорошо. Поэтому в философии политики и права, как полагал Соловьев, всеединство выражается в концепциях естественных прав и социального государства, из которых выводятся (или под которые подводятся) все остальные значимые для теоретической юриспруденции представления, чем он и занимался. Поэтому его политико-правовые представления либо заурядны и однобоки, либо попросту утопичны. Единственное, что отличало Соловьева, – погружение юридических концепций в религиозную мысль, а именно – христианскую. Это и позволило спустя несколько лет П.И. Новгородцеву посчитать учение Соловьева «вершиной» русской философии права [24]. Но Соловьев написал много, и вынести из его наследия можно гораздо больше того, что он сам или его поклонники считали важным.

Космополитом Соловьев был прежде всего по своему религиозному убеждению, благодаря которому не мог не видеть единства всего того, что сотворил бог, который для него был триединым богом новозаветных христиан. Как один-единственный бог, христианский бог не отличается от бога ветхозаветных иудеев и коранических мусульман, но однобожия не заметно в конфуцианско-даосистско-буддистском пантеоне. Своеобразие христианской мысли придает непреодолимая троичность бога – он отец-сын-дух одновременно, чего нет ни у мусульман, ни у буддистов. У христианина единое троится в уме. Мо-

жет быть, такой взгляд удобен как утешающий в надежде на совершенство – оно ведь в «золотой» середине, а не по краям. Но окончательное утешение, как Соловьев не может не знать, достижимо лишь в царстве божьем «духовного человечества», а никак не в кесаревом царстве «природного человечества» [25].

По маниакальной склонности выстраивать трехчленные схемы, он представлял себе «человечество» как третью, после «народа» и «семьи», собирательную общность [26]. А ведь можно было бы основательнее обдумать такие известные ему общности как раса или этнос, да и род, причем не столько отцовский, сколько материнский. Соловьев утверждал, что христианские представления о троичности сущего (трихотомия) возникли не в начале истории, а в ее середине, но укрепились еще в Римской империи. «С тех пор великое человеческое единство, вселенское тело богочеловека, реально существует на земле» [27]. Излагая собственные представления о мировом развитии, он говорил, что две извечные силы – сила единства и сила разобщения, как отрицательные и противоположные, – примиряются третьей силой – силой целостности и что в истории поэтому мы находим «всегда совместное действие этих трех сил». Благодаря чему в современном человечестве совместно существуют три мира, три культуры – мусульманский Восток, западная цивилизация, славянский мир. Мусульманский Восток находится под преобладающим влиянием «силы исключительного единства», обеспеченной исламом. Здесь все подчинено «одной подавляющей власти религии». Западная цивилизация являет противоположный характер свободной игры разнообразных сил, воплощающийся в личном атомизме. Если мусульманский Восток утверждает «бесчеловечного бога», то западная цивилизация утверждает «безбожного человека».носителем третьей силы (божественной силы всеединства) является славянский мир и его главный представитель – русский народ [28].

«Отдельный эгоистический интерес, случайный факт, мелкая подробность – атомизм в жизни, атомизм в науке, атомизм в искусстве – вот последнее слово западной цивилизации. И поскольку даже исключительный монизм выше этого атомизма, поскольку даже плохое начало лучше совершенного безнача-

лия и безголовости, постольку первый момент развития выше второго, в отдельности взятого, и мусульманский Восток выше западной цивилизации». Изменить сложившееся положение можно, «только признавая выше человека и внешней природы другой безусловный божественный мир» – третью силу, «единственным носителем которой может быть только славянство и народ русский. Великое историческое призвание России, от которого только получают значение и ее ближайшие задачи, есть призвание религиозное в высшем смысле этого слова» [29].

Такого рода построения, а также доверительно-радушное и уважительное обхождение со своими идейными противниками в повседневном общении сбивали их с толку. Ведь, по Соловьеву, действительно любить свой народ – это значит не останавливаться перед отречением от него во имя несомненной идеи. Подлинный патриотизм сводится им к народному самоотрицанию в пользу человеческого всеединства, что как раз и было неприемлемо для оппонентов.

Соловьев, конечно же, знает о Москве как о «третьем» Риме, после которого других «Римов» больше не предвиделось. Он знает, что космополитизм по своим лингво-идейным корням – в Македонской империи, христианства не знавшей, но с индуизмом и буддизмом в Индии соприкоснувшейся. Диоген Лаэртский рассказывал о вполне артикулированном космополитизме Диогена Синопского, который умер в 323 г. до н.э. (т.е. до Рождества Христова), в один день с знакомым ему Александром Македонским – прозванным Великим за основание империи, включившей в орбиту эллинского влияния обширные азиатские и африканские земли [30]. Об этом не стоило бы забывать потому, что в пределах этого «космополиса» не было еще ни римлян, ни христиан. И если первым удалось через двести лет покорить западные окраины уже распавшегося тогда детища Александра, то вторых и в те годы там еще не было. Только поздний эллинизм, в котором появилось христианство, был освоен первым и вторым «Римами». Может быть, вторым даже больше, чем первым, который был изнутри подорван христианством, заменявшим здесь гражданскую веру в государство рабским преклонением перед Иисусом Христом, и разрушен варварами. Если римские стоики (как Сенека) имели основание говорить о своем

происхождении от школы Зенона, то для их современника апостола Павла единственным учителем был не так давно казненный и воскресший Иисус из Назарета. Разве не он, а кто-то другой открыл этому вполне образованному римскому иудею истину и указал правильный путь? К тому же, если стоики в I – II вв. были людьми почитаемыми, то христиане – гонимыми, и оставались они таковыми вплоть до V в. Соловьев всю эту философскую и церковную историю знал не хуже других, но о многом умалчивал из-за партийной солидарности. Знал он и то, что после Французской революции 1789 г. космополиты – это поборники человеческих и гражданских прав, для религиозного обоснования которых христианство не годилось, что и породило новые конструкции веры – как якобинскую, так и контовскую. И тем не менее, он, игнорируя все это, подгоняет исторические факты под свою концепцию богочеловеческого универсализма, способного объединить все христианские церкви.

Для христианина всё едино, поэтому любое разделение, будь то частичность (обособленность) народа, класса, лица, противоречит истине «богочеловеческого целого». Тем не менее, всеединое, всечеловечное раскрывается Соловьевым через трихотомию нераздельных модификаций царства божьего в его земной стадии – христианская церковь (отец, вера и истина), христианское государство (сын, справедливость), христианское общество (дух, свобода и любовь) [31]. Русская идея заключается в том, чтобы восстановить на земле социальную троицу – органичное единство церкви, государства, общества как верный образ божественной троицы [32]. «Изо всех религий одно христианство рядом с совершенным Богом ставит совершенного человека, в котором полнота божества обитает телесно. Всечеловеческое дело потому и есть всечеловеческое, что оно может все вместить и ничего не исключает, кроме злобы и греха. Верить в царство Божие – значит с верою в Бога соединять веру в человека и веру в природу. Истинный гуманизм есть вера в Богочеловека, и истинный натурализм есть вера в Богоматерию» [33].

Соловьев не забывает, что человек – существо двуполое. Размышляя об О. Конте, Соловьев говорил, что у этого основателя новой религии «великого существа» само это существо было человечеством – обнимающим нас живым

положительным единством, которое есть «существо женственное». А самое общее онтологическое определение женственности есть двойственность. «Великое Существо есть всемирная природа, как воспринимающая божественное... Ясно, что истинное человечество, как всемирная форма соединения материальной природы с божеством, или форма восприятия божества природою, есть по необходимости Богочеловечество и Богоматерия» [34].

Впрочем, у Конта, как и у Соловьева, все подвергается не дихотомии, а трихотомии и неизбежно, если не сразу, то чуть позже оказывается триадичным. В какой-то момент это начинает забавлять. Понятно, что триады, которые Соловьев неумолимо выстраивает, идут из христианства, а не из немецкой философии [35]. Потому что в эту философию триады пришли из того же источника. Но ведь и у христианского триадизма есть основание – это действительность неба – человека – земли. На этой данности строятся все представления людей. Человек на земле, а над ним небо. Земля женского рода, о ней говорят – мать-земля. Небо – это бог, он мужского рода, о нем говорят – отец небесный. Человек – сын земли и неба, матери и отца, он обожествляет предков. Сначала обожествляется природа-мать, бог-отец появляется позже, когда ребенок начинает замечать, кроме матери, возле себя еще кого-то. Дихотомия проще трихотомии и поэтому гораздо универсальней. Она понятна и доступна любому человеку с самого начала, а не в середине или конце жизненного пути, лишь показывая каждому как неотвратимость выбора, так и возможность выбирать.

По Соловьеву, патриотизм и космополитизм сливаются в высших национальных достижениях. Для России национальные вершины – это всечеловечные Петр I и Пушкин [36]. Так же думал Ф.М. Достоевский. Соловьев, как-то написавший: «В великом и спокойном русском море для всех есть простор» [36], почему-то не хотел признавать, хотя бы как Н.М. Карамзин, что Россия сама собой от Атлантического до Тихого океана действительно объемлет весь мир. Поскольку Земля круглая, да еще и вращается, постольку для нас (живущих на востоке) Москва – это запад, а для других (живущих на западе) она же – это восток. Такие различия условны. Для России в целом, которая по европейским понятиям – это восток, пусть европейский, но восток, Америка – это

запад. Но ведь и для европейцев Америка на западе. Европа через Америку и Россию замыкается в круг, соединяемый Беринговым проливом между русской Чукоткой и американской Аляской, которая, кстати сказать, тоже сначала была русской. В сущности, Западная Европа – это Америка, а Восточная Европа – это Россия. И Америка, и Россия – это лишь крайние стороны Европы, в которых она сходится воедино. Поэтому быть русским – это и значит быть гражданином того огромного мира, который раскинулся не только на запад – восток, но и на север – юг и населен не только славянами, евреями или поляками, но и десятками других народов.

«Исторический народ, если хочет жить полною национальною жизнью, не может оставаться только народом, только одною из наций, – ему неизбежно перерасти самого себя, почувствовать себя больше, чем народом, уйти в интересы сверхнациональные, в жизнь всемирно-историческую», – заявлял Соловьев. Только при Петре I Россия из Московии превратилась в империю, потому что признала свое братство со всеми народами и отреклась от исключительности. «Империю двуглавого орла есть мир Востока и Запада, разрешение этой вековой распри великих исторических сил и высшее всеобъемлющее единство». Завет Петра I, оставленный России и подхваченный Екатериной II, как утверждал Соловьев: «будь верна себе, своей национальной особенностью и в силу ее будь универсальна» [38].

В чем эта особенность? В способности отказаться от национального эгоизма в пользу христианской совести. «Обоготворяя свою народность, превращая патриотизм в религию, мы не можем служить богу, убитому во имя патриотизма». Настоящий патриотизм, по Соловьеву, – это «акт национального самоотречения», отказа от нашей «внеевропейской и противоевропейской преднамеренной и искусственной самобытности» [39] в пользу всемирности, всечеловечности, универсальности, которые только и соответствуют всемирной (кафолической) церкви [40]. Светские и церковные верхи не пускают русских людей к истине, которую боятся, «потому что она кафолическая, то есть вселенская». Наши патриоты «во что бы то ни стало хотят иметь свою особую религию, русскую веру, императорскую Церковь», которую считают единственно истинной.

Вселенская церковь и великая христианская цивилизация – вот то, в чем призван участвовать русский народ, как и все другие народы. Человеческий род един, и человечество в его целом есть «великое собирательное существо или социальный организм, живые члены которого представляют различные нации. С этой точки зрения очевидно, что ни один народ не может жить в себе, через себя и для себя, но жизнь каждого народа представляет лишь определенное участие в общей жизни человечества» [41].

В самой крайней степени свою способность к национальному самоотречению Россия действительно продемонстрировала уже в XX в., когда стала центром Коммунистического Интернационала. Русские социал-демократы, вслед за своими европейскими вдохновителями, называли себя интернационалистами, сумевшими отодвинуть в тень национально-вероисповедные разногласия и национально-государственные перегородки между народами. Соловьев не воспринимал этого внеконфессионального интернационализма трудового народа, лишенного отечества, которым так дорожили социал-демократы (коммунисты). Он видел противоположность национального не в интернациональном, а в универсальном [42].

Может ли христианин не быть космополитом? По существу самой этой конфессии все люди суть братья и сестры во Христе и между ними нет никаких отечественных перегородок. Но реальное христианство распадается на православное, католическое, протестантское, из которых, в сущности, только христианство «римско-католическое» (от греческого *katholikos* – всеобщий, всеохватный, вселенский) со своим Папой всемирно, т.е. космополитично. Православие – это христианство константинопольское, «греко-кафолическое», т.е. тоже претендующее на всемирность, но немислимое в отрыве от «матушки России». Протестантство, в силу внутренней раздробленности, привязано в каждом из своих ответвлений к конкретному интерпретатору или общине (лютеране, кальвинисты, англикане, баптисты, квакеры и т.п.), что позволяет католикам и православным смотреть на них свысока как неких раскольников, а то и сектантов.

Если нести еврейское слово Иисуса другим народам, то нужно выговаривать его на понятном людям языке, т.е. не только на греческом или латинском,

но и на французском, немецком, английском, испанском и т.п. Что и делалось некоторыми христианскими активистами вопреки сопротивлению верхушки греко-латинского клира. Так, в духе времени британские островитяне стали понимать, что если евангельская благодать адресована лично каждому и что каждый лично волен принять или отвергнуть ее, то сначала он должен научиться сам воспринимать слово божье на родном ему языке. Так появлялись английская, французская, немецкая и пр. Библии и протестантские церкви – англиканская, лютеранская и пр. Поэтому в действительности Европа началась не с католического папства, а с отеческой заботы британского короля о наследнике своей короны. Если не считать чрезмерной блудливости, то именно этим был обеспокоен несколько раз женившийся и расторгавший браки Генрих VIII. Именно для этого ему понадобилось самому возглавить христианскую церковь британцев, преобразовав ее из католической в англиканскую.

Все сказанное для неангажированного исследователя более чем понятно и попросту сводится к вариантам транскрипции одной греческой буквы – «т» или «ф». Это как с Фомой Аквинским, который для посвященных вовсе не Фома, а Святой Томас и основатель томизма. Поэтому Соловьев и не хочет связывать православие, а значит себя, с космополитизмом и предпочитает говорить о «русском универсализме». Но этот универсализм – всего лишь другое название космополитизма, который становится тесноват для такого мыслителя-провидца, каким он ощущал себя. Соловьев прозревает и пророчествует до тех пор, пока не начинает чувствовать, что умирает и пора заканчивать. Так появились «Три разговора» – свидетельство полного разочарования в собственных космополитических прозрениях.

Скорее всего, Соловьев, как человек проницательный, в конце концов стал понимать, что поистине универсально только не что иное, как разнообразие. Ведь в повседневной действительности все неповторимо разнообразно и только как таковое едино. Чтобы лучше понять многообразие социальности, придется учить не языки исчезнувших народов (древнегреческий, латынь, старославянский) и не такой якобы вселенский, как иврит, и даже не английский, а китайский, хотя он вовсе не вселенский. Причина проста – иудаизм не выходит

за пределы евреев, где бы они не очутились, а китайцы освоили и даже присвоили буддизм, который в отличие от иудаизма и индуизма не этничен, а всемирен. Как русские через христианство приобщились к всемирности, так и китайцы приобщились к ней через буддизм. Есть еще и мусульмане, которые не только в Египте или Турции, но и в Индонезии, да и в самой Индии. Мусульманство тоже универсально, т.е. всемирно. Значит, грубо говоря, космополитизмов, как и патриотизмов, как минимум, три. Но ведь так было еще во времена Македонской, да и Римской империи, о всемирности которых ничего не знали гораздо более многочисленные обитатели Ханьской империи, полагавшие, что только они – цивилизованные граждане Вселенной. Уже тогда миров было по крайней мере два – римский и китайский, и в каждом были свои патриоты и свои космополиты. Римский исчез, а китайский остался. Наверное, это Соловьев и понял в конце XIX века, когда стал говорить о грозящей китаизации мира, хотя явно опасался его предварительной исламизации.

1. Герасименко А.П., Умрихин А.В. Правосознание: между патриотизмом и космополитизмом // Правовая система России: история, современность, тенденции развития. Сборник материалов V заочной Всероссийской научно-практической конференции с международным участием. – Благовещенск: АмГУ, 2018. – С. 6-11.

2. Герасименко А.П. К.Н. Леонтьев о патриотизме и космополитизме // Правовая система России: история, современность, тенденции развития. Сборник материалов VII заочной Всероссийской научно-практической конференции. – Благовещенск: АмГУ, 2020. – С. 24-36.

3. Герасименко А.П. Н.М. Карамзин: патриотизм космополита // Политика и право. Ученые записки. – Вып. 19. – Благовещенск: АмГУ, 2019. – С. 6-38.

4. Герасименко А.П. В.С. Соловьев о религиозных корнях морали // Религиоведение. – 2013. – № 2. – С. 113-121. Соловьев заявляет о себе магистерской диссертацией «Кризис западной философии» (1874 г.), незавершенным трактатом «Философские начала цельного знания» (1877 г.) и еще одной диссертацией – докторской «Критика отвлеченных начал» (1880 г.), а самый крупный труд «Оправдание добра» (1897-1898, 1899 гг.) – это его этика. Закончить «Теоретическую философию» он не успел. 8 января 1900 г., т.е. за полгода до смерти, «философ, публицист, поэт» В.С. Соловьев стал почетным академиком Академии наук России по разряду изящной словесности. См.: Лосев А.Ф. Творческий путь Владимира Соловьева; Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. – М.: Мысль, 1990. – Т. 1. – С. 8.

5. Так называл его Н.А. Бердяев. См.: Бердяев Н.А. Русская идея // О России и русской философской культуре. – М.: Наука, 1990. – С. 191.

6. Соловьев В.С. Национальный вопрос в России. Сочинения в 2 т. – М.: Правда, 1989. – Т. 1. – С. 331.

7. Соловьев Н.А. Три силы. Избранное. – М.: Советская Россия, 1990. – С. 75.

8. Об универсализме писал и Бердяев, по убеждению которого: «В истории человеческой жизни существует две тенденции: к универсализации и к индивидуализации». Тенденция индивидуализации выразилась в национализме. Национализму нужно противопоставлять не

интернационализм, а универсализм, потому что правильно понятый он и есть патриотизм. «Универсализм есть утверждение богатства в жизни национальной». См.: Бердяев Н.А. Судьба России. – М.: Советский писатель, 1990. – С. 314-315.

9. Философский словарь Владимира Соловьева. – Ростов н/Д: Феникс, 2000. – С. 348-349, 318.

10. «Если для меня важно и дорого, что моей родине, с которой так тесно связано мое существование, дано быть христианскою и европейскою страной, то я не могу отказать в благочестивой памяти ни тому киевскому князю, который окрестил Русь, ни тому северному исполину, который разбил могучими ударами московско-монгольскую замкнутость и ввел Россию в круг образованных народов, ни всем тем, которые в разных областях жизни и духа двигали нас по пути, открытому этими двумя историческими родоначальниками России. Иногда утверждают, что личность сама по себе ничего не значит в истории, что сделанное этими людьми все равно было бы сделано другими. Отвлеченно говоря, конечно, мы могли быть рождены другими родителями, помимо наших настоящих отца и матери, но эта праздная мысль о возможных родителях не упраздняет наших обязанностей к действительным», – написал он. (Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия. См.: Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. – М.: Мысль, 1990. – Т. 1. – С. 182).

11. Чаадаев записал: «Прекрасная вещь – любовь к отечеству, но есть еще нечто более прекрасное – это любовь к истине. Я не научился любить свою родину с закрытыми глазами, с преклоненной головой, с запертыми устами» (Чаадаев П.Я. Апология сумасшедшего. См.: Чаадаев П.Я. Статьи и письма. – М.: Современник, 1989. – С. 147-148, 157). В России Чаадаеву печататься запретили, но «Избранные сочинения Петра Чаадаева» опубликовал в 1862 г. в Париже-Лейпциге на французском, т.е. как их написал сам автор, после его смерти русский иезуит И.С. Гагарин.

12. Бердяев Н.А. Русская идея. – С. 191.

13. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. – М.: Наука, 1990. – С. 75.

14. Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. – СПб.: Азбука, 2014. – С. 323-324.

15. Соловьев В.С. Национальный вопрос в России. – С. 533.

16. Всемирная слава Л.Н. Толстого лучше всего доказывает его всечеловечность, но никак не ставит под сомнение патриотизм, хотя он безжалостно поносил русское правительство и церковь. Сам Толстой был настолько русским, что ему и в голову не приходило специально писать о любви к России. Всечеловечность же В.С. Соловьева была так резко направлена против русского патриотизма, что его трудно заподозрить в обратном, что бы он ни написал на этот счет и как бы почтительно ни относился к властям. Соловьев с Толстым был лично знаком, но не любил и даже как-то обозвал «полоумным». Сделано это было в письме редактору «Вестника Европы» М.М. Стасюлевичу 20 сентября 1891 г., которому Соловьев написал, что после смерти И.А. Гончарова, из корифеев русской литературы в живых «остался один Лев Толстой, да и тот полоумный». (Соловьев В.С. «Неподвижно лишь солнце любви...» Стихотворения. Проза. Письма. Воспоминания современников. – М.: Московский рабочий, 1990. – С. 271).

17. Соловьев В.С. Национальный вопрос в России. – С. 283.

18. Там же. – С. 356-359; Его же. Оправдание добра. – С. 362-363.

19. Соловьев В.С. Национальный вопрос в России. – С. 265, 411.

20. Общее направление всемирно-исторического процесса состоит «в последовательном возрастании (экстенсивном и интенсивном) реальной (хотя на половину безотчетной и невольной) солидарности между всеми частями человеческого рода. Все эти части в настоящее время, несмотря на вражду национальную, религиозную и сословную, живут одной общей жизнью, в силу той фактической неустранимой связи, которая выражается, во-первых, в знании их друг о друге, какого не было в древности и в средние века, во-вторых, - в непрерывных сношениях политических, научных, торговых и, наконец, в том невольном экономическом взаимодействии, благодаря которому какой-нибудь промышленный кризис в Соединенных Штатах немедленно отражается в Манчестере и Калькутте, в Москве и в Египте», -

написал он для Энциклопедического словаря. См.: *Философский словарь Владимира Соловьева*. – С. 106.

21. Соловьев В.С. Национальный вопрос в России. – С. 542.

22. Отметив, что русская оригинальность состоит в умственной беспечности, да пустых и не оправданных претензиях, Соловьев по поводу взглядов Данилевского написал: «Только русскому отражению европейского национализма принадлежит сомнительная заслуга – решительно отказаться от лучших заветов истории и от высших требований христианской религии и вернуться к грубо языческому, не только дохристианскому, но даже доримскому воззрению» (Соловьев В.С. *Национальный вопрос в России*. – С. 365, 359). Чтобы быть последовательным, стороннику русского культурно-исторического типа Данилевскому с его православием нужно было делить человечество на две половины: «православный славянский мир, обладающий исключительным преимуществом абсолютной истины» и «все прочие племена и народы, осужденные пребывать в различных формах лжи». (Там же, с.375.) Но зная, что к мировым религиям относятся, кроме христианства, еще буддизм и мусульманство, т.е. человечество нужно делить не на две, а на три части, сам Соловьев делал именно так – делил на три и относил на счет двух третей преимущественно заблуждения.

23. «Политик» в «Трех разговорах» Соловьева утверждает, что с петровских времен русские – это «бесповоротные европейцы, только с азиатским осадком на дне души. Мы русские европейцы, как есть европейцы английские, французские, немецкие. Сначала были только греческие, потом римские европейцы, затем явились всякие другие, сначала на Западе, потом и на Востоке, явились русские европейцы, там, за океаном, – европейцы американские, теперь должны появиться турецкие, персидские, индийские, японские, даже, может быть, китайские. Европейец – это понятие с определенным содержанием и с расширяющимся объемом». Настанет час, когда «Европа или культурный мир действительно совпадет по объему со всем населением земного шара». (Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории. См.: Соловьев В.С. *Сочинения в 2 т.* – М.: Мысль, 1990. – Т. 2. – С. 696-698).

24. Новгородцев П.И. О своеобразных элементах русской философии права // *Русская философия права. Антология*. – СПб.: Алетейя, 1999. – С. 242, 245.

25. «Минералы, растения, животные, природное человечество и духовное человечество – вот типичные формы бытия с точки зрения восходящего процесса всемирного совершенствования. С различных точек зрения можно умножать число этих форм и степеней или же, напротив, сокращать их до четырех, трех, двух», – писал Соловьев (Соловьев В.С. *Оправдание добра*. – С. 267).

26. Соловьев В.С. *Оправдание добра*. – С. 485, 546.

27. Соловьев В.С. *Русская идея*. См.: Соловьев В.С. *Сочинения в 2 т.* – М.: Правда, 1989. – Т. 2. – С. 228.

28. Соловьев В.С. Три силы. – С. 43-59.

29. Соловьев В.С. *Философские начала цельного знания*. См.: Соловьев В.С. *Сочинения в 2 т.* – М.: Мысль, 1990. – Т. 2. – С. 171-173.

30. Диоген Лаэртский. *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*. – М.: Мысль, 1986. – С. 220, 233, 237, 239. Плутарх говорил об Александре: «Действительно, вызывающая общее удивление государственная система основателя стоической школы Зенона сводится к единственному положению, - чтобы мы жили не особыми городами и общинами, управляемыми различными уставами, а считали бы всех людей своими земляками и согражданами, чтобы у нас была общая жизнь и единый распорядок, как у стада, пасущегося на одном пастбище. Зенон установил это в своих писаниях как мечту, как образ философского благозакония и государственного устройства, а Александр превратил слова в дело». «Ведь не разбойничий набег совершил он на Азию, но желая показать, что все на земле подчинено единому разуму и единой гражданственности, что все люди составляют единый народ». «Дать всем людям единый государственный строй, подчинить их единому начальствованию, приучить к единому жизненному укладу. Эта страсть была у Александра прирожденной и

возрастала вместе с ним» (Плутарх. О Судьбе и доблести Александра // Плутарх. Моралии: Сочинения. – М.: ЭКСМО-Пресс, 1999. – С. 586, 588, 606).

31. Соловьев В.С. Из философии истории // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. – М.: Правда, 1989. – Т. 2. – С. 340-341.

32. Соловьев В.С. Русская идея. – С. 246.

33. Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. – М.: Мысль, 1990. – Т. 2. – С. 306, 307, 313.

34. Соловьев В.С. Идея человечества у Августа Конта // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. – М.: Мысль, 1990. – Т. 2. – С. 568, 574, 578.

35. 22 сентября 1895 г. Л.Н. Толстой записал в «Дневнике»: «Разве можно серьезно рассуждать с человеком, который утверждает, что верит в то, что есть только одно правильное воззрение на мир и на наше отношение к нему, то, которое выражено 1500 лет тому назад собранными Константином епископами в Никее, – мировоззрение, по которому бог-троица, 1890 лет назад пославший сына в деву, чтобы искупить мир и т.д. С такими людьми нельзя рассуждать, можно их менажировать, жалеть, пытаться излечить, но на них надо смотреть, как на душевно больных, а не спорить с ними» (Толстой Л.Н. Собрание сочинений в 22 т. – М.: Художественная литература, 1985. – Т. 22. – С. 32).

36. «Что касается до нашего отечества, то в ком доселе воплотился всего ярче и сильнее русский народный дух, как не в том царе, который властною рукою навсегда разбил нашу национальную исключительность, и не в том поэте, который обладал особым даром «перевоплощаться» во все чужие гении, оставаясь всецело русским? Петр Великий и Пушкин – достаточно этих двух имен, чтобы признать, что наш национальный дух осуществляет свое достоинство лишь в открытом общении со всем человечеством, а не в отчуждении от него» (Соловьев В.С. Оправдание добра. – С. 375).

37. Соловьев В.С. Национальный вопрос в России. – С. 329.

38. Соловьев В.С. Мир востока и запада // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. – М.: Правда, 1989. – Т. 2. – С. 603-605; Его же. Национальный вопрос в России. – С. 285.

39. Соловьев В.С. Национальный вопрос в России. – С. 261-262, 265, 281, 284.

40. Соловьев В.С. Византизм и Россия // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. – М.: Правда, 1989. – Т. 2. – С. 588.

41. Соловьев В.С. Русская идея. – С. 236, 220. То же самое в «Оправдании добра», с.376.

42. См.: Философский словарь Владимира Соловьева. – С. 318; Его же. Оправдание добра. – С. 377, 503.

VI. ПОСЛЕСЛОВИЕ (руссизм и американизм)

О руссизме и американизме писали многие. Руссизм и американизм – это восток и запад Европы. Но есть еще и центр Европы. Восток монархичен, а запад республиканский. Центр Европы тоже. Монархию и республику сопоставлял И.А. Ильин. Если вместо монархии говорить о патриотизме, а вместо республиканства – о космополитизме, то нужно рассуждать (как В.С. Соловьев) об универсальном и частном, т.е. общечеловеческом и национальном. Фактически есть только патриотизм, но он может расширяться до всемирности (универсальности) или оставаться национальным (почвенным). Либо я гражданин мира, либо я гражданин страны. И все это только в пределах Европы. Получается, что реален только европейский космополитизм, т.е. только он универсален, потому что Европа многонациональна. Разноплеменные Китай и Индия – национальны, а Европа – многонациональна. Этот (европейский) космополитизм неоднороден. В нем есть и американизм, и руссизм.

Может быть, Центральной Европы нет, а есть только Западная, как атлантизм, который, скорее всего, по сути американизм. Что касается Восточной Европы, то она издавна понималась как Евразия, которая и порождает руссизм.

Почвенники есть в Китае и в Индии. Там же есть западники, т.е. сторонники европейских порядков. Общеприменима все-таки типология космополитизм – патриотизм. При этом остается фактически только европоцентризм, потому что он и есть национализм. Так рассуждал В.С. Соловьев, который, правда, почему-то не находил космополитизма там, где мы его увидели впервые – в Македонской империи, созданной Александром Великим (в 334 – 325 гг. до н.э., со столицей в Вавилоне, где он умер в 323 г. до н.э.) и эллинизме. Когда римляне в 30 г. до н.э. завоевали Египет, тогда началась Римская империя.

Различение космополитизма и патриотизма уходит корнями в европейскую Античность – древнегреческую и древнеримскую. Различать интернационализм и национализм стали гораздо позже, когда в Европе сложились основные государства, т.е. после XV – XVI вв., но особенно – в XIX в. Современное

различение глобализма и коммунитаризма – не раньше середины XX в., когда обострились глобальные проблемы и люди стали искать пути их решения.

Очевидно, что наиболее емкими понятиями остаются самые старые. Интернационалисты XIX в. и глобалисты XX в. – это все те же космополиты, которые появились в древности, а националисты XIX в. и коммунитаристы XX в. – это известные с незапамятных времен патриоты. Фактически дело сводится к переменам названия от общего и единичного, глобалисты – вчерашние интернационалисты и вечные космополиты, а коммунитаристы – вчерашние националисты и вечные патриоты, как сторонники единичного.

Неустаннне попытки сформулировать русскую идею всегда вращались в проблемном поле патриотизм – космополитизм. Соответственно различаются только два стержневых варианта этой идеи – она сводится либо к русскому патриотизму, либо к русскому космополитизму. Русское имперское сознание было космополитичным вплоть до конца XXI в., когда верхам стало ясно, что страна уцелеет только проникшись патриотизмом. При этом стали непрерывно указывать на спасительную роль патриотизма во Второй мировой войне, которая обернулась для России Великой Отечественной.

Действительных и влияющих на перспективу развития человечества миров (космосов) сегодня четыре – Европейский, Мусульманский, Китайский, Индийский. Соответственно космополитизмов тоже четыре. Патриотизмов же гораздо больше. Фактически их столько, сколько народов, т.е. этносов. Патриоты есть внутри китайского, мусульманского, индийского, европейского мира. Скорее всего, патриотизмов несколько тысяч, потому что можно еще говорить о большом патриотизме (мое Отечество) и патриотизме «малой родины».

Мы не сильно ошибемся, если скажем, что космополитизм – это идеал просвещенного аборигена. Когда познания и кругозор вырастают до такой степени, что становится понятным единство человеческого рода, тогда конкретный представитель определенного народа начинает смотреть на окружающие его непосредственно порядки критично и сравнивать их с теми, что есть у других народов. Обычно абориген укрепляется в патриотическом самодовольстве, но

иной раз возникает осознание своего несовершенства и потребность в переменах – стать таким же, как лучше тебя живущие другие, т.е. космополитом.

Известны империи Македонская (Китай и Индия уже были), Римская, Халифат, Татаро-монгольская (проникает в Китай и Индию), Российская (от Китая до Германии). Людьюми движет стремление подчинить себе тот мир, который ограничен горами, водой, пустынями и воспринимается как единый. Естественные перегородки преодолеваются лишь в XIX – XX вв., да и то не до конца. Расширять мир для своих – таково стремление патриотов. Сопроотивление чужеземцам, т.е. силе иного мира, в обороне своего собственного – это тоже патриотизм, но уже оборонительный и освободительный. Патриот, идущий в неведомое пространство, руководствуется своим пониманием мира и несет его другим. Патриот, отстаивающий свою независимость, воспринимает чужое понимание мира негативно, а собственное – позитивно.

Явно обособленных миров, вроде китайского или индийского, еще два – европейский и мусульманский. Каждый держится на своей культурно-религиозной самобытности, в том числе письменности. Но два из них, хотя имеют собственные очаги-субстраты, не локализованы географически – это европейский и мусульманский. Скорее всего, на роль космополитов ни китайцы, ни индусы не претендуют. Они даже о диаспоре не заботятся, а эта диаспора хранит патриотизм и питает историческую родину. Почти чистыми космополитами остаются европейцы и мусульмане.

Как индусская, так и китайская многовековая отдаленность, закрытость, самодостаточность, инаковость воспринимались европейцами высокомерно и пренебрежительно, назывались «сонной отсталостью», а в непосредственных экономико-торговых отношениях превратились в явный грабеж, повлекший сопротивление. В колониальной эксплуатации Индии британцы в XVIII – XIX вв. продвинулись достаточно далеко, а что касается Китая, то здесь больше преуспели в роли оккупантов уже в XX в. японцы.

Похоже на то, что с какого-то времени мы перестали противопоставлять «космополитизму» «интернационализм», а затем вместо того и другого стали

слышать и говорить о «глобализме». В глобализме присутствуют все признаки общечеловеческого правосознания. Сегодня борьба против него ведется как националистами, так и интернационалистами. Для националистов глобализм неприемлем в силу отрицания им плодотворности развития вне транснациональных сетей. Для интернационалистов общей платформой выступает не человечество, а какой-то его сегмент, объединиться которому необходимо во всемирном масштабе, как когда-то призывали «пролетариев всех стран».

Вместе с тем глобализация – это реальные процессы в экономике и культуре, тогда как космополитизм – явление духовное, т.е. его можно понимать как сопутствующее глобализации свойство сознания, у которого действительного субстрата, сходного с ТНК, – нет.

Кроме того, космополитизм появляется намного раньше глобализма. Его значимое воплощение – Македонская империя с эллинизмом. Тогда как глобализм был невозможен до географических открытий европейцев в XV в., когда Колумб, Магеллан и другие мореплаватели сделали обитаемый мир географической картой, нанесенной на шар, т.е. глобусом.

Что касается интернационализма, то ясна его вторичность по отношению к национализму. Интернационализм провозглашается в середине XIX в. как платформа единых действий пролетариата.

Представления В.С. Соловьева – это в основе христианские представления о человечестве как воплощении Христа. Он пытался подкрепить их ссылками на древнеримские юридические представления, а также на унаследованную римлянами древнегреческую стоическую философию и христианство. Нужно это было ему только для того, чтобы доказать общечеловечность европейских представлений, которые однозначно связывались им с греко-античными корнями Европы и христианством. Такого рода европеозный схематизм Соловьев считал общепринятым научным взглядом на историю человечества. С другим взглядом, как он был изложен Данилевским, Соловьев согласен не был. Культурно-историческое разнообразие людей он отрицал скорее всего из-за партийных разногласий с русскими (да и с зарубежными) консерваторами,

отождествляя себя с либералами, т.е. русскими европейцами. Даже если согласиться, что Европа выросла из греко-римских основ, нужно признать, что было два космополитизма – эллинский и римский. Одновременно с ними существовал еще и китайский космополитизм. Эллы были язычниками и пытались связать в человечество ассирийцев, индусов, египтян. Других стран они не знали. Римляне расширили представления о мире за счет северо-западных территорий.

В VIII в. появилась новая мировая сила – мусульмане. Те народы, которые стали в XV – XVI вв. европейцами, воевали с мусульманами на юго-восточных окраинах. На северо-запад мусульмане не шли, потому что для них он не представлял интереса. Им хватало юго-востока. Они вообще распространяли свое влияние в «теплых краях» – в Азии и Африке, но создавали свой мир (халифат), и стремление к этому миру уцелело до наших дней.

Может быть, европейский мир стал складываться в противовес мусульманскому. Потому что там, где европейцы мусульман не встречали, они успешно осваивались (Америка), а там, где сталкивались с ними, ничего серьезного добиться не смогли. Исключение – Россия. В любом случае столкновение с мусульманами помогло не только западным европейцам, но и восточным (Россия) обособлять свой мир как цивилизованный иначе, не по-мусульмански. Эту свою инаковость они изначально понимали как христианскую.

В противодействии мусульманам окрепла не только Европа, но и Китай, в котором мусульмане попросту растворились. В Индии мусульмане остались вместе с индусами (индуистами) и при европейских колонизаторах, и после них, образовав особый мир – индуистско-мусульманско-христианский. Насколько слабо христианство в Индии, настолько слабо там европейское влияние и сильно почвенное.

Сегодня Европа – везде, но с разной степенью укорененности. Слабее всего она укоренилась в Китае, в Центральной Азии, в Африке. В терминах геополитики Россия – это сухопутная империя, основанная на евразийстве, а Британия – морская империя, опирающаяся на англоитизм.

В учебных пособиях по геополитике говорится о современном «мондиализме» (фр. monde – мир), т.е. учении о всемирности как новом названии того, что раньше именовалось «космополитизмом», «интернационализмом», «глобализмом» (Мухаев, Нартов); в англо-американской геополитике преобладает мондиалистский (лат. mundi – мир) подход, а не континентальный, как в европейской. Мондиализм – самое влиятельное направление в англо-американской геополитике».

Все эти размышления как-то упираются в геополитику, хотя начались в связи с Ильиным, Карамзиным, Соловьевым, Леонтьевым, Бердяевым. Нужно признать, что космополитизм находится в прямой зависимости от человеческих представлений в пределах своего мира (греческого Kosmos), который человек любит, где он – патриот. Понятен космополитизм китайцев, эллинов, римлян, индусов, иудеев, христиан, египтян и т.п. Фактически то, что называют культурно-историческими типами (или локальными цивилизациями), в действительности – освоенные миры (космосы), гражданами которых воспринимают себя их обитатели и патриотами которых они являются. Обитателей окраины или чужеродных внутренние вкрапления патриоты за людей не считают. Космополит – это чужеродный обитатель такого мира. Он симпатизирует чужому, пытается освоить его. Именно так понимали себя патриоты-китайцы, эллины, римляне, превращавшиеся в космополитов по отношению к чужим. Точно так же смотрели на аборигенов европейские путешественники-колонизаторы в Африке, Америке, на островах. Они понимали себя как цивилизаторов, а всех местных считали дикарями, которые со своей дикостью могут покончить, если примут порядок того мира, который принесли с собой колонизаторы. Внутри конкретной цивилизации обитают патриоты. Они могут стать космополитами, если начнут воспринимать свой мир как ущербный по сравнению с каким-то другим миром – реальным или вымышленным. Христианский мир изначально был вымышленным внутри иудейского, египетского, эллинского, римского и т.п. миров.

Патриоты есть всегда, потому что они есть изначально. Космополиты появляются в тот момент, когда патриотизм навязывается другим, т.е. когда пат-

риот считает свой мир общезначимым, или тогда, когда патриот теряет корни и находит лучшее где-то вне своего мира.

В сфере правосознания лучше всего чувствует себя такой патриот, который причастен космополитизму. Наверное, таковы американцы, может быть, французы. Эти патриоты совершенно уверены, что их юридические представления имеют всемирное значение, пусть хотя бы как идеал. Демократия, свободы, правосудие, адвокаты – всё это правильно, всё это должно быть у других рано или поздно.

У нас своего стыдятся как бытового, распущенного, бескультурного, ленивого, небрежного и т.п., которое принижает человека, обытовляет его и над которым нужно возвышаться, дисциплинироваться и т.п. Нужно вести себя пристойно, культурно, аккуратно, а не как всегда – лениво, небрежно, распущенно. Поэтому патриотизм связывается с чем-то явно низким и как бы отсталым, тогда как подлинная человечность – это высокое, передовое, требующее усилия над собой, возвышающее. Внизу культурного идеала не найти, он где-то выше, там, где нас нет, и куда нужно попадать, т.е. в соответствие с чем нужно приводить свой повседневный уклад.

Теория наций и связанные с ней представления о национальном, националистическом, интернациональном и т.п. серьезного влияния на космополитизм и патриотизм не имеют, потому что сосредоточены на разных основах и развиваются в разных понятийных рядах.

Первый ряд понятий отсылает к общностям (группам) социального порядка, а второй – к явлениям политико-правового свойства, т.е. институтам (учреждениям), приобретающим значения всеобщих (универсальных) или сохраняющим особенное (частное) значение. Если первыми оперирует социология и связаны они с определенной сферой, то вторые занимают юриспруденцию.

Последние органически присущи политическому и правовому сознанию, на котором держится государство и право, которое конструирует управленческие и законодательные установления.

Наука – это группа относительно новая, находящаяся в ряду, открываемом племенем. Из племен вырастают народности, а из народностей – науки. Основание здесь все-таки этническое. Это отличает национальные группы от других, имеющих основания в гендерных, поколенческих, имущественных, поселенческих, профессиональных и т.п. различиях. В любом случае понимать национальные различия правильно – это значит связывать их с обширной социальной сферой, но вычлняя из нее как вполне обособленные. Тогда как явления вроде космополитизма и патриотизма верно понимать невозможно вне сферы политической. Ясно, что политическая сфера связана как с социальной, так и с экономической, и с духовной.

Бытующее сопоставление:

Космополиты и коммунитаристы. – С. 274-281.

Смирнов А. «Национализм» и публичная сфера // Калхун К. Национализм. – М.: Территория будущего, 2006. – С. 263-286.

Такое же сопоставление делается в статьях сборника «Теория международных отношений на рубеже столетий» / под ред. К. Буса и С. Смита. – М.: Гардарики, 2002. – С. 13-50.

Очевидна некорректность такого сопоставления. Космополит –гражданин мира. Гражданин – это человек, находящийся в политико-правовых отношениях с государством. Если мир – это государство, то гражданин – либо подданный правительства, либо его наниматель. Коммунальность – местное самоуправление, сторонящееся государственных органов. Фактически – это частная, а не публичная жизнь людей.

О зарубежных представлениях на эту тему дает хороший материал сборник статей «Нации и национализм» (Лондон, 1996), изданный на русском языке в 2002 г. [точнее было бы назвать его «Нации и патриотизм»].

По нормативной основе глобализация – это законы экономики, рынка, когда они становятся международными и транснациональными. Юридическое здесь сводится к гражданско-правовому как основополагающему. Целостного правосознания глобализм не содержит. Интернационализм тоже покоится на

реальной экономической взаимосвязи людей и сходности юридического положения трудящихся как ущемленных в правах и по этой причине отвергающих юридические порядки как порабощающие труд.

Кроме финансово-экономической связанности разных частей света, реальной основой глобализма становятся угрожающие самому человеческому существованию такие негативные явления как загрязнения природной среды, истощение ресурсов, эпидемические заболевания, угроза ядерного самоуничтожения и другие вызовы, называемые «глобальными проблемами» (Процессы универсализации права и государства в глобализирующемся мире // Государство и право. – 2005. – № 5. – С. 38-47).

В понимании В.С. Нерсесянца глобализм стихийен, что совершенно не соответствует действительности, так как в его основе – целенаправленная финансово-экономическая деятельность правительств развитых стран, транснациональных корпораций, банков, бирж и т.п. Основа – прибыль в новых условиях. Понимание глобализма как современного выражения прогресса и роста благополучия – однобоко, если не идеалистично. Скорее, это иное выражение худших черт империализма и колониализма, замаскированное космополитическими идеалами. Думать, что глобализм извечен, можно, но эта мысль ничего не добавляет, потому что мы начинаем излагать старую песню (космополитизм) новыми словами. Никто в прошлом политико-правовой мысли до теоретиков геополитики XIX в. не был глобалистом, но вот сторонников космополитизма всегда хватало.

ОГЛАВЛЕНИЕ

I. Предисловие (апология критики).....	3
II. Типология правосознания.....	7
<i>Адаптивность и негативность</i>	8
<i>Юридизм и теизм</i>	14
<i>Патриотизм и космополитизм</i>	22
III. Н.М. Карамзин.....	30
<i>Две жизни [10]</i>	32
<i>Наука законоведения</i>	43
<i>Устав самовластья</i>	49
IV. К.Н. Леонтьев.....	59
V. В.С. Соловьев.....	70
VI. Послесловие (руссизм и американизм).....	86

Адрес учредителя:

ФБГОУ ВО «Амурский государственный университет»
675027, г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21.

Адрес редакции и издателя:

675027, г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21.

Адрес типографии:

675000, г. Благовещенск, ул. Мухина, 150а

Анатолий Петрович Герасименко,

д-р филос. наук

Anatoly Petrovich Gerasimenko,

Dr. Philos. sciences

Философия права: между патриотизмом и космополитизмом. Монография.

Philosophy of law: between patriotism and cosmopolitanism. Monograph.

Изд-во АмГУ. Подписано к печати _____. Дата выхода в свет _____.2021.

Формат 60х84/16. Усл. печ. л. 5,68. Тираж 500. Заказ 167. Бесплатно.

Отпечатано в типографии АмГУ.