
Ю. К. ВОЛКОВ

**ИДЕЯ «БОЛЕЗНЕЙ» И «СМЕРТИ»
ОБЩЕСТВА И ГОСУДАРСТВА В ИСТОРИИ
ФИЛОСОФСКО-СОЦИОЛОГИЧЕСКОЙ
МЫСЛИ**

Идея «социальной патологии» была апробирована еще в «Левиафане» Томаса Гоббса, которого по праву считают предтечей европейского позитивизма. Метафоры «болезней» и «смерти» социальной материи Гоббс рассматривает во второй части трактата, названной им «О государстве».

В главе XXIX «О том, что ослабляет государство и ведет к его распаду» Гоббс дает новаторский для своего времени перечень социальных патологий. Аллегорией государства в этом описании становится образ органического тела, а синонимом государственной суверенной власти – управляющая телом душа.

Наиболее опасными для общества Гоббс считает болезни, которые возникают из несовершенства конституирования государственной власти. Как считает автор «Левиафана», такие расстройства «аналогичны болезням естественного тела, проистекающим от ненормальностей зародыша». Сюда он, в частности, относит отказ короля от всей полноты власти, необходимой для защиты и безопасности государства¹.

На второе место по степени социальной опасности Гоббс ставит болезни, причиненные «ядом мятежнических учений». При этом поведение людей, склонных к переменам, беспорядкам и смутам, он сравнивает с нетерпимостью заболевшего чесоткой и раздрающего себя «своими собственными ногтями, пока боль не становится нестерпимой»².

¹ Гоббс, Т. Левиафан или материя, форма и власть государства церковного и гражданского. М., 1936. С. 246.

² Там же. С. 249–250.

Среди большого перечня опасных для государства «ложных» учений, построенных на принципах антигосударственного индивидуализма, Гоббс особо выделяет сильное впечатление, возникающее при чтении политических и исторических книг древних греков и римлян, вдохновляющих на борьбу с монархическими формами правления. Пагубные последствия чтения антимонархических книг Гоббс называет «тиранофобией» и сравнивает их с болезнью *hydrophobia*, или водобоязни, вызываемой укусом бешеной собаки³.

Именно представление о том, что государство, как и человек, может иметь больше одной души, то есть больше одного суверена, ведет, по мнению Гоббса, к отрицанию государства. Противопоставления духовной и светской власти, считает Гоббс, достаточно, чтобы внести смуту в государство и даже разрушить его. Эту болезнь он сравнивает с эпилепсией, или падучей болезнью – «видом одержимости духом в естественном теле»⁴.

В то же время разделение власти, по утверждению английского философа, может происходить и в условиях «чисто» гражданского правления, когда также возможна болезнь многовластия. Например, это бывает в случае передачи сувереном права взимать налоги частному лицу. Этот и подобные случаи государственных нарушений Гоббс сравнивает с такой человеческой аномалией, как феномен «сиамских близнецов»⁵.

Среди других, не столь опасных «болезней» общества и государства Гоббс называет:

- трудности во взимании денег, сравнивая их с лихорадкой и плевритом;
- популярность могущественных подданных;
- наличие в государстве чрезмерно большого города;
- большое число корпораций;
- свободу высказываний выходцев из числа так называемых «подонков народа», похожую «на беспокойство, производимое аскаридами»;
- неутолимую жажду расширения государственных владений;
- «опухоль» неассимилированных завоеваний;

³ Гоббс, Т. Указ. соч. С. 250.

⁴ Там же. С. 251.

⁵ Там же. С. 252.

- «летаргию» изнеженности;
- мотовство пиршеств и ненужных расходов⁶.

Завершая перечень и описание социальных патологий, Гоббс отмечает, что после распада, то есть своеобразной смерти тела, государства его подданные могут защищать себя всеми доступными средствами. И хотя право суверена не может быть отменено актом другого человека, поскольку такое право суть неуничтожимая «душа государства», однако обязательства граждан по отношению к государству могут быть аннулированы этим актом. Поэтому тот, кто нуждается в защите, может искать ее, где угодно⁷.

Дальнейшее развитие представлений об органической природе нарушений «нормальной» жизни общества и государства обнаруживается в двух альтернативных проектах философской социологии, предложенных в новую культурно-историческую эпоху Г. Гегелем и О. Контом.

Наиболее известный пример ранней альтернативы позитивному решению проблемы социальных нарушений обнаруживается в одной из частнофилософских работ Г. Гегеля – его «Философии права».

Часть книги, названная Гегелем «Нравственность» и посвященная рассмотрению стадии саморазвития идеи свободы, «ставшей личным миром», содержит в себе анализ явлений, которые с полным правом могут быть отнесены к классу социальных патологий. Например, на уровне института брачно-семейных отношений такими социально значимыми нарушениями являются естественный, нравственный и юридический распад семьи⁸. В институте гражданского общества Гегель акцентирует внимание на проблеме бедности⁹. Однако наибольшее количество социально-политических и политико-правовых проблем, чреватых нарушением целостности общественной жизни, рассмотрены Гегелем в разделе «Государство».

Исходя из органически-целостного понимания государственно-политического строя, Гегель указывает на необходимость подчинения части организма всему целому. «Природа организма такова, – пишет он, – что если не все его части переходят в тождество, если

⁶ Гоббс, Т. Указ. соч. С. 252–254.

⁷ Там же. С. 254.

⁸ Гегель, Г. Философия права. М., 1990. С. 222–223.

⁹ Там же. С. 270–271.

одна из них полагает себя самостоятельной, то погибнуть должны все»¹⁰. В этой связи Гегель касается вопроса об отношении государства и религии.

Различие этих двух моментов нравственного абсолюта Гегель видит в том, что государство есть действительный, сущностный и наличный образ мира, тогда как религия – это чувственное, акцидентное, преходящее отношение к нравственному абсолюту, основанное на вере. Если сферой религии является внутренняя настроенность, а ее содержанием остается тайна, то государство, напротив, осуществляет себя в форме наличных правовых обязанностей. Вот почему религиозный фанатизм, по утверждению Гегеля, подобно политическому фанатизму, выступает против всякого государственного устройства и законного порядка «как не соответствующих бесконечности души». Следовательно, религия не должна быть правящей – таково итоговое резюме Гегеля по этому актуальному социально-политическому вопросу¹¹.

Касаясь другого принципиального момента, связанного с соотношением морали и политики, Гегель замечает, что благо государства имеет совершенно иное оправдание, чем благо отдельного лица. Принципами деятельности государства являются не абстрактные моральные заповеди, а конкретные политико-правовые нормы. Поэтому, например, военные действия должны вестись не в отношении семей или частных лиц, но в отношении государств с обязательным соблюдением всех норм международного права¹². Таковы основные положения философско-правовой концепции Гегеля, свидетельствующие об отказе от «чисто» метафизического решения проблемы социального зла и заложившие реальные предпосылки для ее социально-политического рассмотрения.

Принципиально иной подход в понимании органической природы социальной реальности обнаруживается в проекте «Курса позитивной философии» О. Конта. Есть основания предполагать, что именно Конт, еще писавший в 47-й лекции «Курса» о тождестве термина «социология» и выражения «социальная физика»¹³, все же был пер-

¹⁰ Гегель, Г. Указ. соч. С. 293.

¹¹ Там же. С. 307.

¹² Там же. С. 368.

¹³ Comte, A. Cours de philosophie positive. P., 1839. T. IV. P. 252.

вым, кто разрабатывал немеханистическую парадигму позитивного изучения общества, используя метафору биологического организма.

Как отмечает основатель позитивизма в первом томе «Курса позитивной философии», «... естественное подчинение одной науки другой совсем не обязывает нас видеть в социальной физике простое дополнение физиологии, как это делали некоторые первоклассные филологи. Хотя оба разряда явлений, несомненно, однородны, но они совсем не тождественны, и разделение названных выше наук имеет действительное существенное значение, ибо изучение вида в его совокупности совсем нельзя считать чистой дедукцией изучения индивидуума, если социальные условия, видоизменяющие действия физиологических законов, являются при этом как раз самым важным предметом исследования»¹⁴.

Вместе с тем понятие «социальный организм» в интерпретации Конта уже обладает некоторыми признаками социально-биологической двойственности, отличаясь от «чисто» натуралистических заимствований¹⁵. Нормальные и патологические явления общественной жизни оказываются у него однопорядковыми по своему статусу, поскольку подчиняются действию одних и тех же универсальных законов – преемственности и согласия. В этом смысле «болезнь» и «здоровье» общественной ассоциации, как две стороны одного и того же прогрессивного процесса движения к единому Человечеству, не могут существовать друг без друга в аспектах строения и развития социального универсума.

Не случайно органицистский проект О. Конта не предполагал выделения каких-либо самостоятельных разделов, посвященных вопросам социальной патологии, несмотря на фрагментарные упоминания симптоматики социального анормализма, включенные в проблемное поле социокультурной динамики¹⁶. Специальный интерес к проблеме «болезней» общественного организма проявился в рамках другой разновидности социологического органицизма, к которой принадлежали «ранние» Р. Вормс во Франции, А. Шеффле в Германии, а также П. Лилиенфельд-Тоаль в России. Последний,

¹⁴ Конт, О. Курс положительной философии. СПб., 1899. Т. I. С. 39.

¹⁵ Очерки по истории теоретической социологии XIX – нач. XX в. М., 1994. С. 37, 46–54; Гофман, А. Б. Семь лекций по истории социологии. М., 1995. С. 83–86.

¹⁶ Конт, О. Курс положительной философии. СПб., 1899. Т. I. С. 5–8.

кроме того, является автором номинации самого известного проекта «Социальной патологии»¹⁷.

Обосновывая собственную программу научной социологии, П. Лилиенфельд прямо указывает на необходимость сравнения человеческого общества с органическим существом. Общественный организм, по его словам, это не аллегория, а действительность «в прямом, реальном смысле»¹⁸.

Как убежден Лилиенфельд, целесообразность свободной воли индивидов и необходимость общественной силы не противостоят, а соотносятся друг с другом. Тождество духа и силы относительны, а индивид и общество в разных отношениях имеют общее причинное начало и общие цели¹⁹. С учетом этих двух основополагающих факторов общественной жизни П. Лилиенфельд рассматривает процессы «болезни», «смерти» и «перерождения» общества в XV главе своего исследования.

Рассуждая о причинах «смерти» общества, он указывает на сходство этих причин с причинами смерти всякого организма вообще. Такими внутренними причинами, по его словам, являются распадение частей и их разложение в результате утраты способности к самостоятельному существованию. «Общество, лишившись самостоятельности, распавшись на части, умирает, в сущности, так же реально, как и всякий другой организм природы»²⁰.

Наряду с внутренними причинами смерти общества Лилиенфельд также выделяет внешние причинные факторы. К их числу он относит «чисто» физические стихии: наводнения, землетрясения, катастрофические для жизни общества атмосферные и теллургические изменения, эпидемии и т. п.²¹. Кроме того, причиной гибели общества могут быть завоевания, которые, помимо силового, включают целевой фактор. Лилиенфельд называет два рода таких завоеваний. Во-первых, это может быть полное истребление побе-

¹⁷ О проекте «Социальной патологии» П. Лилиенфельда в контексте общей характеристики его творчества см.: Кузьмина, Г. П. Теоретические основы социальной философии П. Ф. Лилиенфельда // *Философия и общество*. 1997. № 4. С. 140, 154–157; *История социологии*. Мн., 1997. С. 282.

¹⁸ Лилиенфельд-Гоаль, П. Мысли о социальной науке будущего. СПб., 1879. Ч. 1. С. 30.

¹⁹ Там же. С. 41–45.

²⁰ Там же. С. 167.

²¹ Там же. С. 169.

жденных народов (Карфаген, Инки). В этом случае гибель действительно целиком зависит только от внешних причин и человек здесь действует как животное, которое не свободно от законов борьбы за существование вида²². Другой вид завоеваний – это захват территории без уничтожения населения. Завоевание здесь ограничивается экономическим, политическим, юридическим подчинением одного государства другому. Это подчинение может иметь форму рабства, переселения, обложения данью, прикрепления к земле и т. п.²³.

Таким образом, в социальной эволюции, в отличие от закономерностей животного мира, появляются принципиально новые состояния, альтернативные смерти, которые Лилиенфельд называет «недоразвитием» и «перерождением».

Смерть, по словам ученого, есть несовершенство потому, что предполагает перерыв в развитии, в то время как в человеческом обществе разрушение может происходить иначе, без умирания всего социального организма. Отсюда следует его прогностический вывод о том, что в истории человечества может наступить такое время, когда отдельные части человечества уже не будут более умирать, а лишь будут перерождаться, и «по мере развития человечества само перерождение должно будет происходить последовательнее, целесообразнее, разумнее»²⁴.

Наряду с феноменом «социальной «смерти», Лилиенфельд пытается также установить природу социальных «болезней». Главное различие между болезнью и смертью он видит в том, что смерть есть окончательное и всеобщее разрушение организма, болезнь – лишь его временное частичное расстройство. Если причиной смерти бывают внешние, чисто механические причины, а сама смерть в таком случае происходит внезапно, то болезнь – это постепенное внутреннее расстройство организма, и оно не производит неожиданную смерть²⁵.

Подобно тому, как в живом организме болезнь может охватывать физиологию и морфологию существа, так и в общественном

²² Лилиенфельд-Гоаль, П. Указ. соч. С. 170.

²³ Там же. С. 170–171.

²⁴ Там же. С. 177.

²⁵ Там же.

существо расстройств могут происходить в сфере экономики, политики и юриспруденции. Специфика социальной патологии состоит в том, что общественный характер всякой болезни препятствует целесообразному направлению действия закона – силы²⁶.

Сходство между причинами болезней природного и социального организмов Лилиенфельд усматривает в том, что болезнь того и другого развивается в результате проникновения в организм чужеродных элементов. Различие же заключается в том, что в общественной жизни способность к сопротивлению воздействию болезнетворных причин связана с целесообразностью таких действий. По мнению социолога, «безнравственные, неразумные и преступные действия, причиняют расстройства и болезни в общественном организме именно потому, что они противоречат направлениям и внешним целям социальной жизни»²⁷.

Как считает Лилиенфельд, политические перевороты, социальные потрясения, экономические кризисы указывают на существование в обществе определенной целевой иерархии. В этом смысле нравственное начало подчиняет себе юридическую, политическую и экономическую целесообразность. К числу основополагающих нравственных целей общественного прогресса Лилиенфельд, прежде всего, относит либеральные идеалы справедливости и свободы²⁸.

Таким образом, логика органицистских рассуждений Лилиенфельда постепенно подводит его к мысли о существовании в общественной жизни фактора, опосредующего причинно-целевые и причинно-силовые процессы общественного организма. Таким фактором, по его мнению, является нервная система с присущими ей нервными рефлексам²⁹.

Как следует из естественнонаучных и исторических аргументов, приводимых Лилиенфельдом, многие аномальные и патологи-

²⁶ Лилиенфельд-Тоаль, П. Указ соч.

²⁷ Там же. С. 179.

²⁸ Там же. С. 180.

²⁹ Там же. Гл. XVI–XX. Р. Вормс в работе «Общественный организм» также выделяет в обществе некий аналог главного симпатического нерва – «собрание лиц, стоящих во главе экономической жизни народа». Частям симпатического «сосудо-двигательного нерва» у него соответствуют банкиры. «Чувствительные и двигательные нервы» изображаются в метафоре общественного организма Вормса «всякого рода агентами, передающими предписания общественным центрам» (Вормс, Р. *Общественный организм*. СПб., 1897. С. 99–100).

ческие процессы, возникающие в обществе, в конечном счете, определяются нарушением нервно-рефлекторной деятельности общественной системы. Именно психологические факторы выступают той главной причиной, которая способствует порождению массовых нервно-социальных болезней, включая их эпидемические формы. Так, например, к числу социальных эпидемий, имевших место в разные периоды истории, Лилиенфельд относит преступность и самоубийства, приводя в подтверждение своей гипотезы многочисленные исторические факты³⁰.

Вместе с тем, обращаясь к основным этапам процесса развития человеческого общества, Лилиенфельд вновь указывает на решающую роль нравственности, которая, по его мнению, может даже способствовать оптимизации институализированных форм социальных отношений, включая отношения собственности³¹. В этом смысле добро, по утверждению социолога, есть общественная специализация начала целесообразности³².

Таковы общие выводы одного из классических вариантов социальной патологии, все более ясно свидетельствующие о невозможности последовательного применения принципа биологического редукционизма в изучении массовых общественных процессов и явлений. Скрытое, опосредованное влияние метафоры «общественной болезни» как дисфункции социальной макросистемы, дополненное новыми достижениями системного подхода, проявится лишь позднее в таком влиятельном направлении социальной теории, как структурный функционализм.

Пока же в отсутствии реальной теоретической альтернативы неоправданное стремление «социологического натурализма» распространить свои, по существу, «квазибиологизаторские» принципы анализа социальных нарушений на область явлений духовной культуры лишь способствовало возрождению интереса к феноменологической парадигме, ранее всего проявившейся в философии и социологии права.

В философско-социологической литературе первой половины XX столетия проблема «недугов» правосознания и связанных с ни-

³⁰ Лилиенфельд-Тоаль, П. Указ. соч. С. 201–204.

³¹ Там же. С. 330.

³² Там же.

ми социально-политических нарушений излагается в итоговом правоведческом произведении И. А. Ильина «О сущности правосознания», написанном в 1919 г., но вышедшем в свет лишь после смерти ученого, в 1956 г.

В оригинальной версии концепции «социальной патологии», предложенной Ильиным, первый род «болезней» правосознания составляют явления, названные автором «недугами духовного самоутверждения».

Если в основе духовного уважения к себе, по словам Ильина, должно лежать верное, не иллюзорное восприятие себя, то утрата или незнание своего достоинства уродуют и унижают жизнь человека. В этом смысле субъект права должен быть «живым, самодостаточным хранилищем духовного достоинства; и всякий недостаток этого опыта – дефект самостоятельности или дефект предметности – делает правосознание зыбким и шатким, жизненно слабым и неустойчивым»³³.

Основными дифференциациями «болезней» самоутверждения Ильин считает:

- уважение себя как следствие уважения других;
- уважение себя за мнимые или чисто внешние, эмпирически-случайные свойства;
- полное отсутствие самоуважения.

Правосознание не уважающих себя людей, их личность являются, по словам Ильина, «лишь медиумом своих страстей и чужих влияний – индивидуальных и социальных ...»³⁴. Утратив, ослабив и разложив свой духовный центр, такая личность заменила волю – упрямством, уважение к себе – самолюбием, чувство собственного достоинства – тщеславием.

Необходимая связь правосознания с этикой и моралью, о которой ранее писал Ильин в общей характеристике здорового правосознания, проявляется в недугах самоутверждения, как «пребывание накануне постоянного морального падения». По его словам, не уважать себя – значит испытывать свою слабость в добре. А тот, кто не может утвердиться в добре, пытается утвердить свою силу

³³ Ильин, И. А. О сущности правосознания. М., 1993. С. 160.

³⁴ Там же.

помимо добра или в противовес ему, превращает свою жизнь в «гремучую смесь из цинизма и лицемерия»³⁵.

Утратив духовное и нравственное измерение вещей, человек, по утверждению философа, начинает измерять свою жизнь исходя из объективной значительности предметов. В этом и состоит корень всякой продажности – взяточничества, публичной коррупции, демагогии, международного предательства. Именно поэтому болезни души, как считает Ильин, присущи не только личности, но и целым народам.

Признаками народа, не умеющего уважать свое духовное достоинство, являются, по мнению Ильина, болезненное самочувствие и болезненная идеология. Естественно, что такой народ идет по истории неверным путем и готовит себе тяжелые исторические испытания, включая испытание тиранией тоталитарного государства³⁶.

Типичным примером искажения национальной идеологии Ильин считает чувство национальной обреченности и ничтожности (религиозные извращения, культурный модернизм, вера в инородного учителя, «варяга»). В то же время «болезни» национального сознания могут, по мнению Ильина, проявляться как склонность народа к самоидеализации и вседозволенности (учение о «высшем народе» и народе-мессии, «толстовство» с его идеализацией отсталости и темноты, анархизм и т. п.)³⁷.

Второй род недугов, названный Ильиным «недугами автономии», заключается в неспособности гражданина к самообладанию, самостоятельности и самоуправлению. Такой член общества может сохранять верность праву только под давлением чужой воли. Для того чтобы не стать правонарушителем, ему требуется наказание³⁸. Вместе с тем изначальная предрасположенность такого человека к противоправным деяниям может очень быстро и незаметно превратить его в преступника, так как право не признано его волею и возводит безнаказанное правонарушение в доблесть.

Если же по какой-либо причине (например, бессилие власти или усвоение ею принципа «непротивления злу») государство оказывается не способным осуществлять угрозу наказания, тогда на-

³⁵ Там же. С. 162.

³⁶ Ильин, И. А. Указ. соч. С. 165.

³⁷ Там же. С. 167–168.

³⁸ В этом вопросе позиция Ильина очень близко смыкается с концепцией Л. Колберга о стадии наказания и повиновения в прекоventionalной морали.

ступает «политическое разнуздание, которое вызывает в душе зверя и, превращаясь в систему, создает войну всех против всех»³⁹.

Политическое непротивление, по убеждению Ильина, деморализует и разлагает душу, лишенную автономного правосознания, учит его вседозволенности. И тогда человек впадает в полное беззаконие, а общественная жизнь лишается всякой правовой формы и превращается в бесформенный хаос⁴⁰.

В то же время Ильин видит в дефективном и преступном правосознании опасность не только для общества, но и для самого человека. Обороняющаяся власть способна создать режим политического угнетения, который только закрепляет неспособность души к правовому самоопределению. Насилие не воспитывает душу к автономии, а лишь запугивает ее и насыщает злобой и ненавистью. «Запуганный, – отмечает философ, – «не смеет» до тех пор, пока не осмелится; а раз осмелившись, он без стеснения изливает свою злобу и осуществляет свою ненависть»⁴¹.

Кроме того, режим, подавляющий автономию духа, воспитывает в гражданах пассивность и безмолвие. Человек, привыкший жить чужим умом и чужим решением, превращается в трагикомический придаток другого существа или какой-нибудь тоталитарной партии. Он не в состоянии нести ответственность за свои поступки. Во всякой инициативе он видит нечто запретное, а когда получает разрешение действовать, то не умеет и не хочет им воспользоваться. Таким образом, пассивный человек привыкает чувствовать себя свободным от политической ответственности. Компенсацией политического и социального иждивенчества ему служит лишь бездельное критиканство, умение высказывать свои претензии к обществу, в котором он живет. Он не любит свою родину, не дорожит своим участием в государстве, не умеет нести служение и бежит от повинностей. Такой человек не является гражданином, он всего лишь подданный, «носящий в душе своей уклад ленивого холопа»⁴².

Другой глубокий недуг автономии правосознания Ильин называет «больным правосознанием революционного подполья». Этот недуг

³⁹ Ильин, И. А. Указ. соч. С. 180.

⁴⁰ Ильин, И. А. Указ. соч. С. 181.

⁴¹ Там же.

⁴² Там же. С. 182.

состоит в последовательном отрыве правосознания человека от права, государства, власти, а вслед за этим от цели государства, формы национального духа и всех остальных ценностей духовной культуры.

Политический протест таких людей становится их профессией, заменившей политическое правосознание. Революционное отрицание норм положительного права делает революционное сознание врагом самого правопорядка. Поэтому его отрицание распространяется уже не на отдельные разновидности власти, а на власть вообще. Вот почему революционер отказывается признавать государственный центр своей страны и волю государства к единению.

Революционные цели и классовые интересы революционеров, по мнению Ильина, делают допустимыми всякие правонарушения. Мораль объявляется предрассудком, нравственность или осмеивается, или отождествляется с революционной самоотверженностью, религия отвергается, как не соответствующая рассудку, философия вырождается в революционную публицистику, наука – в обслуживание партийных лозунгов, искусство или отвергается, или становится орудием классовой борьбы. «Таким образом, – заключает Ильин, – душа революционера постепенно порывает со всяким духовным содержанием; «политика» становится высшею и самостоятельную ценностью; вся жизнь его является бездуховным и противодуховным напряжением, и способность к духовному самоутверждению постепенно утрачивается совсем»⁴³.

Еще одной опасностью несамостоятельного правосознания Ильин считает двусмысленность гражданина по отношению к своему государству. И здесь возможны два принципиальных исхода: или совершить законную экспатриацию, или односторонне заявить о своем внегосударственном состоянии. Однако возможен еще и третий путь, который и является патологическим. Это путь политической симуляции.

Формально такого гражданина нельзя признать ни изменником, ни революционером, поскольку он сохраняет видимость соблюдения законов. В то же время в его душе тайно бродит «противополитическая отравка, принимая вид вечной оппозиции или патриотического безразличия, поверхностного космополитизма, злорадства

⁴³ Ильин, И. А. Указ. соч. С. 184–185.

или склонности к беспринципному политиканству»⁴⁴. Если в стране сразу оказывается много таких людей, тогда, как считает философ, политическое единство народа вырождается в коллективный самообман, духовно унижительный и пагубный по своим последствиям.

Особенно углубляет этот недуг недобровольное присоединение покоренных наций. Такие народы не могут по произволу установить духовную однородность с чуждым ему «национальным лонном» и продолжают культивировать то, от чего формально отказались. Как гражданин человек, формально принявший на себя политико-правовые обязательства, мертв душою и лжив духом, как патриот он оторван от родины. Исцелить этот недуг, полагает Ильин, можно только через восстановление автономного правосознания, воссоединение духа с правовой формой. Человек должен «восстановить утерянное им гражданство и вновь формально стать сыном своей родины; ибо дело духовной ассимиляции есть дело целых поколений»⁴⁵.

«Недуги взаимного признания» – так называет И. Ильин последний род «болезней» нормального правосознания. Предпосылки подобной социальной патологии кроются в том, что «человек, не способный к духовному самоутверждению, не уважающий себя, сам отрицает свое собственное достоинство и тем самым как бы приглашает всех остальных не питать к нему уважения»⁴⁶. В свою очередь, не уважаемый другими, он понижает и извращает общий уровень жизни.

Перестав уважать людей, человек начинает измерять их поступки не мериллом чести и права, а мериллом корысти. Тогда люди перестают понимать смысл чужой духовности, а юридическая форма становится лишь скрытой борьбой за существование. Последующая деградация включает в себя переход от неуважения к презрению, от презрения – к вражде, от вражды – к ненависти, сочетающейся со злобным бессилием и страхом⁴⁷. И если неуважение лишь отвергает духовное достоинство человека, то презрение уже

⁴⁴ Там же. С. 186.

⁴⁵ Ильин, И. А. Указ. соч. С. 187.

⁴⁶ Там же. С. 203.

⁴⁷ Там же. С. 204.

есть отрицание его права на жизнь, а ненависть есть уже потенциальное убийство.

Как замечает Ильин, общественный строй, насыщенный этими аффектами, «воспитывает в душах настроение Каина»⁴⁸. Люди, живущие в таком обществе, находятся в состоянии гражданской войны, где убийства совершаются постоянно, независимо от того, символическое это или реальное убийство. Такому отношению граждан друг к другу, как правило, соответствует «больной» политический режим, основанный на взаимном неуважении власти и народа.

В этих ненормальных условиях для власти остаются лишь два пути патологических взаимоотношений с народом: мания величия или мания преследования. Что же касается народа, то его выбор, считает Ильин, также невелик. Это либо статус раба, либо статус революционера, хотя черты обоих могут совмещаться и одновременно⁴⁹.

Истинной основой власти, по словам Ильина, «всегда будет духовное уважение и доверие народа к правительству и правительства к народу: каждая из сторон должна признать своим правосознанием правосознание другой стороны и тем слиться с нею в некое волевое единство»⁵⁰.

Так выглядят в представлении Ильина основные «недуги» правосознания, которые указывают на два главных источника отклонений в области правоотношений: «недостаточное признание права или недостаточное признание человеческого духа»⁵¹. Такая расширительно идеалистическая трактовка природы «нормального» и «больного» правосознания позволяет говорить о том, что правовая концепция Ильина стремится сохранить верность принципам метафизического рассмотрения проблематики социальных нарушений как особого рода «болезней» коллективной души. Социологический переход к концепции нормативизма в отечественном правоведении первой четверти XX в. будут осуществлять уже представители неокантианского направления с позиции критики позитивизма

⁴⁸ Там же.

⁴⁹ Ильин, И. А. Указ. соч. С. 205.

⁵⁰ Там же. С. 211.

⁵¹ Там же.

и натурализма, к которым они относили марксизм и органицизм (Б. А. Кистяковский, П. И. Новгородцев)⁵².

⁵² Кистяковский, Б. А. Социальные науки и право. М., 1916; Он же. Общество и индивид // Социс, 1996. № 2; Новгородцев, П. И. Об общественном идеале. М., 1991.