

Российская Академия Наук
Институт философии

Сергей Чижков

**МЕТАФИЗИКА СВОБОДЫ И ИДЕЯ ГОСУДАРСТВА
В ФИЛОСОФИИ Б.Н. ЧИЧЕРИНА**

Москва
2017

УДК 172.1
ББК 87.6
Ч-59

В авторской редакции

Рецензенты

д-р филос. наук *О.А. Жукова*
кандидат филос. наук *И.Ф. Щербатова*

Ч-59 **Чижков, С.Л.** Метафизика свободы и идея государства в философии Б.Н. Чичерина [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; С.Л. Чижков. – М. : ИФ РАН, 2017. – 100 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 96–97. – Рез.: англ. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0318-5.

Монография посвящена исследованию метафизики свободы выдающегося отечественного философа, историка, правоведа Б.Н. Чичерина (1828–1904). В работе анализируется развитие идеи свободы и формирование на ее основе этической и правовой теории Чичерина. Особое внимание в монографии уделяется анализу его концепции человеческих союзов, в том числе и анализу идеи государства как верховного союза народа. Концепция человеческих союзов в правовом учении Чичерина была призвана дополнить персоналистическое учение о свободе концепцией «объективной нравственности», заключенной в союзах.

ISBN 978-5-9540-0318-5

© Чижков С.Л., 2017

© Институт философии РАН, 2017

Оглавление

Предисловие	5
Глава 1. Антропология и метафизика свободы. Идея личности	10
1. Учение о личности	12
2. Свобода и нравственный закон	20
3. Право и нравственность. Свобода как источник права	32
Глава 2. Учение о человеческих союзах и идея государства	43
1. Проблема «сильного государства»	43
2. Концепция человеческих союзов	51
3. Государство как союз народа	71
Заключение	92
Список использованной литературы	96

Contents

Foreword	5
Chapter 1. Metaphysics and anthropology of freedom	10
1. The doctrine of personality	12
2. Freedom and the moral law	20
3. Law and morality. Freedom as a source of law	32
Chapter 2. The doctrine of human unions and the idea of a State	43
1. The problem of a “strong state”	43
2. The concept of human unions	51
3. The concept of a State as a Union of people	71
Conclusion	92
Bibliography	96

Предисловие

Философское наследие Бориса Николаевича Чичерина необычайно разнообразно, и данная работа, безусловно, не может претендовать на обстоятельный анализ всех достижений его мысли. Мы рассмотрим только ограниченный круг вопросов, но это тот круг вопросов, который, как нам представляется, составил наиболее важную часть его наследия.

Метафизика свободы Бориса Николаевича Чичерина стала совершенно уникальным явлением в истории философской мысли и не только русской. В России его идеи оказали во многом определяющее влияние на формирование и развитие философско-правовых учений. Целая плеяда русских мыслителей второй половины XIX – начала XX вв., принимая идеи Чичерина, а часто и полемизируя с ними, формировала свои собственные идеи. К последователям Чичерина в области философии права следует отнести таких выдающихся теоретиков права, как Павел Новгородцев, Евгений Трубецкой, Иосиф Михайловский, Сергей Гессен. Своим учением о личности и ее свободе Чичерин заложил в истории русской мысли основы не только новой философско-правовой доктрины, но и того направления в философии, которое мы теперь именуем метафизическим персонализмом. Не случайно выдающийся историк русской мысли Василий Зеньковский не только философию права Чичерина, но и всю его философскую систему назвал «торжеством метафизического персонализма».

Цель настоящей работы состоит в исследовании влияния метафизики свободы на построение философско-правового учения Чичерина, а также в анализе тех проблем, которые возникли в этом учении при разработке концепции человеческих союзов, и прежде всего государства. Концепция человеческих союзов должна была стать заключительным элементом его философско-правовой доктрины. Разделив свободу на внутреннюю, из которой проистекает человеческая нравственность, и внешнюю, которая с необходимостью порождает право, Чичерин также отделил право от нравственности, а нравственность от права. Не только отделил, но, в известном смысле, еще и противопоставил как две автономные сферы нормативности.

Это противопоставление, по мысли Чичерина, не может быть окончательным. Соответственно должны быть формы общественной жизни, где право и нравственность тесно взаимодействуют и даже взаимопроникают. Чичерин попытался показать их единство в самой социальной жизни людей, а именно, в человеческих союзах. Человеческие союзы, по Чичерину, это те формы необходимого взаимодействия людей, которые вытекают из самой их природы. Семья, гражданское общество, церковь и государство – это такие союзы, вне которых не только жизнь отдельного человека, но и жизнь человеческого рода протекать не может.

Для Чичерина ключевая концептуальная проблема, связанная с идеей государства, заключается в признании за государством статуса человеческого союза, а не учреждения или системы учреждений, как это обычно представляется. Концепция государства как учреждения интенсивно развивалась во второй половине XIX в. и стала доминировать в социальных и правовых доктринах вплоть до наших дней.

Концепция государства как союза свободных людей, доказывает Чичерин, объясняет многое в человеческой истории, в том числе и тот факт, что при полной смене учреждений, при радикальных изменениях в системе правления и самом типе государственного устройства, государство остается все тем же государством. Сохранение идентичности государства при столь радикальных изменениях в системе учреждений должно наводить исследователя на мысль о том, что государство следует понимать в качестве обязательной формы устройства жизни самих людей. Идея государства, следовательно, должна выводиться из логики развития необходимых форм взаимодействия людей, проистекающих из их разумно-свободной природы.

В связи с этим Чичерин завершает свое философско-правовое учение концепцией человеческих союзов, как необходимых форм реализации человеком разумно-свободной природы в рамках своего земного существования.

При всей своей логической последовательности, данная концепция все же сталкивается с массой теоретических и методологических проблем, которые и предстоит разобрать в данной работе.

В монографии две главы. В первой главе проблема свободы рассматривается в двух аспектах. Первый, антропологический, связан с двойственной природно-духовной сущностью человека,

второй, метафизический, связан с человеком как носителем идеи абсолютного. Наиболее важная идея Чичерина, которая рассматривается в этой главе, это идея о единстве природного и духовного в человеке. Чичерин отстаивает ту точку зрения, что человек не разделен между двумя мирами, а наоборот, объединяет их в себе, более того, только человек объединяет эти два мира, и не столько в познании, сколько самой своей жизнью, своим существованием. Этим объединением двух миров, по Чичерину, является человеческая личность, которая и должна выступать отправной точкой всякого социального познания.

Далее в этой главе рассматривается вопрос о соотношении свободы и нравственного закона. Свобода понимается им в первую очередь как самоопределение разумного существа, но одновременно и существа природно-духовного. Парадоксальная связь свободы и нравственности находит свое разрешение, согласно Чичерину, в особой природе нравственного закона как требования, обращенного разумной природой человека к самой себе.

Заключительная часть первой главы посвящена рассмотрению вопроса о соотношении внутренней и внешней свободы, нравственности и права. В ней анализируется обоснование Чичериным идеи свободы как источника права. Право формируется посредством взаимного ограничения внешней свободы, где закон выступает общим и равным для всех условием осуществления внешней свободы. Прогресс права существенно состоит, считает Чичерин, в укреплении правового статуса личности, ее достоинства. Наиболее важный вопрос, рассматриваемый в этой части работы, это вопрос об автономии нравственности и права, невозможности с помощью права регулировать нравственную сферу, но и невозможности подстраивать право под нравственные требования.

Вторая глава посвящена анализу идеи человеческих союзов в философии права Чичерина. Учение о человеческих союзах важно для Чичерина с точки зрения завершения построения философско-правовой теории, т. к. в нем находит обоснование его идея «объективной нравственности». В качестве объективной нравственности у Чичерина выступает идея общей пользы, объединяющая людей в союзы. Идея общей пользы будет играть в концепции Чичерина достаточно противоречивую роль. Проблема в том, что решение вопроса об общей пользе в государстве отведено у Чичерина вер-

ховной власти, тогда как сама верховная власть в государстве при этом рассматривается им как власть, над которой нет и не может быть какой-либо другой власти. Это отличительная черта именно государственной власти. Понимая угрозы, которые могут исходить от такой власти, Чичерин развивает концепцию права, призванного быть основанием и результатом деятельности государства. Объективным результатом развития права становится не только совершенствование правой регламентации деятельности государства, но в первую очередь развитие и укрепление правового статуса личности.

Некоторые положения учения Чичерина о человеческих союзах вносят определенный разлад также и в его исходную персоналистическую концепцию свободы. В первую очередь, как мы увидим, идея «объективной нравственности» вступает в противоречие с принципами автономной этики, которые отстаивает Чичерин в своем учении о свободе и нравственности.

В то же время следует отметить, что в концепции государства как человеческого союза есть немало интересного и ценного, связанного, в первую очередь, с пониманием необходимости ограничения и самоограничения государства правом.

В предисловии, как нам представляется, следует отметить один момент, который касается методологии Чичерина, ее отличия от гегелевской, поскольку Чичерина часто представляют как российского гегельянца и через эту призму смотрят на его учение. В результате из поля зрения выпадает как раз то, что составляет уникальный и бесценный вклад Чичерина в философию. Примеров таких неудач много. Наиболее наглядным примером, пожалуй, является вторая часть в энциклопедической статье о Чичерине, подготовленная Э. Радловым¹. По версии Радлова философское наследие Чичерина – это всего лишь одна из возможных версий философии Гегеля, при этом далеко не лучшая.

Влияние Гегеля на Чичерина не вызывает сомнения, как, впрочем, и Канта. Однако наличие влияния нельзя рассматривать как какое-то заимствование идей или их приспособление к собственным взглядам. В русской философии мы вряд ли найдём более обстоятельной критики, в том числе и имманентной, не только от-

¹ Михайловский И.В., Радлов Э.Л. Чичерин // Энцикл. слов. Репринт. воспроизведение изд. Ф.А. Брокгауз – И.А. Ефрон. Т. 76. М., 1993. С. 897–901.

дельных идей, но целостных систем и Канта, и Гегеля. Критика Гегеля при этом занимает довольно значительное место в размышлениях Чичерина. Как он полагает, что Гегелю всё же не удалось создать систему абсолютного идеализма, т. к. логика снятия делает бессмысленными предшествующие стадии движения идеи, что ведет к ее обособлению. Отделившись от всего сущего, идея сама становится лишь одной из особенных форм. С такой логической схемой Чичерин не может согласиться. Он считает, что Гегель упускает из вида ключевое положение абсолютного идеализма, которое утверждает принцип единства всего сущего, не уничтожая при этом «самостоятельности частей, а устанавливая между ними высшее согласие»². В теоретическом плане задача философии, считает Чичерин, состоит в понимании универсальной целостности мира. Такое понимание невозможно без признания и обоснования самостоятельных смыслов продолжающегося существования «пройденных ступеней».

В философской концепции Чичерина, которую можно с полным основанием считать универсалистской, «пройденные ступени» не преодолеваются новыми и не снимаются ими, а с их участием создается новое более сложное конкретное единство, и эта методология будет реализована в его концепции человеческих союзов. Для Чичерина развитие свободы и права не останавливается на государстве. В перспективе государство само становится частью международного порядка, основанного на праве, в рамках которого продолжится укрепление правового статуса личности.

² Чичерин Б.Н. Вопросы философии. М., 1904. С. 163.

ГЛАВА 1.

АНТРОПОЛОГИЯ И МЕТАФИЗИКА СВОБОДЫ. ИДЕЯ ЛИЧНОСТИ

Проблема свободы – это одна из ключевых, если не главная тема философских размышлений Чичерина. Личность немислима без свободы и самоопределения, но и общество немислимо без ограничения свободы, без установления пределов этого самоопределения. Взаимосвязь свободы и правопорядка, частного интереса и общей пользы, а также вопросы взаимосвязи гражданских и политических свобод в государстве – все это становилось предметом исследования уже в самых первых работах Бориса Николаевича Чичерина. Однако в этих ранних работах исследование свободы носило по большей части политико-публицистический или исторический характер, в них свобода интерпретировалась и исследовалась в первую очередь как внешняя свобода и как система социальных дозволений и запрещений. Свобода в собственном ее смысле не столько исследовалась, сколько предполагалась в качестве «неизведанной глубины свободного разума»³. Вот пример прекрасного изречения, которое, однако, по сути, мало что объясняет: «Свобода – лучший дар, данный в удел человеку; она возвышает его над остальным творением; она делает из него существо разумное, она налагает на него нравственную печать»⁴.

³ Чичерин Б.Н. Несколько современных вопросов. М., 1862. С. 186.

⁴ Там же. С. 185.

В ранних произведениях свобода рассматривалась Чичериным как высшая ценность, ей приписывались самые разнообразные свойства, как положительные, так и вполне отрицательные⁵, но сама она не становилась, говоря гегелевским языком, «средним термином» в умозаключении необходимости, где «средний термин – это не какое-то другое непосредственное содержание, а рефлексия определенности крайних терминов в себя»⁶.

В приведенной выше цитате Чичерина присутствуют все три элемента будущей метафизики свободы: разум, свобода, нравственность, но их необходимая внутренняя связь еще не раскрыта, она только предчувствуется.

Мы вынуждены опустить всю сложную духовную и научную работу, которую Чичерин осуществил с конца 60-х гг. XIX в., готовя свою пятитомную «Историю политических учений», да и другую ключевую работу, «Науку и религию», будем привлекать лишь фрагментарно. Основное внимание мы уделим анализу идей, содержащихся в работах последнего и наиболее плодотворного в научном отношении десятилетия его жизни⁷.

Мы рассмотрим проблему свободы как в ее антропологическом, так и метафизическом аспектах, которые в его размышлениях тесно переплетены, но все же имеют разное содержание. Первый аспект, антропологический, связан с вопросами конкретного земного существования человека, подчеркивающим его двойственную природу как существа одновременно и природного и духовного, т. е. рассматривающим свободу личности как всегда уникального природно-духовного существа. Второй, метафизический, связан с идеей разума и, соответственно, рассматривает человека как существо разумно-свободное, носящее в себе идею абсолютного.

⁵ Так в 1866 г. Предисловии к первому изданию его докторской диссертации «О народном представительстве» Чичерин довольно резко высказывается в отношении западных либералов, «которые дают свободе абсолютное значение и выставляют ее непременным условием всякого гражданского развития», см.: *Чичерин Б.Н. О народном представительстве*. М., 1899. С. XVI.

⁶ *Гегель Г.В.Ф. Наука логики*: в 3 т. Т. 3. М., 1972. С. 142.

⁷ В связи с этой нашей оценкой последнего десятилетия интересно отметить одно обстоятельство. Сам Чичерин, завершая свою работу над мемуарами в конце 1893 г., пишет, что ему осталось лишь опубликовать «Основания логики и метафизики», поскольку без метафизики нет и самой философии. На этом, как он считает, его научная работа естественным образом завершается. Но именно эта работа, как мы теперь видим, не завершает его научную деятельность, а открывает новый и весьма плодотворный ее этап.

1. Учение о личности

Чичерин соглашается с Кантом в том, что природа человека двойственна, но видит в этом не некое бремя и несовершенство, а безусловное и очевидное преимущество. Этот свой подход Чичерин подробно рассматривает в «Науке и религии».

Двойственность природы человека заключается в том, что он является существом разумно-чувственным, поэтому «природа его двойственная, и эта двойственность составляет самое существо его личности и необходимое условие её существования»⁸. Человек является одновременно и частью мира природы, мира, в котором действуют непреложные многообразные законы, но в то же время человек – это разумное существо, наделённое нравственностью, которое живёт по законам, принципиально отличающимся от законов природы. Своей природной составляющей человек соединён с материальным миром и является его частью, поэтому в своём земном существовании он не может избежать тех законов, которые действуют в материальном мире и вынужден им подчиниться. Без этого подчинения человек бы просто не мог существовать как реальное единичное существо. Он должен поддерживать своё физическое существование, удовлетворять потребности, которые «вложены в человека природою для поддержания жизни и продолжения рода. Естественный закон человеческого существования состоит в их удовлетворении»⁹.

Эти законы не чисто внешние для человека, считает Чичерин, они действуют в самом человеке, и он не может относиться к своей телесности и природному в себе как к чему-то внешнему или даже враждебному его духу и разуму. Он неоднократно подчёркивал, что для человека природное в нём не есть что-то ему чуждое, а является важным источником радости, наслаждения, любви и счастья. «Чувственная сторона человека» – это не проклятие, не непосильная ноша или испытание его духовных сил. Это крайне притягательная сторона его жизни. Более того, «человек не может не любить тот чувственный мир, в котором он живет, ибо он видит в нём поприще для осуществления вверенных ему духовных

⁸ Чичерин Б.Н. Наука и религия. М., 1999. С. 178.

⁹ Чичерин Б.Н. Философия права // Чичерин Б.Н. Философия права. СПб., 1998. С. 151.

начал, и эта любовь одна даёт ему силу осуществлять в нем эти начала. Иначе следовало бы не действовать, а удаляться от мира; земная жизнь не имела бы смысла»¹⁰.

Если бы человек существовал только как природное существо, будучи лишь частью мира природы, то он, вероятно, практически бы не отличался от других животных. Но природа человека не ограничивается только природным в нём, она выходит за рамки чисто физического существования, не сводится к нему и не выводится из него. Человек обладает разумом, а разум в человеке – это самостоятельная деятельная сила. Чичерин определяет разум как пребывающую в человеке деятельную силу, взаимодействующую с внешним миром посредством тела. Но разум способен взаимодействовать с самим собой, самоопределяться и через это самоопределение создавать представление о мире, которое «состоит в идеальном воспроизведении действительности на основании своих собственных законов, путём логического разделения и соединения понятий и подчинённым им представлений»¹¹.

Человек способен в своём мышлении воспроизводить при помощи категорий и понятий саму действительность, поскольку «законы разума совпадают с законами внешнего мира». Но идея тождества бытия и мышления, формирует не только ключевые положения его онтологии и теории познания, но играет также особую роль и в его метафизике личности. Идея тождества имеет два аспекта. Во-первых, это особый статус логической необходимости: онтологическая достоверность в метафизике проистекает из логической необходимости в мышлении. Именно эта логическая необходимость и лежит в основе учения о человеке как носителе абсолютного. Во-вторых, особая интерпретация содержания исторического процесса. Тождество бытия и мышления не только необходимо предполагается логически, но и осуществляется в истории: изначально существуя только как возможность, оно осуществляется в процессе познания и деятельности. Чичерин понимает, что исторический процесс обнаруживает тождество всегда лишь в небольшой области познанного, но «так как законы разума связаны друг с другом, составляя одно логическое целое, то частное их совпадение с законами внешнего мира ведёт к необходимо-

¹⁰ Чичерин Б.Н. Наука и религия. С. 178.

¹¹ Чичерин Б.Н. Основания логики и метафизики. М., 1894. С. 144.

му заключению, что они совпадают вообще». Развивая эту идею, Чичерин заключает: «Разум есть верховное определяющее начало, как в субъективном, так и в объективном мире, как в сознании, так и в бессознательном. Разум есть закон всякого бытия. Однако в этих двух областях он является в двух противоположных формах: в области сознания как общее понятие, то есть как чистый закон; в области бессознательного как необходимое отношение частных сил, находящихся во взаимодействии»¹².

Человек как разумное существо является не только и не столько познающим существом, но и существом практическим, реализующим себя в мире. Реализуя себя, свою разумную сущность, человек не только воздействует на мир природы, но также строит систему отношений с себе подобными разумными существами. Это строительство, по сути, является созданием неведомого природе нравственного мира, мира взаимодействующих разумных существ.

Мир природы и духовный мир необходимым образом взаимодействуют в человеке, а не только соприкасаются. Важно подчеркнуть, что это взаимодействие, а по сути – соединение, природного и духовного происходит в каждом конкретном человеке и только в нём. В силу уникальности данного соединения в каждом конкретном случае возникает уникальная личность. Это неповторимое соединение природы и духа есть первое и пока ещё абстрактное определение личности.

По мнению Чичерина, это определение требует пересмотреть введённое Кантом различие «чувственно воспринимаемого мира» и «мира интеллигибельного». «Установленное Кантом различие между эмпирическим и умопостигаемым характером лица в сущности есть различие между разумною и физическою природою человека. Система Канта, вследствие скептического характера теоретической её стороны, полагала непроходимую пропасть между этими двумя областями, между миром сущностей и миром явлений. Одна постигается только разумом, другая раскрывается внешним чувствам. Но в человеке эта высшая область разумного сознания сама становится явлением. Человек, как разумное существо, действует в чувственном мире, осуществляя в нём умозрительные идеи, вытекающие из его разума. Через это умопостигае-

¹² Чичерин Б.Н. Основания логики и метафизики. С. 361–362.

мая сущность становится видимою, ибо деятельность человека и начала, которыми он руководится, познаются опытом. Поэтому, здесь раздвоение прекращается»¹³.

Понятно, что раздвоение прекращается только в познании, раздвоенность же самой природы человека сохраняется и становится ключевым моментом в понимании основных определений человеческой свободы.

В качестве разумно-духовного существа человек несёт в себе абсолютное начало, это значит, что его самоопределение первично, он является для самого себя целью и источником деятельности во внешнем мире: «Как носитель абсолютного, человек является абсолютным началом своих действий. Всякое внешнее определение должно пройти через внутреннее самоопределение разумного существа, не связанного никакими частными побуждениями и способного возвыситься над всем относительным»¹⁴.

Тут важно подчеркнуть, что абсолютное – это не некая трансцендентная сущность, находящаяся вне разумного существа, а логико-онтологическая категория, необходимо присущая разуму и заключающаяся в необходимо-логическом предположении о существовании бытия, независящего от другого, неопределяемого другим. Чичерин во многих своих произведениях подробно разбирает различные точки зрения, рассматривающие бытие абсолютного в качестве особого вне разума находящегося бытия и определяющего внешним образом сам разум. Чичерин показывает при этом логическую ущербность такой точки зрения. Отличие его собственной точки зрения от различных форм философского идеализма, в том числе и гегелевского, как раз состоит в том, что абсолютное мыслится не как потустороннее или «иное» реальному, а как собственное основание всякого изменения и в сфере единичного и в сфере особенного. На этом была основана и его критика различных форм идеализма, в том числе и гегелевского.

Понятие абсолютного «не только присуще разуму, но и логически необходимо, ибо всякое относительное бытие, зависимое от другого, логически предполагает бытие абсолютное, зависящее только от себя. Если нет бытия самосущего, то неоткуда взяться

¹³ Чичерин Б.Н. Мистицизм в науке. М., 1880. С. 49.

¹⁴ Чичерин Б.Н. Собственность и государство. Ч. 2. М., 1883. С. 440.

бытию производному»¹⁵. Абсолютное не есть нечто, что находится вне реального мира со всеми его изменениями, оно есть причина вечно меняющегося мира и его неизменное основание. Но неизменность эту надо понимать как постоянно сохраняющееся тождество мира с самим собой. Абсолютное, таким образом, следует понимать именно как это логическое определение, которое не может быть дано человеку в опыте, а присутствует в его мышлении в качестве идеи самосущего. Поэтому Чичерин заключает, что «будучи чисто логическим определением, абсолютное непознаваемо путём опыта, который даёт лишь частные явления. Абсолютное познается только путём умозрения»¹⁶.

Категория абсолютного не только необходимо присутствует в мышлении, но и описывает сам способ бытия разумного существа. Человек не просто создаёт понятийную картину мира, но также является причиной самого себя как деятельного существа, которое сохраняет свою идентичность в процессе собственных же изменений. Это и есть в первом приближении понятие абсолютного. Именно это имеет в виду Чичерин, когда подчёркивает, что человек является носителем абсолютного и безусловного и в этом состоит его метафизическая природа. Из разумности человека проистекает и его свобода, поскольку свобода есть не просто независимость от внешнего воздействия, а именно самоопределение по собственным основаниям: «Человек есть свободное существо, потому что он разумное существо; свободным он может быть только, если его разум есть самостоятельное начало, имеющее в себе самом источник своей деятельности»¹⁷. Разум является основанием не только взаимодействия человека с миром природы, но и с себе подобными, поскольку нравственность есть разум, формирующий законы построения отношений между разумными существами.

Такой подход в корне меняет всю систему логических построений взаимосвязи человека и общества. Метафизика личности должна лежать в основании всех общественных наук, а логика мысли исследователя должна идти от личности к обществу, его формам и институтам, а не наоборот. Таким образом, Чичерин предлагает идти путем прямо противоположным тому, по которому шел Гегель.

¹⁵ Чичерин Б.Н. Основания логики и метафизики. С. 325.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Чичерин Б.Н. Вопросы философии. С. 166.

Интересна в этом отношении оценка «гегельянства» Чичерина Василием Зеньковским: «Чичерин внёс столь существенные изменения в систему Гегеля, что в его обработке она оказалась торжеством метафизического персонализма»¹⁸. Именно этот философский персонализм всего учения Чичерина и его концепцию личности высоко оценивал и Николай Бердяев: «Нет оснований признавать неотъемлемую свободу и неотъемлемые права за человеческой личностью, если она не обладает вечной духовной природой, если она есть лишь рефлекс социальной среды»¹⁹. Эту истину, считал Бердяев, лучше понял и точнее обосновал в своём учении именно Чичерин.

Чичерин соглашается с Кантом в том, что личность является источником всего того, что «возвышает человека над самим собою, как частью чувственного мира»²⁰. Однако он весьма критически относится к ключевой идее Канта о том, что исполнение нравственного закона с необходимостью обязывает человека отказаться от физических влечений и связанных с ними желаний, а также от всего того, что, так или иначе, имеет отношение к природному в человеке, поскольку влечения, основанные на «физических причинах, сами по себе не согласуются с моральным законом, имеющим совершенно другие источники»²¹.

Основное, что Чичерину в учении Канта представляется неприемлемым, связано именно с этим противопоставлением природного в человеке и духовного в нём. Концепция свободы личности не может строиться на этом противопоставлении. Чичерин пишет: «Гармоническое сочетание этих двух противоположных сторон человеческого естества, материальной и духовной, составляет именно конечную цель человеческого духа, который, будучи связан с плотью, стоит на границе двух миров и имеет задачей осуществить идеальные начала в материальной области, и наоборот, сделать материю изображением идеальных начал»²². Как мы понимаем, простое противопоставление духовного и природного

¹⁸ Зеньковский В.В. История русской философии. М., 2001. С. 589.

¹⁹ Бердяев Н.А. Философия неравенства / Сост. и отв. ред. О.А. Платонов. М., 2012. С. 156–157.

²⁰ Чичерин Б.Н. История политических учений. Т. 3. М., 1874. С. 340–341.

²¹ Кант И. Критика практического разума // Кант И. Соч.: в 8 т. Т. 4. М., 1994. С. 474.

²² Чичерин Б.Н. Собственность и государство. Ч. 2. С. 439.

не объясняет глубинной связи мироздания, которую осуществляет человек своим существованием и своей деятельностью. Без физической своей природы человек не может реализовать себя и как духовное существо.

Абсолютный идеализм не может относиться к физическому миру и природному в человеке в качестве чего-то внеположного. Личность в этой философской системе может и должна пониматься как деятельное начало, сочетающее в себе всегда уникальным образом духовное и природное. Логика размышлений Чичерина стремится во всем увидеть связь, взаимное дополнение, стремление к полноте определений, т. е. стремится к конкретному.

Полемизируя с современной ему позитивистской психологией, Чичерин настаивает на том, что личность нельзя рассматривать лишь как некий поток психических состояний и процессов: «Изменяющемуся ряду состояний невозможно присвоить никаких прав и нельзя предъявить ему никаких нравственных требований»²³. Теория личности может быть построена лишь на глубоком метафизическом понимании взаимосвязи абсолютного и уникального. Эта взаимосвязь лежит в основании того, что человек «помнит себя в прошлом и предвидит себя в будущем»²⁴.

В «Философии права» Чичерин выделяет пять основных характеристик личности:

Во-первых, личность не есть только мимолетное явление, а известная, постоянно пребывающая сущность, которая вытекающие из неё действия в прошедшем и будущем признаёт своими и это самое признаётся и всеми другими. Без такого признания нет постоянства человеческих отношений. Но этим самым личность определяется как метафизическое начало...

Во-вторых, личность есть сущность единичная. Это не общая субстанция, разлитая во многих особях, а сущность, сосредоточенная в себе и отдельная от других, как самостоятельный центр силы и деятельности. Это своего рода атом.

В-третьих, личность есть сущность духовная; т. е. одарённая разумом и волею. Человек имеет и физическое тело, которое ограждается от посягательства со стороны других; но это делается единственно вследствие того, что это тело принадлежит лицу, т. е. духовной сущности...

²³ Чичерин Б.Н. Собственность и государство. Ч. 2. С. 39.

²⁴ Чичерин Б.Н. Философия права. СПб., 1998. С. 40.

В-четвёртых, воля этого единичного существа признается свободно. Вследствие этого ей присваиваются права, т. е. власть распоряжаться своими действиями и присвоенными ей физическими предметами. В этом заключается коренной источник права; животные прав не имеют.

В-пятых, личности присваивается известное достоинство, в силу которого она требует к себе уважения. Это опять начала чисто духовные, неизвестные физическому миру. Уважение подобает только тому, что возвышается над эмпирическую область и что имеет цену не в силу тех или других частных отношений, а само по себе. Метафизики выражают это положением, что человек всегда должен рассматриваться как цель и никогда не должен быть низведен на степень простого средства. Последнее есть унижение его достоинства²⁵.

При всем том, что данные определения даны в рамках задач, которые ставились Чичериным в его философии права, нельзя не отметить общих метафизических свойств личности, которые являются признаками того, что составляет самостоятельную сущность.

Как мы видим, учение Чичерина о личности принципиально отличается не только от того, что писал на эту тему Гегель, но также и от кантовской концепции. Высоко оценивая наследие Канта и принимая многие его идеи, касающиеся в первую очередь нравственного его учения, Чичерин всё же принципиально иначе решает основной вопрос философской антропологии о соотношении природного и духовного в человеке. Для Чичерина человек не разделён между этими мирами, как это представлено у Канта, а как раз объединяет их. И этот новый подход сформировал принципиально новую программу исследования вечной проблемы. Но реализация этой программы была бы не возможна без фундаментального пересмотра философской логики Гегеля, его концепции абсолютного идеализма. Глубокая переработка основных положений абсолютного идеализма, осуществлённая Чичериным, обнаружила совершенно новые грани этого философского направления.

²⁵ Чичерин Б.Н. Философия права. С. 58–59.

2. Свобода и нравственный закон

Чичерин вслед за Кантом выделяет два вида свободы: свободу внешнюю, которая сопряжена с правом, и свободу внутреннюю, которая сопряжена с нравственностью. Именно внутренняя свобода является источником свободы внешней, однако, это не значит, что внешняя свобода менее значима, чем свобода внутренняя. Во внешней свободе внутренняя себя проявляет, и ограничение внешней свободы неизбежно затрагивает саму суть человеческого существования, поскольку именно через внешнюю свободу человек реализует себя во внешнем мире, формирует отношения с другими, да и просто существует.

Именно Кант, считает Чичерин, открыл связь нравственности с внутренней свободой и свободой воли. Человек действует во внешнем мире и всегда учитывает это обстоятельство, но основанием его поступков всегда являются внутренние мотивы. Именно с этими мотивами имеет дело внутренняя свобода: человек может выбирать между мотивами, принимать одни и не принимать другие по своему усмотрению. По существу внутренняя свобода – это способность человека изъять себя из цепочки причинно-следственных связей внешнего мира и определиться по собственным основаниям, то есть самоопределиться.

Чичерин, как и Кант, делит внутреннюю свободу на положительную и отрицательную: «Для того чтобы исполнить нравственный закон, надобно, чтобы человек имел способность отрешаться от всяких эмпирических мотивов и определяться чисто изнутри себя, на основании отвлеченного сознания закона. Первое, как мы видели, составляет отрицательную, а второе – положительную сторону внутренней свободы человека»²⁶. В основе этого деления внутренней свободы лежит анализ акта самоопределения, который имеет две стороны. Отрицательная свобода заключается в отказе от всего, что внешним образом пытается определить выбор человека, в том числе и от всего условного в самом человеке. Однако «отрешение от всего условного возможно только положением безусловного», что и составляет положительную свободу. «Следовательно, – считает Чичерин, – поло-

²⁶ Чичерин Б.Н. Философия права. С. 144.

жительная и отрицательная свобода субъекта предполагают способность сознавать безусловное»²⁷. Сознание безусловного, т. е. абсолютного в себе, является источником человеческого достоинства: «Источник этого высшего достоинства человека и всех вытекающих из него требований заключается в том, что он носит в себе сознание Абсолютного, т. е. этот источник лежит именно в метафизической природе субъекта, которая возвышает его над всем физическим миром и делает его существом, имеющим цену само по себе и требующим к себе уважения. На религиозном языке это выражается изречением, что человек создан по образу и подобию Божьему... Именно это сознание служит движущей пружиной всего развития человеческих обществ. Из него рождается идея права, которая, расширяясь более и более, приобретает наконец неоспоримое господство над умами»²⁸.

Поэтому понятия «самоопределение личности» и «внутренняя свобода» часто употребляются Чичериным в качестве синонимов. Любое вмешательство во внутреннюю свободу, любые попытки её ограничить извне, какими бы резонами эти действия не объяснялись, подрывают саму основу человеческого существования.

Самоопределение во внешнем мире – это не основная сфера реализации свободы. Её главное поприще – это нравственный мир, т. е. мир взаимодействующих разумных существ. Как и на какой основе должны строиться эти взаимоотношения, чтобы человек мог оставаться свободным, но при этом самореализация одного не препятствовала свободе другого. Фихте видел решение этой проблемы только на пути договора, т. е. люди должны договориться о том, что они, во-первых, свободны, а во-вторых, в чем именно эта свобода состоит. Однако признание внутренней свободы требует принципиально иной логики размышления. Если люди по природе своей свободны, то предложенный Фихте договор может рассматриваться лишь в качестве результата чего-то более основательного.

Логика размышлений Чичерина начинается с анализа двух групп вопросов, описывающих парадоксальность идеи свободы и самого человеческого существования. Первый касается обеспечения внутренней свободы, второй – возможности законосообразного порядка в отношениях между людьми.

²⁷ Чичерин Б.Н. Основания логики и метафизики. С. 310.

²⁸ Чичерин Б.Н. Философия права. С. 59.

Внутренняя свобода не допускает внешнего определения, вообще какого-либо вмешательства со стороны другой личности или зависимости от неё. Как можно оставаться свободным во взаимоотношениях с другими людьми, и возможна ли вообще свобода в этих отношениях, если взаимодействие предполагает взаимное определение? Если сохранение внутренней свободы есть императив в отношениях между людьми, то как должны строиться отношения между ними и какими эти отношения должны быть, чтобы обеспечить и защитить свободу?

С первой группой вопросов тесно связана и вторая: может ли в сфере отношений людей действовать необходимость и законосообразный порядок? Утвердительный ответ ставит под вопрос саму человеческую свободу, тогда как отрицательный ставит под вопрос само существование общества.

Именно в особой природе нравственного закона Чичерин видит ответы на эти вопросы. В области взаимоотношений разумных существ действуют законы, принципиально отличающиеся от законов, действующих в природе. Нравственный закон, которым руководствуется человек, не является для него внешним, поскольку он проистекает из самоопределения человека, а следовательно, реализуется только через свободу. Нравственный поступок не вынуждается, он должен идти от самоопределения. Если внешне благородный поступок является вынужденным, т. е. совершенным под влиянием внешних обстоятельств или факторов, а не в результате свободного выбора личности, то он не является нравственным по своей сути. Поэтому, считает Чичерин, в основе нравственности может лежать только свободный выбор и свободное действие личности. Любое принуждение сразу уничтожает нравственный характер поступка.

«Так как это закон самоопределяющегося, то есть, свободно существа, то он является в виде *требования*. Такая необходимость не есть необходимость физическая, определяемая отношением к другому, а необходимость *нравственная*, вытекающая из самоопределения: разумное существо должно само определяться к тому, что требуется его природою. Это составляет его *долг*, или *обязанность*, но обязанность свободно исполняемую: нравственный закон есть закон свободы; иначе он перестаёт быть нравствен-

ным»²⁹. Таким образом, нравственный закон не является ни идеалом, ни некоей общественной нравственностью. Он может быть только требованием, предъявляемым к личности со стороны её разумной природы.

Именно поэтому в трактовке природы нравственного закона Владимиром Соловьёвым Чичерин увидел опасность, которая угрожает самому основанию нравственности – внутренней свободе. Соловьёв, выдвигая идею общественной нравственности, полагает, что осуществление нравственного закона должно стать непосредственной задачей самого общества, именно оно должно озаботиться водворением нравственности. И хотя Соловьёв вводит целую систему ограничений для соответствующих действий со стороны общества и вводит понятие «свободной общинности», всё же именно внутренняя свобода личности оказывается под ударом. Главную ошибку Соловьёва Чичерин видит в том, что нравственному закону Соловьёв хочет придать характер нравственного идеала, а нравственность личности при этом рассматривает как всего лишь субъективную проекцию нравственности общественной.

Нравственный закон, – пишет Чичерин, – обращается именно к лицу, к его внутренней свободе, к его совести, и на него налагает свои требования, а не на бесплотный призрак общества как целого. И человек никогда не вправе отречься от безусловной самостоятельности своего личного нравственного суждения. Как скоро он внутренний голос совести превращает в орган общественного сознания или общественных потребностей, так он перестаёт быть свободным, следовательно, и нравственным существом. Он тем самым уничтожает источник всякой нравственности, ибо источник нравственности лежит не в обществе, а во внутренней свободе лица. Общество имеет свои цели и свои задачи, в исполнении которых оно руководится также нравственным законом; но область чистой нравственности есть область личная, где верховное решение принадлежит не высшей власти, а внутренней свободе. Отсюда высокое значение свободы совести. Она ограждает лицо от вторжения общества в его внутреннюю жизнь. Поэтому субъективная этика никогда не может быть устранена и заменена этикою объективно³⁰.

²⁹ Чичерин Б.Н. Основания логики и метафизики. С. 310–311.

³⁰ Чичерин Б.Н. Мистицизм в науке. С. 62.

Итак, нравственный закон – это требование, обращенное к личности со стороны её же собственной разумной природы. Это означает, что исполнение нравственного закона должно зависеть только от доброй воли личности и больше ни от чего. Чичерин отмечает важную особенность нравственного закона именно как внутреннего требования. Нравственный закон не может, во-первых, действовать неотвратно, тогда бы он не отличался от действия законов природы, во-вторых, он не может быть принудительным, т. е. не может навязываться человеку извне. Для исполнения нравственного закона важно, чтобы человек имел возможность исполнить его требования, но при этом был бы вправе и уклониться от его исполнения. У нравственного закона, таким образом, обнаружилась ещё одна важная сторона – он не может быть ни правовой нормой, ни даже подчиняться правовой норме. В этом, считает Чичерин, состоит главная проблема при рассмотрении вопроса о границах применения правовых норм. Право может регулировать только сферу внешней свободы, но не может определять, а тем более принуждать к нравственному выбору.

В отличие от Канта Чичерин формулирует нравственный закон не в виде императива, сформулированного чисто формально, а в виде содержательной заповеди: «Делай то, что содействует единению разумных существ, и не делай того, что ведет к их разъединению»³¹. Называя этот закон «законом любви», Чичерин подчёркивает, что имеет в виду не конкретное чувство, а то внутреннее стремление к объединению, которое спонтанно рождается в глубине личности. Это стремление всегда является результатом самоопределения личности, поэтому он также утверждает, что «закон любви есть закон свободы»³².

Цель Чичерина состоит не столько в том, чтобы показать, что свобода и нравственность совместимы, сколько в том, чтобы показать их единый источник, который лежит в разумной природе самой личности и, что то же самое, в личности как носителе идеи абсолютного. Именно в этом он видит решение проблемы, которая была обозначена в самом начале данного раздела – возможна ли свобода, если есть нравственный закон, и может ли нравственный закон осуществляться посредством свободы.

³¹ Чичерин Б.Н. *Философия права* С. 143.

³² Там же. С. 168.

Чичерин считает, что Кант был первым, кто вплотную подошёл к решению данного вопроса, именно он открыл глубинную связь свободы и нравственности. Однако противопоставление природного и духовного в человеке привело его к весьма пессимистическому взгляду на многие аспекты человеческого существования. В частности, исполнение долга превращается в системе его взглядов, по сути, в систему постоянного принесения своего реального существования в жертву долгу.

Как уже отмечалось выше, Чичерин не принимает кантовского противопоставления природного и духовного в человеке. Именно концепция абсолютного в человеке даёт ему основание утверждать, что человек не разделён между двумя мирами, а является тем, что эти миры объединяет в себе: «Человек соединяет в себе два мира: как нравственное существо, он следует общему закону; как существо чувственное, он преследует частные свои цели и ищет лично-го удовлетворения. Соглашение обеих сторон составляет высшую его задачу, конечную цель всего его существования»³³.

Расхождение Чичерина с Кантом обозначаются ещё более явно в вопросе о месте и роли природного в человеке. Кант считал, что природная составляющая человеческого существа с необходимостью включена в систему причинно-следственных связей самой природы и полностью ею детерминирована. Поэтому, утверждает Кант, свобода человека неизбежно должна быть сопряжена с освобождением от природных влечений³⁴.

Такой подход не устраивает Чичерина в принципе. С точки зрения логики абсолютного идеализма, ни свобода, ни нравственный закон отнюдь не требуют от человека какого-то отречения от материальной стороны жизни, от природного в нём: «В сущности, в нравственном законе нет ни малейшего повода относиться отрицательно к человеческим потребностям, даже физическим. Потребности вложены в человека природою для поддержания жизни и для продолжения рода. Естественный закон человеческого существования состоит в их удовлетворении. Если высшее призвание разумного существа заключается в покорении себе физическо-го мира, то оно может это сделать, только подчиняясь его законам и пользуясь ими для своих целей»³⁵.

³³ Чичерин Б.Н. История политических учений. Т. 3. С. 346.

³⁴ См. там же. С. 347.

³⁵ Чичерин Б.Н. Философия права. С. 151.

Чичерин считает, что самоопределение всегда сопряжено с выбором, а этот выбор не всегда будет в пользу нравственности. Но наличие возможности такого выбора и есть залог существования нравственности в человеке: человек может как исполнить нравственный долг, так и уклониться от него. Нравственный поступок вменяется человеку в заслугу именно потому, что он мог поступить и иначе. Чичерин при этом формулирует мысль, которая в своё время стала, да и теперь всё ещё остаётся предметом споров и осуждений – «свобода добра есть вместе с тем свобода зла»³⁶. Нет никакой возможности, считает Чичерин, искоренить свободу зла не искоренив при этом свободу вообще.

Жизнь и деятельность в реальном мире предполагает постоянный нравственный выбор, любые попытки уклониться от участия в этой жизни обрекают личность на бессодержательность и нравственную пустоту. Неудивительно, что Чичерин, в общем, весьма скептически относился к монашеству: «Монашеский идеал не есть идеал общечеловеческий. Односторонность его обнаруживается уже в том, что, сделавшись общим правилом, как требует нравственный закон, он повёл бы к уничтожению семейной жизни, т. е. одного из высших проявлений закона любви в человеческом роде, а с тем вместе и к прекращению человечества, следовательно, и всех присущих ему нравственных требований и стремлений»³⁷.

В то же время взаимодействие с другими людьми сопряжено с возникновением частных определений нравственности и свободы, которые обнаруживают некоторые, как может показаться, парадоксы. Так, признавая нравственной деятельность на пользу других и ради их счастья, мы тем самым признаем, что счастье может считаться вполне законной целью человеческой жизни, но это означает, подчеркивает Чичерин, «что и для нас самих счастье составляет законную цель наших стремлений и нашей деятельности»³⁸. Таким образом, стремление к счастью – это вполне законное универсальное стремление каждого человека, поэтому нет и не может содержаться в нравственном законе чего-то такого, что с необходимостью требует отказаться от этого стремления. Стремление к счастью теснейшим образом переплетено с природ-

³⁶ Чичерин Б.Н. Философия права. С. 145.

³⁷ Там же. С. 173.

³⁸ Там же. С. 151.

ными потребностями. Природное в человеке, считает Чичерин, не есть что-то неизбежно враждебное духовному в нём. Он напоминает, что физические потребности вполне могут порождать самые высокие нравственные чувства и наоборот, духовные стремления вполне закономерно находят своё воплощение в физических проявлениях. Лучше всего это демонстрирует семейная жизнь, в которой природное и духовное переплетены неразрывно и друг друга обогащают.

Хотя нравственный закон и содержит определённые запреты и формулирует определённые обязанности, но сам по себе не определяет конкретных действий человека. Этот закон абстрактен, из него нельзя непосредственно вывести какой-то поступок или подвести этот поступок под нравственный закон. Можно только сравнить правило, по которому поступок осуществляется, с самой возможностью превратить это правило во всеобщий закон, как то предписывает категорический императив.

В душе человека, однако, есть способность, которая в состоянии сравнивать и оценивать как мотивы, так и реальное поведение – это совесть. Чичерин справедливо полагает, что совесть – это не рассудочная функция разума. Совесть как будто напоминает некое непосредственное внутреннее чувство, но на самом деле это не непосредственное, а воспитанное в себе самое внутреннее чувство, оно опосредовано внутренней работой сознания и совершенно не зависит от внешнего авторитета. «В совести человек является самоопределяющимся, а потому нравственным существом. Здесь неразрывная связь между нравственностью и внутренней свободой проявляется вполне»³⁹.

Совесть «есть самое свободное, что существует в мире; она не подчиняется никаким внешним понуждениям. Можно принудить человека поступать так или иначе, но нельзя заставить его поступать так или иначе по совести. Последняя составляет недостижимое для внешней власти нравственное святилище человека. И только то имеет нравственную цену, что истекает из этого святилища, что определяется человеком на основании внутреннего, свободного голоса совести. Вынужденные действия могут быть полезны или вредны, во всяком случае они не заключают в себе ничего нравственного. Но именно потому, что совесть есть нравственная

³⁹ Чичерин Б.Н. Вопросы философии. С. 246.

святыня, в которой выражается высшее существо человека и которая дана ему для руководства в его нравственной жизни, всякое на неё посягательство есть преступление против нравственности. Когда внешняя власть вторгается в область, которая может определяться только совестью, она преступает границы своего права»⁴⁰. Поэтому, считает Чичерин, именно светское просвещение нового времени внесло основной вклад в признание свободы совести в качестве священного и неприкосновенного права.

Чичерин, в конечном счёте, признаёт только два неотъемлемых естественных права личности – это свобода совести, понимаемая предельно широко, а не только как свобода вероисповедания, и стремление к счастью. Невозможно отнять эти права не уничтожив одновременно и саму личность.

Таким образом, свобода для Чичерина – это «не некие внешние условия, дарованные или завоеванные, это не некие конвенции, а сам способ, каким человек существует в мире»⁴¹.

Как мы видим, учение Чичерина о личности и ее свободе принципиально отличается не только от того, что писал на эту тему Гегель, но также и от кантовской концепции. Высоко оценивая наследие Канта и принимая многие его идеи, касающиеся в первую очередь нравственного его учения, Чичерин все же принципиально иначе решает основной вопрос философской антропологии о соотношении природного и духовного в человеке. Для Чичерина человек не разделен между этими мирами, как это представлено у Канта, а как раз объединяет их. И этот новый подход сформировал принципиально новую программу исследования вечной проблемы. Но реализация этой программы была бы не возможна без фундаментального пересмотра философской логики Гегеля, его концепции абсолютного идеализма. Глубокая переработка основных положений абсолютного идеализма, осуществленная Чичериным, обнаружила совершенно новые грани этого философского направления.

Одна проблема пока еще не была должным образом рассмотрена. Это проблема самоопределения и решает ее Чичерин в рамках чистой метафизики. Аристотель свободу понимал именно как самоопределение, а этой способностью к самоопределению обладает только разум. Размышления Чичерина идут в том же ключе,

⁴⁰ Чичерин Б.Н. *Философия права*. С. 155.

⁴¹ Чижков С.Л. *Идейная эволюция Бориса Николаевича Чичерина*. М., 2008. С. 108.

что и у Аристотеля. Интересно в этой связи отметить точку зрения Гегеля: он полагал, что ни Платон, ни Аристотель не знали идеи свободы⁴². Но даже если это так, и Аристотель действительно не знал идеи свободы в том смысле, что он не знал о бесконечной ценности личности, то все же главную логическую связку свободы с самоопределением разума он обнаружил.

Самоопределение, полагает Чичерин, есть выражение отношения разума к самому себе. Разум как деятельная сила осуществляет себя как во внешнем, так и во внутреннем мире. От того, насколько он себя определяет в своей деятельности, зависит его тождество с самим собой. В этом постоянно воспроизводимом тождестве с самим собой и заключается его внутренняя свобода. Но охранение тождества не может быть простым повтором существующего, это всегда творческий процесс развертывания определений разума.

Эта внутренняя свобода может быть положительной, проистекающей из чистого самоопределения, но может быть и отрицательной в том смысле, что самоопределение есть вместе с тем и отрицание любого внешнего определения. Таким образом, внутренняя свобода является неотъемлемой принадлежностью всякого разумного существа.

Вопрос, который был поставлен в рамках антропологии свободы: как возможно сосуществование законосообразного порядка и свободы, в рамках метафизики Чичерин решает несколько иначе.

⁴² Идея свободы пришла в мир, полагает Гегель, только с христианством: «Эта идея пришла в мир благодаря христианству, согласно которому индивидуум как таковой имеет бесконечную ценность, поскольку он является предметом и целью любви бога и тем самым предназначен к тому, чтобы установить к богу как к духу свое абсолютное отношение дать этому духу поселиться в себе, другими словами, что человек в себе предназначен для высшей свободы. Если в религии как таковой человек знает отношение к абсолютному духу как свою сущность, то в дальнейшем он имеет дело с непосредственным присутствием божественного духа также и в качестве того, который входит в сферу мирского существования, – в качестве субстанции государства, семьи и т. д. Эти отношения под влиянием упомянутого духа в такой же мере развиваются и конституируются в соответствии с ним, в какой единичному существу становится присущим нравственный образ мыслей вследствие присутствия в нем этого духа, и индивидуум тогда в сфере своего особого существования, непосредственного ощущения и воления действительно свободен», см.: *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 3: *Философия духа.* М., 1977. С. 324–325.

Положительная и отрицательная внутренняя свобода предполагают, что субъект может отрешаться от всего условного и определяться сознанием безусловного. Эта внутренняя необходимость определяется безусловным, с одной стороны, есть внутренняя необходимость разума, т. е. его закон, а с другой, – есть основание достоинства разумного существа. Как закон разума он есть в каждом разумном существе и каждое разумное существо уже по определению обладает достоинством. Чичерин подчеркивает, что как бы низко ни пал человек в глазах общества, он не лишается и в принципе не может быть лишен своего человеческого достоинства. Отсюда делается вывод, что все люди, какими бы они ни были, равны в своем достоинстве. Эта идея ляжет позднее в основание принципов права.

Именно общий всем субъектам закон определяет и их взаимоотношения, но закон этот есть закон самоопределения свободного существа и не может быть неким внешним принуждением или заранее установленным условием. Этим законом может быть только требование к разумному существу со стороны его же собственной разумной природы. А это, как мы выяснили выше, есть нравственный закон. «Таким образом, основание нравственного закона составляют метафизические определения субъекта как разумного существа»⁴³. Нравственный закон в силу этого «есть закон, который не извлекается из явлений, часто от него уклоняющихся и никогда вполне ему не соответствующих»⁴⁴.

Нравственный закон не только служит связью разумных существ, но и в качестве долга требует от них стремиться к осуществлению нравственного союза другими людьми. Стремление к нравственному единению с другими разумными существами есть любовь⁴⁵.

Реализация нравственного закона людьми предполагает их свободу, а это значит, что он может как исполняться, так и не исполняться. Это обстоятельство требует особого осмысления, считает Чичерин, в связи с возникающим парадоксом. Нравственный закон есть закон безусловный и, соответственно, он должен быть осуществлен, но в то же время понятно, что он именно в силу

⁴³ Чичерин Б.Н. Основания логики и метафизики. С. 311.

⁴⁴ Там же. С. 312.

⁴⁵ Там же. С. 313.

свободы человека в реальной земной жизни осуществлен быть не может. Поэтому одним из ключевых постулатов нравственного закона является постулат о продолжении индивидуального существования разумного существа после окончания его земного пути: «Абсолютный закон требует безусловного исполнения; а между тем в борьбе частных сил, составляющей область относительного, в которую погружён единичный разум, нравственный закон часто нарушается или остаётся неисполненным. Поэтому существующая действительность не может дать нравственное удовлетворение разумному субъекту. Это удовлетворение возможно только под условием продолжения индивидуального существования, которое поэтому является требованием нравственного закона. Как носитель сознания абсолютного, субъект возвышается над областью относительного и может найти удовлетворение, только будучи изъят из этой области. Это высшее призвание составляет залог бессмертия»⁴⁶.

Отказ от идеи личного бессмертия делает нравственное сознание трагическим. Воздаяние за следование нравственному закону не может сводиться к материальным благам в земной жизни, но и исполнение нравственного долга без соответствующего воздаяния оскорбляет нравственное чувство. Вынесение нравственного идеала в некое отдаленное историческое будущее превращает людей настоящего лишь в средство, нарушая тем самым принцип нравственной справедливости.

Цели разумного субъекта в его отношениях с другими разумными субъектами определяются нравственным законом, однако в реальной жизни человек, пользуясь благами материального мира, реализует себя в этом мире, неизбежно вступает во внешние отношения с другими людьми, возникает область внешнего взаимодействия, чреватого разнообразными конфликтами. Мы вступаем в сферу права.

⁴⁶ Чичерин Б.Н. Основания логики и метафизики. С. 315–316.

3. Право и нравственность. Свобода как источник права

Чичерин подразделяет свободу на внутреннюю и внешнюю и соотносит их соответственно с нравственностью и правом. В обычном словоупотреблении под свободой понимается именно внешняя свобода, т. е. возможность действовать во внешнем мире, включая мир социальный, в соответствии со своими интересами, мотивами, представлениями. Однако свобода действия во внешнем мире предполагает самоопределение и из него проистекает. Внешняя свобода есть, таким образом, способность действовать или не действовать по своему усмотрению, а не внешнему побуждению. Именно такое действие, основанное на собственном свободном усмотрении, Чичерин называет произволом, т. е. из собственного свободного воления проистекающем действии, связанном с созданием чего-либо вне себя или только с удовлетворением желания. Здесь в понятии «произвол» не содержится каких-либо негативных коннотаций, оно скорее соответствует кантовскому понятию «произволение».

Человек, «пользуясь внешними благами, должен оставаться от них *свободным*, то есть он должен подчинять их себе, а не подчиняться им. В этом состоит внешний его закон, вытекающий из его сущности. Это – закон внешней свободы»⁴⁷.

Понятно, что для Чичерина внешняя свобода возможна только потому, что есть свобода внутренняя. Без нее человек «определялся» бы только своими природными потребностями и инстинктами и внешним принуждением, т. е. не самоопределялся.

Произвольное действие человека во внешнем мире с необходимостью приводит к столкновению с другим человеком. Эти столкновения носили бы роковой характер, если бы требование взаимного ограничения свободы не осознавалось бы единичными субъектами⁴⁸. Даже если человек будет действовать исключительно

⁴⁷ Чичерин Б.Н. Основания логики и метафизики. С. 318.

⁴⁸ «Осуществляя свою свободу во внешнем мире подчинением себе внешних объектов, субъект приходит в столкновение с другими субъектами, которые делают то же самое. А так как осуществление свободы во внешнем мире составляет общий закон для всех, то из этого возникает требование взаимного ограничения свободы единичных субъектов. Взаимное ограничение свободы есть право. Поэтому установление правового порядка составляет требование единичного субъекта» (см.: Чичерин Б.Н. Основания логики и метафизики. С. 318).

на основании нравственных мотивов, эти столкновения возможны, но поскольку свобода состоит в выборе между разными мотивами, в том числе и далекими от чисто нравственных, то столкновения просто неизбежны. Поэтому основной вопрос внешней свободы состоит в том, как соотносится свобода одного человека со свободой другого или других людей. Это и есть в первом приближении предмет права. Право Чичерин определяет как взаимное ограничение свобод под общим законом.

Если «право есть внешняя свобода человека, определенная общим законом»⁴⁹, то далеко не все проявления внешней свободы, не все отношения людей и их действия нуждаются в правовом регулировании. Законодатель сам определяет области, для которых вводит соответствующее регулирование. Это могут быть какие-то важные сферы жизни, обладающие определенным постоянством и нуждающиеся в регулировании, допустим, по причине высокой в них конфликтности или по другим основаниям. Это могут быть и нежелательные сферы жизнедеятельности, которые надо ограничить или даже запретить.

Понятно, что данные сферы далеко не исчерпывают всей полноты человеческих отношений и всех сторон человеческой деятельности. Получается, что право определяет далеко не всю внешнюю свободу человека. Значительная часть внешней свободы по-прежнему регулируется нравственностью, хотя, конечно, может регулироваться и другими формами нормативности, такими как мораль, традиции, обычаи и т. п.

Чичерин также настаивает на том, что право как таковое далеко не исчерпывается совокупностью действующих норм (законов и др.). С одной стороны, «истинное право есть право положительное, ибо оно одно определяет действительные отношения людей; оно одно имеет обязательную силу»⁵⁰. Поэтому философское или естественное право не есть собственно право. В то же время положительное право не есть лишь способ разрешения столкновений и конфликтов, оно имеет более высокое предназначение: оно переводит право «из области мысли, ни для кого не обязательной, в область действительности, обязательной для всех»⁵¹.

⁴⁹ Чичерин Б.Н. Вопросы философии. С. 366.

⁵⁰ Там же.

⁵¹ Там же.

Получается на первый взгляд странная ситуация. Истинное право по Чичерину – это положительное право, то есть упорядоченная совокупность действующих законов; такая позиция как будто сближает его с теоретиками правового позитивизма. Однако основание самого этого «истинного права» лежит вне его, вне позитивного права и вне распорядительных правомочий государства, и такая позиция как будто сближает его с теоретиками естественного права.

На самом деле Чичерин далек как от одних, так и от других. Критику правового позитивизма, принципиальное его неприятие, мы постоянно находим на страницах его трудов, но и теории естественного права им часто критикуются за непонимание роли позитивного права. Однако, критикуя теории естественного права, Чичерин все же видит в них попытку понять метафизические основания права, даже если эти попытки и не всегда удачны.

Источником права, по Чичерину, не могут являться ни распорядительные функции государства, ни охраняемый законом интерес, ни некие от века присущие человеку естественные права. «Источник права есть свобода, из нее вытекает и требование взаимного признания»⁵², и защита интереса, и права человека, из нее, в конечном счете, проистекают и задачи государства.

Постараемся разобраться в этом вопросе, тем более что он, как мы видим, отличает позицию Чичерина от этих двух основных течений правовой мысли.

Истина теорий естественного права состоит в том, что они осознают тот важный факт, что основание позитивного права лежит вне него и что само это позитивное право определяется понятиями о праве. Ошибка же этих теорий состоит в том, что они хотят представить систему этих понятий в качестве самого права, т. е. вместо того, чтобы понять механизм превращения понятий о праве в общеобязательные нормы права, эти теории просто постулируют некоторые философские или нравственные тезисы в качестве правовых норм. И хотя Чичерин высоко оценивает историческое значение теорий естественного права, он все же хорошо понимает, что такое постулирование отнюдь не превращает эти тезисы в нормы права.

⁵² Чичерин Б.Н. История политических учений. Т. 3. С. 422.

Если основание развития позитивного права, т. е. собственно права, лежит вне него, то что и каким образом определяет это развитие? Конечно, можно сказать, что любой законодательный орган состоит из людей и им не чужд нравственный прогресс, они не стоят в стороне от развития человеческой мысли, что через законодателей и их сознание осуществляется этот перевод общих идей и понятий в общеобязательные нормы права.

Такой банальный ход мысли был бы не в духе Чичерина. Ответ надо искать не только и не столько в доброй воле законодателя, а в самом устройстве свободы, ведь это она является источником права по Чичерину. К тому же, чтобы понять, как правовые понятия превращаются в нормы права, надо понять, каким образом само право устроено так, что оно становится восприимчивым к понятиям, которые вне него находятся и не просто находятся, а могут еще и противоречить нормам позитивного права, предъявлять к ним претензии, требовать.

Отношение права и нравственности – это особая и довольно сложная философско-правовая проблема в учении Чичерина. Чичерин очень жестко разделяет эти две сферы «нормативности». Можно даже сказать, что не просто разделяет, а в некотором смысле и противопоставляет.

Внешняя свобода человека регулируется не только правом, но и нравственностью. Однако это не значит, что там, где действует право, нравственность бездействует, и наоборот. И хотя нравственный закон налагает на человека более строгие ограничения, нежели право, однако именно право реально ограничивает под страхом принудительных санкций степени свободы нравственного выбора. Свобода добра и свобода зла в правовой системе не симметричны в том смысле, что нельзя сказать так, как это говорилось в нравственной сфере, что свобода добра необходимо допускает и свободу зла. Если те или иные действия человека затрагивают охраняемые законом права и интересы другого лица, то следует соответствующая санкция. Это создает не просто сложную, а постоянно усложняющуюся конструкцию, внутри которой человек осуществляет свой выбор.

«Кто творит право?» – это один из «радикальных» вопросов в философии права. Он еще формулируется таким образом: «Законодатель творит право или только записывает его?» Если первая точка зрения вполне понятна, то вторая может быть пред-

ставлена самыми разнообразными концепциями. И хотя Чичерин избегает такой «радикальной» постановки вопроса, отвечать на него все же приходится. Чичерин скорее склоняется ко второй точке зрения, т. е. к представлению о том, что право творится не в законодательных собраниях, однако он не считает, что там оно всего лишь записывается, поскольку в них оно обретает общеобязательное значение и принудительное обеспечение.

Если свобода определяет развитие права, то каков механизм этого определения, ведь право по существу состоит в ограничении внешней свободы человека. Нет ли здесь противоречия? Чтобы понять основную идею Чичерина о развитии свободы человека в форме права, надо обратиться к его концепции субъективного права, или права в субъективном смысле. Традиционно в общественном сознании под правом понимается так называемое объективное право, т. е. законы, которые регулируют жизнь людей в той или иной области. Однако это далеко не все право. Более того, объективное право представляется в сознании людей чем-то первичным, но и это не соответствует действительности.

Слово «право» принимается в двояком значении: субъективном и объективном. Субъективное право есть законная свобода что-либо делать или требовать; объективное право есть самый закон, определяющий свободу и устанавливающий права и обязанности людей. Оба значения связаны неразрывно, ибо свобода тогда только становится правом, когда она освящена законом, закон же имеет в виду признание и определение свободы⁵³.

Повторяя в «Философии права» эту же мысль, Чичерин считает необходимым ее уточнить: «И в том, и в другом смысле речь идет только о внешней свободе, проявляющейся в действиях, а не о внутренней свободе воли; поэтому полнее и точнее можно сказать, что право есть внешняя свобода человека, определяемая общим законом»⁵⁴.

⁵³ Чичерин Б.Н. Собственность и государство. Т. 1. М., 1882. С. 34. В другом месте Чичерин дает такое разъяснение: «Как определение свободы, право составляет принадлежность субъекта; это – право в субъективном смысле. Субъект как носитель прав есть лицо. Как начало, определяющее свободу, право есть общий закон; это – право в объективном смысле. Эти два начала необходимо восполняют друг друга: свобода становится правом, только когда она подчиняется общему закону, и со своей стороны, юридический закон состоит в определении прав и соответствующих им внешних обязанностей» (Чичерин Б.Н. Основания логики и метафизики. М., 1894. С. 318).

⁵⁴ Чичерин Б.Н. Философия права. С. 80.

Закон определяет внешнюю свободу одного лица, чтобы обеспечить право другого, т. е. он запрещает, предписывает, регулирует деятельность одного лица, чтобы обеспечить право (гарантированную законом свободу) другого лица. Однако поведение лица определяется его собственным выбором, а не законом. Человек, поступая так или иначе, может ориентироваться на закон, но может его и игнорировать, он может ничего о нем не знать или иметь о нем совершенно превратные представления, наконец, он может быть убежден, что закон на его стороне, в то время как он на стороне другого. Вариантов и различных обстоятельств может быть великое множество. Наконец, человек может совершенно сознательно пойти на нарушение чьего-то права. Таким образом, закон напрямую не регулирует выбор лица.

Как это утверждение ни покажется странным, но объективное право напрямую не защищает и то лицо, чье право нарушено. Оно лишь предоставляет этому лицу инструменты для защиты или восстановления нарушенного права, но осуществить защиту он должен сам. Человек, чьи права нарушены, так же выбирает между тем, защищать свои права или нет; мотивы отказа также могут быть самыми разнообразными: это и неверие в закон, это и простое нежелание что-то делать самому, но это могут быть и чисто нравственные основания. Основной инструмент защиты здесь – это иск. Никакая юридическая норма не может обязать человека защищать свои права, защищать их или нет – это предмет выбора самого лица.

Мы видим, что центр тяжести, а точнее смысловой центр права, перемещается в область субъективного права. Право требовать свои права и реальная деятельность по их защите – это ключевой элемент права. Эта постоянная и практически незаметная в масштабах общества правозащитная деятельность людей есть один из механизмов развития права.

Но субъективное право – это не только и не столько защита своих прав с помощью исков, но также гарантированная юридической нормой сфера внешней свободы лица. Понятно, что та или иная сфера внешней свободы существовала и до появления соответствующей юридической нормы. Возможно, она была освящена традицией или обычаем делового оборота или чем-то еще. Однако право позволяет сделать эту свободу защищенной.

Таким образом, основная драма права разворачивается в сфере субъективного права и это не случайно, поскольку именно личность, а не институты и учреждения осуществляет деятельность, разумную деятельность, выбор мотивов и т. д. За личностью последнее слово во всем, что ее касается.

Мы не стали углубляться в собственно юридические тонкости этого вопроса. Ситуация в области уголовного и административного права будет иметь свою и весьма серьезную специфику, но нам важен был принцип, подход, который отстаивал и последовательно проводил Чичерин.

В чем же состоит прогресс права? Он в первую очередь состоит в укреплении правового статуса личности, ее достоинства. Чичерин называет это укреплением индивидуалистического начала в обществе. Укрепление этого начала есть, по сути, раскрытие и установление в обществе его подлинного основания. Чичерин пишет: «Индивидуализм, состоящий в признании свободы лица, составляет краеугольный камень всякого истинно человеческого здания. Теории, которые не хотят знать ничего, кроме владычества целого над частями, пригодны для машин, а не для людей. В действительности сознанием и волей обладают только отдельные лица, а не общие учреждения, которые существуют и действуют единственно тем, что они представляются лицами. Если разум и воля составляют начало и конец всей общественной деятельности, если самые общие начала осуществляются лишь через сознание лиц и окончательно служат их же удовлетворению, то нет ни малейшего сомнения в том, что личность есть основной и необходимый элемент всякого общежития»⁵⁵. При этом Чичерин отрицает индивидуализм анархистского толка⁵⁶.

⁵⁵ Чичерин Б.Н. *Философия права*. С. 66–67. Чичерин постоянно возвращается к этой теме в своем главном труде по философии права: «Лицо, с одной стороны, имеет самостоятельное существование помимо общества, с другой стороны, оно является краеугольным камнем всего общественного здания. Поэтому индивидуализм составляет основное начало всякого человеческого союза; без этого нет истинно человеческой жизни, нет ни права, ни нравственности, следовательно, нет тех характеристических черт, которые отличают человеческие общества от чисто животных соединений. Отсюда понятна крайняя односторонность тех учений, которые исходят от отрицания индивидуализма» (там же. С. 179–180).

⁵⁶ Там же. С. 78.

Разделение права и нравственности – это одно из важнейших положений философии права Чичерина и его концепции нравственности. Чичерина иногда упрекают в том, что он отрывает право от нравственности и даже противопоставляет их друг другу. Действительно, в его работах довольно часто встречаются утверждения о том, что право и нравственность – это совершенно разные сферы человеческой жизни, что право основано на внешнем принуждении, тогда как нравственность всегда должна быть от него свободна.

Но если право и нравственность – это две формы нормативности, то почему их надо разрывать и даже противопоставлять? В конце концов, они делают одно дело – совершенствуют человеческие взаимоотношения. Что плохого в том, что нравственность будет влиять на право? Почему бы для этого не инкорпорировать в действующее законодательство какие-то фундаментальные нравственные принципы, которые бы, с одной стороны, напрямую запретили злоупотребление правом, а с другой – укрепили бы нравственные основы действующего законодательства? В свою очередь, и право могло бы содействовать формированию общественной нравственности. Оно доказало, что является весьма эффективным средством разрешения конфликтов, почему бы его не использовать в сфере нравственности – сфере, которая также насыщена различного рода конфликтами и противоречиями? Ведь никто не призывает продвигать нравственность с помощью уголовно-правовых мер – но почему бы не использовать административные и гражданско-правовые механизмы воздействия на нравственную сферу? Почему бы с помощью весьма мягких форм легального стимулирования нравственного выбора не укрепить в человеке стремление к добру?

Если не противопоставлять право и нравственность, то открывается также широкая перспектива использования государства и его институтов в деле защиты «общественной нравственности».

Чичерин резко и однозначно выступает против любых форм смешения права и нравственности и против любых идей по их «взаимному укреплению», а идея вмешательства государства в нравственную сферу ему абсолютно неприемлема. Для него это принципиальный вопрос. Чичерин постоянно критикует в связи с этим не только различные социалистические идеи и правовой позитивизм, но также и вполне близких ему либеральных мыслителей.

Право и нравственность осуществляют самостоятельную работу и имеют самостоятельное значение. «Нравственный закон, – пишет Чичерин, – имеет значение ограничительное. Человеку дозволяется удовлетворять своим потребностям лишь настолько, насколько это не противоречит нравственному закону. Границы здесь теснее, нежели в юридической области. Мы видели, что и право есть формальное начало, устанавливающее границы внешней свободы и предоставляющее человеку в этих пределах действовать по своему усмотрению. Нравственность требует уважения к праву, ибо она требует уважения к человеческой личности и охраняющему ее закону; но она ограничивает пользование правом. Обращаясь к внутренней свободе человека, она налагает на него обязанность воздерживаться от такого употребления права, которое противоречит нравственному закону. Юридический закон признает за человеком право собственности; но каким образом он пользуется им, хорошо или дурно, нравственно или безнравственно, в это юридический закон не входит. Нравственный же закон воспрещает человеку обращать свою собственность на безнравственные цели или делать из нее такое употребление, которое противоречит нравственным требованиям. Юридический закон признает за кредитором право взыскивать долг со всякого должника, не входя в рассмотрение его имущественного положения. Нравственный же закон воспрещает взыскивать долг с бедняка, который может быть повергнут этим в полную нищету.

Но нравственный закон идет еще далее. Он не только полагает границы человеческим действиям; он налагает на человека и положительные обязанности. Он требует, чтобы человек помогал ближним. Это выходит уже из пределов всяких юридических обязательств, а потому этому требованию не соответствует никакое право. Это – чисто дело внутренней свободы человека, исполняющего нравственный закон по собственному побуждению, а не по чужому предписанию. Принуждение в этой области есть извращение нравственности»⁵⁷.

Разделение и даже противопоставление права и нравственности у Чичерина – это защита двух форм автономии лица, двух различных сфер свободы: внешней и внутренней. Право в своем

⁵⁷ Чичерин Б.Н. *Философия права*. С. 153–154.

генезисе существенно связано с нравственностью и, в конечном счете, проистекает из нее, но в своем существовании оно неизбежно автономно. Право одновременно гарантирует внешнюю свободу человека и ограничивает ее, но ограничивает во имя самой этой сферы гарантированной свободы. При этом рамки права много шире требований нравственного закона, а это открывает простор для нравственного выбора. Любое дополнение права нравственными требованиями превращает их в общеобязательные под страхом наказания, а это лишает человека свободы нравственного выбора, а тем самым подрывает его нравственность. Поэтому, считает Чичерин, любые попытки «обогатить» право нравственными требованиями губительно для нравственности.

В то же время Чичерин не просто осознал, но и анализирует глубокую метафизическую связь внешней и внутренней свободы, права и нравственности: «Правом внутреннее самоопределение не только ограждается от внешнего насилия, но субъекту дается законная область для проявления внутреннего самоопределения во внешнем мире. Поэтому установление правового порядка составляет необходимое условие для осуществления нравственного закона во внешнем мире. Через это юридический закон получает нравственное освящение; внешняя правда становится *справедливостью*. Во имя справедливости нравственный закон воспрещает нарушение чужих прав и требует, чтобы общий закон воздавал каждому то, что ему принадлежит»⁵⁸. Но все же, считает Чичерин, с помощью идеи справедливости невозможно объединить право с нравственностью в одно целое. Хотя чувство справедливости исходит из внутреннего убеждения, но именно оно становится источником принуждения. Именно оно требует воздавать каждому человеку то, что он заслуживает, именно оно устанавливает пределы внешней деятельности людей. «Без принуждения нет права; без права нет внешней свободы, а без внешней свободы нет ограждения и осуществления свободы внутренней»⁵⁹ и все же именно существенная связь справедливости с принуждением делает невозможным отнесение ее к сфере внутренней свободы. В то же время, полагает Чичерин, право необходимым образом связано с принуждением, устанавливая при этом только внешний порядок.

⁵⁸ Чичерин Б.Н. Основания логики и метафизики. С. 319.

⁵⁹ Там же.

Внешний порядок нельзя представлять как некую общественную нравственность. Чичерин постоянно противодействует любым попыткам превратить нравственность в общественную нравственность, любым попыткам представить личную нравственность как выражение неких общественных норм. Эти попытки, подчеркивает Чичерин, превращают нравственность в некую разновидность общественного эгоизма, а человека в вечного должника общества, в его «вьючного скота».

В то же время он выдвигает концепцию объективной нравственности как нравственности, связанной с человеческими союзами, в каждом из которых устанавливается определенное соотношение права и нравственности, внешней и внутренней свободы.

ГЛАВА 2. УЧЕНИЕ О ЧЕЛОВЕЧЕСКИХ СОЮЗАХ И ИДЕЯ ГОСУДАРСТВА

Тема государства у Чичерина – это практически неисчерпаемая тема. Трудно найти произведение, в котором бы он не затрагивал те или иные проблемы, связанные с государством, и это при том, что наиболее крупные его труды полностью посвящены исследованию государства – это магистерская и докторская диссертации, два тома «Собственности и государства», три тома «Курса государственной науки» и его «Философия права». Сюда же следует отнести и пять томов «Истории политических учений», где рассматривается история философско-правовой и государственной мысли. И это далеко не полный список.

Нас же в данной главе тема государства будут интересовать только в одном аспекте: как формировалась и на каких принципах основана концепция человеческих союзов, и, соответственно, в чем состоит идея государства как человеческого союза, как в государстве реализуются основные элементы любого союза: свобода, закон, власть и общая цель.

1. Проблема «сильного государства»

Чичерина часто представляют как этатиста, сторонника сильной государственной власти и приоритета «государственного начала» в общественной жизни. Действительно, ранние работы могут создавать подобное впечатление. При ближайшем рассмотрении,

однако, мы обнаруживаем, что представления о роли и месте государства в общественной жизни, да и само понятие «сильное государство», окрашены скорее в либеральные цвета.

В этом отношении представляет интерес анализ некоторых публикаций Чичерина конца 1850-х – начала 1860-х гг. и вошедших в два его сборника⁶⁰. Действительно, Чичерин в этих публикациях подчеркивает значение «государственного начала» и «сильной власти», однако значение этим понятиям он придает отнюдь не традиционное.

Так, в статье «Промышленность и государство в Англии» он подчеркивает значение «государственного начала» в экономической жизни страны при описании значения крупных государственных проектов для развития свободного предпринимательства, его расширения и укрепления. В этих проектах государство становится не только одним из источников финансирования проектов, но в первую очередь правовым их гарантом. Сильному государству, считает Чичерин, вообще нечего опасаться свободы предпринимательства, да и вообще широкой свободы своих граждан: «Сила терпит соседство свободы; слабость держится только стеснением других»⁶¹.

Тема сильного централизованного государства ключевая в другой статье сборника. «Старая французская монархия и революция (*L'ancien régime et la révolution*, par Alexis de Tocqueville)» представляет собой развернутый критический анализ этой известной книги Алексиса де Токвиля. Соглашаясь с автором книги в мелочах, Чичерин совершенно расходится с ним в главном – в оценке причин крушения монархии. Токвиль видит причину крушения в чрезмерной ее силе и концентрации власти, т. е. он оценивает сильное централизованное государство как один из факторов его же собственного крушения. Чичерин с ним не согласен принципиально. Однако, чтобы доказать правоту своей точки зрения, Чичерин представляет картину предреволюционных и революционных событий иначе. «Если указывать на существенные причины переворота, то, конечно, на первое место следует поставить

⁶⁰ Чичерин Б.Н. Очерки Англии и Франции. М., 1858; Чичерин Б.Н. Несколько современных вопросов. М., 1862.

⁶¹ Чичерин Б.Н. Промышленность и государство в Англии // Чичерин Б.Н. Очерки Англии и Франции. С. 150.

недостаток сильной центральной власти, которая могла бы сдерживать и направлять к единству враждебные друг другу элементы. Переворот английский был борьбой подданных с королем; переворот Французский был собственно борьбой различных элементов общества <между собой>, в которой королевская власть играла пассивную роль. Дело правительства состоит не в том, чтоб упорно сопротивляться всяким новым потребностям, а в том, чтоб господствовать над ними, давая им правильное удовлетворение. Но Французское правительство XVIII-го века вместо того, чтоб энергически приняться за инициативу преобразований, после нескольких тщетных попыток, наконец, не в силах будучи справиться с неотразимую задачею, спустило на поприще стихии, еще не пришедшие в соглашение. Разумеется, это произвело страшную бурю, которая снесла все здание прошедшего. Если б центральная власть исполнила свое историческое назначение, французам, вероятно, долго бы еще не приходило в голову биться за свободу»⁶².

Главный вывод, который Чичерин делает из анализа причин Французской революции, состоит в том, что свобода состоит не в отрицании государственных начал, а в поступательном развитии ее правовых форм, что без сильного государства просто невозможно: «Истинный либерализм состоит не в отрицании государственных начал; цель его должна быть водворение в обществе законной свободы согласно с условиями народной жизни, а правильное развитие свободы обеспечивается только сильным развитием власти»⁶³.

Соответственно и сильная власть Чичериным понимается иначе, нежели простое сосредоточение властных функций, мощного административного и полицейского аппарата в руках государства. Сильная власть – это в первую очередь функционально эффективная власть, т. е. власть, достаточно адекватно понимающая общую ситуацию, расклад сил и интересов в обществе, способная решать возникающие проблемы, намечать цели и действовать в интересах всего общества. Она не может обойтись без мощного аппарата, без полиции, без необходимых полномочий, но все это только обеспечение сильной власти. Этот же мощный инструментарий в руках слабой власти может только все испортить, поскольку сла-

⁶² Чичерин Б.Н. Старая французская монархия и революция // Чичерин Б.Н. Очерки Англии и Франции. С. 263.

⁶³ Чичерин Б.Н. Очерки Англии и Франции. С. XI–XII.

бая власть предпочтет его использовать для реализации какого-то особого интереса. Слабая власть – это в первую очередь та власть, которая неспособна понять подлинные интересы страны как целого, она представляет и отстаивает какой-то частный реально существующий интерес, а отсюда и полицейские меры, и политика сдерживания активности тех, кто представляет другой интерес.

Как мы видим, сильная власть – это не та власть, которая имеет достаточно силы, чтобы по собственному произволу осуществить в обществе любые преобразования постольку, поскольку само общество просто не в состоянии им противодействовать, или наоборот, она способна без труда остановить любое движение в обществе, не дать ему реализоваться. Поэтому Чичерин всегда, когда употребляет понятие сильной власти, оговаривает, в чем она в данный момент состоит и почему та или иная внешне мощная власть пала, оказавшись на деле слабой. Сильная власть – это весьма конкретное для него понятие. Поэтому при определенном развитии общества признаком силы становится перераспределение власти, предоставление самоуправления, сокращение властных полномочий центральной власти и многое другое. Как мы видим, понятие «сильная власть» интерпретируется им вполне либерально, и в таком ее понимании нет никакого этатизма. Мы еще раз подчеркиваем, что сильная власть для Чичерина – это в первую очередь интеллектуально и нравственно состоятельная власть, способная в силу этого осознавать истинные потребности страны как целого, способная находить оптимальное решение для смягчения противоборствующих тенденций и интересов.

Отметим попутно, что отношение Чичерина к конституции во многом определялось именно таким пониманием целей власти. Был период, когда Чичерин видел в конституции определенную опасность. Его беспокоило то обстоятельство, что при помощи конституции может быть нарушен баланс сил и интересов в российском обществе: дворянство как наиболее организованное сословие может использовать власть для закрепления своих частных интересов.

Важной для понимания эволюции взглядов Чичерина является «Вступительная лекция по государственному праву», которая была прочитана им 28 октября 1861 г. перед студентами всех курсов юридического факультета Московского университета и вызва-

ла весьма противоречивую реакцию не только студентов, но всей московской общественности, которая в эти годы была настроена довольно радикально. Л.Н. Толстой, М.П. Погодин и многие другие Чичерина горячо поддержали, но все-таки реакция в обществе была по большей части крайне негативной, причем настолько, что правительство решило вмешаться и запретить публикацию отрицательных отзывов в прессе. Однако отзывы появлялись. Особый интерес представляет статья К. Бестужева-Рюмина в «Отечественных записках» озаглавленная «Историческое и политическое доктринерство в его практическом положении (по поводу вступительной лекции, читанной г. Чичериным в Московском университете)». Этот отзыв интересен не в последнюю очередь и тем, что Борис Чичерин и Константин Бестужев-Рюмин были очень близко знакомы. К.Н. Бестужев-Рюмин был воспитателем младших братьев Чичерина и жил в усадьбе Караул, он хорошо знал работы Бориса Чичерина, а с его магистерской диссертацией познакомился еще в рукописи, когда последний над ней работал, проживая в имении отца.

«Построить из истории подмостки для своей теории – дело очень легкое и, вместе с тем, ненадежное: под видимым беспристрастием здесь скрывается величайшая гордость исключительной теории»⁶⁴, – пишет Бестужев-Рюмин. Главный недостаток лекции он видит в том, что государство понимается как всеохватывающее целое, что логика развития государства у Чичерина определяет логику развития всех других элементов общества, не оставляя ни законного права, ни реальной возможности для их собственного самостоятельного развития.

«Вступительная лекция» действительно оставляет двойственное впечатление, но, надо сказать, у Чичерина все же нет таких жестких выводов, которые ему приписывает Бестужев-Рюмин. Более того, в ней Чичерин настаивает на том, что «в наше время европейские державы достигли такой степени развития, когда без самостоятельной деятельности общества обойтись невозможно, когда всякое государство, которое хочет сохранить свое место в

⁶⁴ *Бестужев-Рюмин К.* Историческое и политическое доктринерство в его практическом положении (по поводу вступительной лекции, читанной г. Чичериным в Московском университете) // *Отч. зап. Т. СXXXIX. Отд. III. СПб., 1861. С. 3.*

ряду других, обязано призвать на помощь общественные силы. Через это правительственная задача становится мудренее, нежели прежде. Тут необходимы новые политические взгляды, новые способности, которым не было места в прежнем порядке. Направлять общество, возбуждая в нем самостоятельную деятельность, гораздо труднее, нежели действовать одному. Но в настоящее время без этого обойтись невозможно. У нас в России эта общественная самостоятельность едва начинается. Мы привыкли всего требовать, всего ожидать от правительства, пренебрегая частною деятельностью, более тесною, но часто более плодотворною, нежели государственное поприще. Однако сознание этой самостоятельности в нас пробудилось»⁶⁵.

В этой связи интересно отметить те взгляды на государство, от которых он отказался со временем, о чем написал позднее в своих «Воспоминаниях». Мы имеем в виду то, как представлялась Чичерину логика исторического процесса и места в нем государства. А представлялась она в соответствии с логикой снятия Гегеля, т. е. каждая последующая ступень снимала в себя предыдущую. Предыдущая ступень даже если и продолжала существовать, то исключительно как внутренний подчиненный элемент более высокой ступени.

Именно эта логика лежит в основе его магистерской диссертации «Областные учреждения России в XVII-м веке», опубликованной в 1856 г., а также в появившейся в 1857 г. работе «Духовные и договорные грамоты великих и удельных князей», которая позднее вошла в его книгу «Опыты по истории русского права»⁶⁶.

Эти работы содержат массу действительно первостатейных исторических открытий, а стоящая за их спиной логика снятия не всегда бросается в глаза. По сути, Чичерин исследует процесс становления публичного права в русском государстве, то, как государство постепенно формировало публично-правовые механиз-

⁶⁵ Чичерин Б.Н. Вступительная лекция по государственному праву // Чичерин Б.Н. Несколько современных вопросов. М., 1862. С. 26.

⁶⁶ По мнению П.Н. Милюкова именно эти работы внесли наибольший вклад в становление «юридической школы» или, как с середины XX в. стало принятым (но не вполне корректным) ее называть, – «государственной» школы в русской историографии. Эту свою точку зрения он отстаивает в статье: Милюков П.Н. Юридическая школа в русской историографии. (Соловьев, Кавелин, Чичерин, Сергеевич) // Рус. мысль. 1886. Кн. 6.

мы своей деятельности. Особенность тут в том, что для Чичерина государство приходит на смену вотчинной системе с ее частно-правовой моделью управления. Поэтому оно не только начинает разрушать многочисленные договорные отношения, но также вырабатывает адекватные задачам государства формы регулирования его деятельности. Публичное право с трудом пробивает себе дорогу и не по причине какого-то особого сопротивления. Чичерин подчеркивает, что публичное право открывалось, изобреталось властью по мере осознания ею идеи государства. Длительное сочетание публичного и частного права в управлении государством приводило подчас к парадоксальным ситуациям. Так самосуд был «криминализован» не потому, что признавался общественно опасным деянием, а по тому основанию, что лишал судью дохода от рассмотрения дела. С совершившего самосуд взыскивалась в пользу судьи сумма «упущенной» выгоды. Поэтому за самосуд к ответственности также привлекали и тех, кто, поймав преступника, просто отпускал его «с миром».

Логика снятия присутствует во многих его ранних работах. Понятно, что она весьма апологетична именно в отношении государства как «более высокой ступени развития духа». В этой логике гражданское общество постепенно должно подчиниться государству как более высокой ступени развития духа, должно стать его несамостоятельной частью. Государство преодолевает «ограниченность» гражданского общества, поэтому публичное право неизбежно должно встать выше частного, довлеть над ним. Отсюда другая крайность – закабаление сословий, превращение институтов гражданского общества в институты государственного управления. Чичерин первым убедительно доказал, что современная сельская община не была продолжением некоего древнего русского уклада жизни, а была воссоздана Московским государством для удобства сбора налогов. Публичное право действительно постепенно стало определять всю полноту гражданской жизни в России, и эту тенденцию Чичерин отмечает как крайне деструктивную.

Характеризуя свои взгляды и свои труды этого периода Чичерин пишет в «Воспоминаниях»:

История представилась мне действительным изображением духа, излагающего свои определения по присущим ему вечным законам разума. Это была уже не общая мысль, которую

я принимал на веру, а раскрывающийся в явлениях факт. Все разнообразие событий и народностей слагалось в общую живую картину, в которой каждая особенность становилась органическим членом совокупного целого. Все мои последующие труды служили только к подтверждению этого взгляда. Разумеется, с большим и большим изучением источников, частности представлялись в ином свете; но всякая основательно изученная подробность не только не опровергала основных начал моего воззрения, а являлась как бы новым их подкреплением. Скучный очерк наполнялся все большим и большим содержанием.

Существенное изменение произошло в одном: пока я держался чисто идеалистического воззрения Гегеля, я все прошедшее считал проходящими моментами в истории человечества... Впоследствии я убедился, что идеализм, составляя последний момент развития, не есть, однако, единственный, и что он сам становится односторонним, когда он утверждает только себя, отвергая самобытность остальных начал. Я понял, что те ступени, которые Гегель называет моментами развития, составляют вечные элементы человеческого духа, имеющие право на самостоятельное существование и сохраняющиеся при дальнейшем движении... Точно так же и гражданский порядок, основанный на частном праве, никогда не может поглотиться государством. Средневековый быт представлял одностороннее поглощение государственных начал частными; движение нового времени состоит в выделении государственных начал и в самостоятельном развитии последних. Но обратное поглощение частных начал государственными было бы еще большею и худшею односторонностью, нежели первое⁶⁷.

Ниже мы увидим, что в своем учении о человеческих союзах Чичерин исходит из той идеи, что каждый из союзов является реализацией существенных сторон человеческого земного существования и не может в силу этого как-то подменяться или поглощаться другим союзом. При этом каждый из союзов должен предоставлять

⁶⁷ При этом Чичерин добавляет: «Отсюда коренная несостоятельность всех стремлений социализма. В юношескую пору, когда я еще состоял под исключительным влиянием идеализма, я видел в нем будущее; в зрелые лета, когда я понял всю односторонность исключительного идеализма, я признал в нем величайшего врага свободы, а потому главную язву современного человечества» (*Чичерин Б.Н.* Воспоминания: в 2 т. Т. 1. М., 2010. С. 201–202).

возможность человеку реализовать его разумно-свободную природу. Только при соблюдении этих условий возможно существование устойчивых и всеобщих форм человеческого общежития.

2. Концепция человеческих союзов

Чичерин в своих работах всегда подчеркивает, что свобода, как неотъемлемое свойство разумных волей, лежит в основании человеческого общежития. Учение о человеческих союзах, таким образом, должно стать логическим продолжением его концепции взаимосвязи внутренней и внешней свободы, нравственности и права. В этой связи, с одной стороны, крайне важно понять, как идея свободы, «развиваемая им всецело в рамках метафизического персонализма»⁶⁸, может быть реализована в его концепции человеческих союзов как форм «объективной нравственности». С другой стороны, не менее важно понять, как Чичерин представляет себе реализацию свободы в государстве, которое, по его мысли, не только является верховным союзом, но также обладает и верховной властью, т. е. властью, способной принуждать любого, не будучи принуждаемой ни кем и ни чем.

В отличие от Канта, учение Чичерина о нравственности, при всей его строгости, не может рассматриваться как ригористическое. Чичерин всегда понимал и неизменно подчеркивал, что, живя в реальном мире и стремясь реализовать свои потребности, человек иногда вынужденно, но по большей части добровольно и осознанно уклоняется от исполнения нравственного закона, поступает ему наперекор. Даже вполне достойные люди, учитывая реальные обстоятельства жизни, вынуждены подчас идти на сделки со своей совестью. Поэтому, считает Чичерин, все учения, ориентированные на достижение нравственного идеала в рамках земной жизни человека, являются утопическими. Тем более утопическими представляются ему и разного рода милленаристские социальные учения, к которым он относит и социалистические учения. Чичерина в принципе не устраивают не только социалистические, но все социоцентристские концепции, низводящие личности к простой функции от общества. Его подход принципиально иной: думают,

⁶⁸ *Евлатпиев И.И.* Политическая философия Б.Н. Чичерина. СПб., 2013. С. 14.

чувствуют и действуют лица, от них все исходит и к ним все возвращается. Поэтому наука об обществе должна включать в себя этот принципиальный момент и двигаться в логике построения лицами полноты своих взаимоотношений.

Ни нравственный идеал, ни Царство Божие на земле не осуществимы, но это не означает, что люди не могут в своей земной жизни достигнуть известной высоты посредством работы собственной души. Потому что «как ни слаб подчас свободный голос совести, как ни часто он заглушается страстями, он один дает человеку нравственную цену и способен поднять его над низменным уровнем естественных влечений. Где нет внутреннего свободного самоопределения – там о нравственности не может быть речи, а потому искать осуществления нравственного идеала помимо этого начала и безнравственно, и нелепо»⁶⁹. Любые попытки добиться нравственного возвышения человека посредством власти или любого другого принуждения обречены на неуспех, а по сути, являются извращением нравственного закона.

Тот факт, что Царство Божие на земле не осуществимо, не означает также и того, что общественная жизнь посредством труда многих поколений не может быть переустроена в соответствии с нравственными требованиями или что не могут быть установлены учреждения, соответствующие требованиям нравственного закона. Такая ситуация не требует того, чтобы все люди были добродетельны, но требует, чтобы они соблюдали правовые нормы. Именно в общественной жизни, считает Чичерин, «нравственность встречается с правом» и формируется то, что можно назвать «объективной нравственностью».

Концепция объективной нравственности как будто противоречит базисным установкам персоналистической философии Чичерина. Действительно, если внутренняя свобода и связанная с ней нравственность – это всегда и только атрибуты конкретного разумного существа, то о какой общественной нравственности можно говорить? Общественная нравственность не может каким-либо образом вмешиваться в нравственность личную, не может оказывать на нее какого-либо давления, т. к. во имя исполнения человеком нравственного закона не может быть установлена ни

⁶⁹ Чичерин Б.Н. Философия права. С. 171–172.

какая форма принуждения его к этому. Концепцию объективной нравственности Чичерин разрабатывает в рамках своего учения о человеческих союзах, которое должно ответить на вопрос о том, как внутренняя свобода личности может быть обеспечена в сфере общественных отношений, наполненных самыми разнообразными механизмами принуждения.

На первый взгляд ответ Чичерина очень напоминает учение Гегеля об объективном духе, которое завершается учением о нравственности, включающей в себя семью, гражданское общество и государство. Но это далеко не так. Различие даже не в том, что Чичерин добавляет еще один союз – церковь, и даже не в том, что природа каждого союза уникальна и не может быть «снята» в вышестоящем союзе, а в том, что он принципиально иначе понимает связь права и нравственности, а также статус личности в этих союзах.

Чичерин критикует Гегеля за то, что тот, хотя и признает личность в качестве носителя духа, все же рассматривает ее лишь как «преходящее явление общей духовной субстанции, выражающейся в объективных законах и учреждениях»⁷⁰. Для Гегеля лица постоянно меняются, тогда как учреждения остаются, следовательно, полагает он, нравственность надо исследовать через развитие и становление ее объективных форм, где высшей формой выступает государство. Гегель поэтому утверждает, что именно «государство есть действительность нравственной идеи – нравственный дух». Полностью эта мысль Гегеля звучит так: «Государство есть действительность нравственной идеи – нравственный дух как очевидная, самой себе ясная, субстанциальная воля, которая мыслит и знает себя и выполняет то, что она знает и поскольку она это знает. В нравах она имеет свое непосредственное существование, а в самосознании единичного человека, его знания и деятельности – свое опосредованное существование, равно как самосознание единичного человека посредством умонастроения имеет в нем как в своей сущности, цели и продукте своей деятельности свою субстанциальную свободу»⁷¹. В нем воля не просто мыслит, знает себя и действует, но и в сознании единичного человека имеет свое опосредованное существование. В этом смысле в государстве нравственность достигает единства своего понятия и реальности.

⁷⁰ Чичерин Б.Н. *Философия права*. С. 179.

⁷¹ Гегель Г.В.Ф. *Философия права*. М., 1990. С. 279.

Объективная нравственность у Гегеля проходит через три ступени становления, через три союза – через семью, гражданское общество и государство. Высоко оценивая эту идею, Чичерин все же считает, что Гегель недооценил того обстоятельства, что любой союз основывается на личном начале, что живые лица, а не мертвые учреждения являются выражением духа, что целью союзов могут быть только разумные и свободные лица. «Не лица существуют для учреждений, а учреждения для лиц. От них исходит и совершенствование учреждений. Последние развиваются и улучшаются именно вследствие того, что лицо отрывается от существующего порядка и предъявляет свои требования и свои права»⁷². Поэтому, считает Чичерин, именно лицо является «краеугольным камнем всего общественного здания».

У Гегеля мы видим, что нравственность возможна исключительно как объективная нравственность, поскольку право – это только проявленность личности в ее внешних отношениях, требующих быть лицом и уважать других в качестве лиц, а субъективная мораль образует пространство внутренней свободы и только. Семья, гражданское общество и государство – это формы, а скорее даже этапы формирования объективной нравственности и, соответственно, свободы в ее полноте.

Чичерин предлагает принципиально иной путь: общественные отношения надо исследовать в первую очередь через анализ того, как свобода осуществляет себя в разных формах человеческих союзов, как жизнь людей в этих союзах формирует сферу объективного права. Поэтому для Чичерина объективное право формируется не государством, а общественной жизнью, государство же более или менее удачно его формулирует в нормативных документах и принуждает к исполнению.

Таким образом, вопрос о роли и месте человеческих союзов рассматривается через призму формирования взаимосвязи нравственности и права, специфичных для каждого из союзов. Обычно отмечают, что Чичерин выделяет четыре элемента любого союза: власть, закон, свободу и общую цель. Здесь важно подчеркнуть, что для него это чисто формальные юридические элементы, тогда как подлинным содержанием этих союзов является особенная в каждом из них связь нравственного начала с правом. Именно спе-

⁷² Чичерин Б.Н. *Философия права*. С. 180.

цифическим соотношением нравственности и права определяется то, как в каждом из союзов формируются их цели, как функционирует власть, и как соотносятся власть, закон и свобода.

Часто в исследованиях эти четыре союза обозначают как общественные союзы, что очень не точно и даже глубоко неверно. Почему Чичерин говорит не об общественных, а именно о человеческих союзах? Отчасти это понятно из уже сказанного выше, но все же остановимся на этом чуть подробнее. Используя слово «человеческие», Чичерин стремится точно указать природу данных союзов, их онтологию: именно лица составляют данные союзы, а не некие общности, именно они вступают в союзы и, как правило, одновременно входят во все четыре. К тому же, подчеркивает Чичерин, сами человеческие союзы могут выходить далеко за пределы границ наличных обществ и государств с их учреждениями и установлениями, что чаще всего и бывает с такими союзами, как церковь и гражданское общество. Человеческие союзы – это те фундаментальные союзы, в которых с необходимостью протекает земная жизнь человека как природно-духовного существа.

В работах Чичерина мы встречаем и понятие «общественные союзы», но ими он обозначает объединения людей, сформировавшиеся в результате устойчивых связей в обществе, либо образуемые для реализации каких-то особых интересов, либо возникших в силу выполнения людьми особых функций в человеческих союзах. Типичными общественными союзами являются сословия, партии, корпорации, разного рода профессиональные и иные объединения людей.

Каждый из четырех союзов – семья, гражданское общество, церковь и государство – имеет собственную природу и занимает свое уникальное место в системе общественных отношений. Каждый человеческий союз имеет свои способы регуляции, свою степень допустимой внешней свободы, свои цели и свою форму власти. Несмотря на это многообразие, главной целью любого союза является полное развитие всех его элементов и согласное их действие, главная же функция власти заключается в реализации этой цели. Чичерин пишет: «Круг ведомства и способы действия власти определяются общественной целью, которая, таким образом, составляет необходимую принадлежность всякого союза. В ней выражается его идея, т. е. то начало, во имя которого он

существует и которое он призван осуществить во внешнем мире. Высшее осуществление идеи союза состоит в полном развитии всех его элементов и согласном их действии. Это составляет для него идеал, приближение к которому есть цель развития. Мы видели, что совершенством называется согласие в полноте определенных; здесь это понятие прилагается к отдельным союзам, соответственно с природою и назначением каждого»⁷³.

Приступая к анализу человеческих союзов, Чичерин должен по-новому решить вопрос о соотношении права и нравственности. Если до этого он отстаивал автономию нравственности, в том числе и от права, то переходя к союзам, он должен найти какие-то формы их взаимодействия при, безусловно, сохраняющейся автономии нравственности, недопустимости какой-либо замены «внутреннего решения совести принудительным внешним законом»⁷⁴. Следовательно, именно со стороны нравственности должно прийти признание права, а само право должно, соответственно, продемонстрировать наличие у него возможностей, соотносимых с нравственными. Право действует принудительно, но «нравственный закон может требовать от совести человека добровольного подчинения установленному юридическим законом порядку, как необходимому условию мирного сожительства между людьми»⁷⁵. Это требование вытекает из необходимости уважения к личности как к источнику права, следовательно, и к общественному порядку, охраняющему право.

В человеческих союзах уважение к праву, следовательно, становится нравственным требованием. Это, однако, не означает, что человек должен уважать любой закон, даже самый вздорный, он должен ему подчиниться, но вопрос об уважении остается исключительно в сфере компетенции его совести. При этом Чичерин отмечает, что право призвано устанавливать «правду» в общественных отношениях, понимаемую как справедливость, поэтому законы всегда находятся под давлением, идущим со стороны представлений людей о должном, справедливом, правильном. Субъективное право определяется Чичериным как «нравственная возможность, или, иначе, как законная свобода что-либо делать

⁷³ Чичерин Б.Н. *Философия права*. С. 183.

⁷⁴ Чичерин Б.Н. *Вопросы философии*. С. 284.

⁷⁵ Чичерин Б.Н. *Философия права*. С. 183.

или требовать»⁷⁶. Право реализуется, в конечном счете, только в рамках действующего законодательства, однако представления людей не есть что-то пассивное и незначительное, полагает Чичерин, поскольку именно представления людей, ни для кого не обязательные, становятся постепенно законами, обязательными для всех.

Далее в своем анализе мы последуем за логикой чичеринской мысли и постараемся точно воспроизвести ключевые положения, характеризующие содержание свободы и взаимосвязь нравственности и права, а также постараемся показать реализацию понятия «объективная нравственность» в четырех человеческих союзах.

Семья, или как ее чаще обозначает Чичерин «семейство», — это основанный на природе человека союз, в котором «не власть, а любовь составляет преобладающее начало»⁷⁷, т. е. в семье определяющими являются непосредственно-нравственные отношения. Юридический же элемент возникает только в браке, когда «стороны принимают на себя постоянные обязанности, нарушение которых есть преступление против семейного права»⁷⁸. В отличие от договора отношения в браке определяются не соглашением сторон, а общим законом, определяющим эти отношения. Не простое сожителство, а именно брак, считает Чичерин, налагает «печать духа» на естественную связь людей, возводя ее в «высшую сферу». Но все же не право, устанавливающее лишь внешнюю форму, а именно нравственность является «оживляющим духом» в браке. Возвышение над случайными влечениями во имя постоянной связи с другим человеком может быть только свободным и обоюдным. Поэтому «естественное влечение друг к другу приобретает здесь характер духовного единения, скрепленного сознанием исполнения высшего закона нравственного мира»⁷⁹. Связь в семейном союзе, как и всякие нравственные отношения, держится только свободой, но где есть свобода, там возможны и отклонения от обязательств.

Интересно, что, говоря о семье, Чичерин не ограничивается только рассмотрением нуклеарной семьи, а говорит также о связи поколений, в том числе и через собственность. Собственность, разного рода вещи имеют значение не только и не столько мате-

⁷⁶ Чичерин Б.Н. *Философия права*. С. 80.

⁷⁷ Там же. С. 189.

⁷⁸ Там же.

⁷⁹ Там же. С. 191.

риальное, сколько духовное. Родной дом – это не только место жизни нескольких поколений, но и «средоточие духа»: «Именно в отношении к семейному быту с понятием дома связываются самые возвышенные и святые человеческие чувства – любовь к родителям, воспоминания детства, дружеское единение семьи, тот нравственный дух, который выносится из этой среды и который, переходя от поколения к поколению, составляет самую крепкую основу общественного быта. Дом составляет видимое средоточие этого духа: это центр всех семейных преданий. Через него семья продолжается за пределами своего земного существования»⁸⁰. Эти слова написаны Чичериным уже в конце своего собственного земного пути и описывают жизнь, по его признанию, уходящую, связанную в большей степени с дворянским бытом. Его размышления о прислуге, ее душевной связи с семьей и превращающей, по сути, ее в членов семьи, – все это дань уходящей эпохе, но не только. Мы видим, что семейный союз для Чичерина – это в первую очередь система духовных связей и привязанностей, которая определяет, в конечном счете, и материальные отношения, поэтому вопросы наследования должны решаться так, чтобы семейные и родовые узы не разрушались или, по меньшей мере, не подвергались слишком серьезным испытаниям. В этом отношении интересна его мысль о том, что наследное имущество не может рассматриваться как собственность исключительно только родителей, получивших наследство, поскольку собственность эта создана предыдущими поколениями и призвана обеспечивать все потомство, отсюда вытекают и права детей как продолжателей рода. И в этом тоже видна связь его идей с реалиями именно дворянской жизни.

Государство вырабатывает законы, которые регулируют вопросы брака и наследования, но оно не может, исходя из так называемых государственных интересов, бесцеремонно вмешиваться в эту жизнь и вводить внешним образом нормы, которые расходятся с традициями. Именно традиции и обычаи, тесно переплетенные с нравственностью, управляют жизнью семьи, а во многом и наследственными отношениями, которые государство должно регулировать с учетом традиций. Закон Петра Первого о майоратах не смог привиться русскому обществу, считает Чичерин, поскольку полностью расходился со сложившимися в России нравами и традициями.

⁸⁰ Чичерин Б.Н. *Философия права*. С. 197.

Здесь надо сделать небольшое отступление, которое, впрочем, имеет прямое отношение к семье, как человеческому союзу. Есть вопрос, который постоянно беспокоит исследователей – это взгляды Чичерина на место и роль женщины в семье и в обществе в целом. Их часто представляют как патриархальные, но такие оценки с нашей точки зрения в корне не верны. Патриархальная модель семьи и взаимоотношений в ней никак не согласуется с его взглядами и убеждениями. Его взгляды следует квалифицировать как чисто дворянские и, возможно даже, связанные с определенной идеализацией именно русской дворянской жизни. Если и делать Чичерину в чем-то упрек, так это в том, что он как ученый совершил ошибку: в основу своего учения о семье как таковой он положил ее особый тип, а именно, хорошо известный ему тип русской дворянской семьи.

Всесторонне образованная женщина в центре семейной жизни, она основной творец семейного счастья, а счастье, согласно Чичерину, и есть высшая цель земного существования человека, при этом «обеспечение прав женщины в семье составляет высшее требование права». Мужчина – глава семьи, но именно как ее представитель во внешних отношениях. Мужчина также включен в государственную и общественную службу. Служба – долг, но подлинное счастье только в семье. Что касается образования, то в этом вопросе не следует проецировать современные представления о «высшем образовании» на прошлое и вообще на образование как таковое. Домашнее образование в России этого времени довольно часто давало образование значительно более глубокое и всестороннее, чем университеты. Университетское же образование в это время – это в первую очередь лицензия на занятие должностей государственной службы, старт карьеры на государственном, военном и вообще публичном поприще. Чичерин эту ситуацию разъяснял в своих мемуарах. Поэтому утверждать, что Чичерин был против женского образования, поскольку сомневался в необходимости университетского диплома для женщин, по меньшей мере не точно. Его мемуары, кстати, полны самых возвышенных слов об образованных женщинах, в том числе и участвующих в общественных делах. Перед нами, безусловно, не патриархальная модель семьи, а именно дворянская, пусть и немного идеализированная.

Но вернемся к чичеринской логике анализа человеческих союзов. По мере расхождения семейных ветвей связи родственников слабеют, родовые связи распадаются, а отношения постепенно превращаются в отношения посторонних. Нерасчлененность права и нравственности, их синкретизм начинает распадаться. «Через это семейство переходит в гражданское общество. С другой стороны, присущий семейному быту нравственно-религиозный элемент образует свой самостоятельный союз – церковь. Эти два противоположные друг другу союза составляют вторую ступень развития человеческого общежития»⁸¹.

Это высказывание Чичерина не следует понимать так, что и церковь, и гражданское общество как союзы в буквальном смысле возникают из семьи, в результате ее разложения или расхождения ее ветвей. Во-первых, возникновение этих двух союзов далеко не в равной степени связаны с разложением семейного союза. Если о гражданском обществе в этом отношении еще можно привести аргументы, то в отношении церкви их просто нет. Ни религиозное освящение брака, ни установление его святости, ни религиозные обряды, считает Чичерин, в принципе не создают семьи, поэтому так важен для создания семьи брак, т. е. гражданский акт, а для этого, в свою очередь, уже должно существовать государство. Во-вторых, союзы рассматриваются Чичериным не в их историческом развитии и генезисе, а только с точки зрения формы и содержания взаимосвязи права и нравственности, т. е. с точки зрения того, как в принципе в системе общественных отношений должна осуществляться эта взаимосвязь. Семья характеризуется их синкретическим единством, гражданское общество – преобладанием правовых отношений, церковь – нравственных, государство же, хотя и представляет собой верховный союз, реализующий идею свободы и общего блага, все же в своей деятельности должно обеспечивать высокую автономию других трех союзов. В этой связи, забегая вперед, важно подчеркнуть, что у Чичерина в вопросе о государстве речь не идет о снятии в нем истины предшествующих союзов, как это происходит у Гегеля.

Гражданское общество – это сфера человеческого существования, где доминирует частный интерес и право. Так, что же, по Чичерину, представляет собой гражданское общество как чело-

⁸¹ Чичерин Б.Н. *Философия права*. С. 201.

веческий союз? Чтобы понять логику чичеринской мысли, надо отодвинуть современные представления о гражданском обществе. Говоря о сфере гражданского общества, мы, как правило, говорим о сфере, где люди самоорганизуются для решения как локальных проблем общественной жизни, так и более общих: где они проявляют публичную активность, действуя через разного рода общественные объединения, защищают права и интересы граждан, а также общественные интересы перед лицом государства. Этот аспект гражданского общества Чичерин также исследует, но относит его к сфере политической жизни, т. е. к сфере взаимоотношений гражданского общества и государства. Чичерин вслед за Кантом и отчасти за Гегелем под предпосылкой гражданского общества понимает в первую очередь экономическую жизнь, «экономический оборот», т. е. сферу самодеятельности граждан, связанную с производством, с разделением труда, с обменом и т. д. Будучи закрепленным в системе договоров и разного рода сделок, экономический оборот уже предстает как гражданский оборот. Его основой, по Чичерину, является частное право. То есть в первом приближении «гражданское общество» – это система отношений автономных лиц как физических, так и юридических, основанных на частном праве. Но, как мы увидим ниже, Чичерин на этом не останавливается, а предлагает более широкий взгляд на гражданское общество.

Чичерин так определяет гражданское общество: оно «есть совокупность частных отношений между лицами, управляемых гражданским, или частным, правом. Кроме отдельных лиц сюда входят и образуемые ими частные союзы. С этой точки зрения семейство входит в состав гражданского общества, хотя оно имеет, как мы видели, свои собственные, специально ему свойственные начала»⁸². Для Гегеля гражданское общество – это скорее отрицание семьи. В гражданском обществе дух обособляется на множество отдельных лиц, тогда как семья – это одно лицо. Более того, полагает Гегель, гражданское общество существенно связано именно с нравственным распадом семьи в том смысле, что единство семьи как духовного целого разрушается вследствие обособления детей, ставших свободными личностями, обладающими к тому же обособленным имуществом. Гражданское же общество чревато взаимным произ-

⁸² Чичерин Б.Н. *Философия права*. С. 202.

волом, считает Гегель. Нравственный порядок в нем формируется и поддерживается не посредством семейных связей, а по большей части через формирование сословий, каждое из которых создает свои устойчивые представления о добропорядочности и чести.

Частные отношения формируются как результат реализации людьми своих интересов. Интересы – это частные цели, которые перед собой ставит человек и для реализации которых необходимо взаимодействие с другими людьми, т. е. это сфера внешней свободы. Интересы эти многообразны и формы взаимодействия людей по их реализации также разнообразны. В результате создается сложная ткань отношений, совокупность которых Чичерин и называет гражданским обществом или просто обществом. Право здесь определяет область внешней свободы человека, т. е. свободу преследовать эти цели совместимым со свободой других людей способом.

Это создает иллюзию, считает Чичерин, будто гражданское общество лишь часть государства, т. е. та часть государства, в которой самим же этим государством дозволяется определенная самостоятельность граждан. Результатом такого подхода становится убеждение, что гражданское общество следует регулировать не только нормами частного и в первую очередь гражданского, но и публичного права. Критике такого подхода Чичерин всегда уделял особое внимание, поскольку «находясь в государстве и подчиняясь ему внешним образом, общество состоит с ним в постоянном взаимодействии. Оно влияет на государство, так же как последнее со своей стороны влияет на него. Но общество не поглощается государством, так же как и семейство им не поглощается, хотя и оно в нем находится и состоит у него в подчинении. Для человеческой личности, для ее свободы и прав это признание самостоятельности гражданского общества имеет в высшей степени важное значение, ибо этим она ограждается от поглощения целым»⁸³.

Выше мы отмечали, что Чичерин в своих «Воспоминаниях» пишет, что к этим мыслям он пришел довольно давно и тогда же стал критически относиться к некоторым гегелевским построениям. Два ключевых различия позиций отмечал сам Чичерин. Во-первых, порядок, основанный на частном праве, не может именоваться государством, а только гражданским обществом. Во-

⁸³ Чичерин Б.Н. *Философия права*. С. 203.

вторых, что гражданский порядок, основанный на частном праве, никогда не будет поглощен государством. Мы видим, что идея конкретности духа как единства общего и особенного, т. е. идея о том, что предшествующие элементы и формы жизни не снимаются в более высоких, а продолжают свое самостоятельное существование, – эта идея Чичериным была осознана еще на заре его научной деятельности.

Чичерин довольно четко отделил гражданское общество от государства, но при этом он считает, что необходимо правильно понимать вопрос о соотношении гражданского общества и экономической жизни. Экономическая жизнь протекает по своим собственным законам, и эти законы становятся предметом особой науки – политической экономии. Особенность экономической жизни в том, что ее законы не зависят от воли людей. В известном смысле это сфера не только «свободы» но и «природы», т. к. законы, которые действуют в этой области, хотя и предполагают наличие разумных существ, но все же действуют независимо от них. Чичерин в этой связи критикует «морализирующих экономистов», желающих внедрить этические принципы в экономические отношения. Простое морализаторство с целью изменить эти законы совершенно бессмысленно. Вопрос о сочетании «экономических начал с юридическими и нравственными требует предварительного специального изучения, как права, так и нравственности»⁸⁴. Экономическое общение основано на личном интересе, имеющим, по большей части, характер именно материального интереса. Разделение труда с неизбежностью приводит к экономическому объединению людей, т. е. к ситуации, когда удовлетворить свой материальный интерес можно только через объединение с другими людьми. Из этого обстоятельства «проистекает экономический оборот, или обмен произведений». В этой системе лицо может удовлетворить свой интерес, только удовлетворив интерес другого, соотнося свою деятельность с интересами других, а также с законами материального мира, но при этом мотив деятельности лица всегда остается частным.

Экономическая наука изучает экономические отношения в их существенной связи и формулирует основные экономические законы. Любые попытки удалить из этой системы частный интерес и

⁸⁴ Чичерин Б.Н. *Философия права*. С. 204–205.

заменить его неким общественным интересом или нравственными целями подрывает ее как науку. Но это не означает, что между экономической жизнью и нравственностью пролегает пропасть.

В самом стремлении к удовлетворению материальных потребностей нет ничего безнравственного или противозаконного, поскольку они проистекают из природы самого лица. Личный интерес составляет не только неотъемлемое право лица, но он также совместим с нравственными целями: лицо ведь не просто удовлетворяет потребность, но чаще всего действует именно во благо семьи. Человек чаще всего включается в экономическую жизнь не только и не столько потому, что у него есть материальные потребности, но именно в силу того, что у него есть чувство заботы и понимание долга по поддержанию родных и близких. Но и в более широком смысле личный интерес имеет отношение к нравственности, хотя и опосредованное правовым устройством жизни.

При всем многообразии интересов их можно, считает Чичерин, разделить на два рода: материальные и духовные. Что касается духовных, связанных в первую очередь с человеческим общением, обменом идеями и мыслями, то они в меньшей степени подлежат регулированию. Регулированию здесь подлежит только то, что имеет материальную форму выражения – произведения литературы и искусств. Таким образом, гражданское общество – это не только система гражданско-правовых отношений по поводу материальной стороны жизни, это полнота частной жизни людей, включающей в себя свободное общение и обмен мыслями, чувствами и произведениями, удовлетворяющими духовные потребности.

Выше мы отмечали, что экономический оборот формирует разного рода договорные отношения, но при этом Чичерин отмечает, что сами эти отношения подчиняются частному праву. В таком случае встает вопрос, а как же соотносятся экономический порядок и право, что является определяющим, а что определяемым?

Начала права, считает Чичерин, «совершенно независимы от экономического порядка. Они вытекают из природы человеческой личности и определяют взаимные отношения свободы разумных существ. Но и это начало, так же как нравственность, есть чисто формальное; содержание дается ему экономическими отношениями, которые по этому самому имеют свои собственные законы, независимые от законов юридических. Но здесь в отличие от нрав-

ственности приложение юридических законов не предоставляется свободе лиц, а сопровождается принуждением. Этого требует самое существо внешней свободы; того же требуют и экономические отношения, которые тогда только покоятся на твердой почве, когда они ограждаются принудительными определениями права. Приобретенное человеком охраняется как собственность; исполнение взаимных обязательств обеспечивается юридическим договором»⁸⁵. Таким образом, право является определяющим началом и экономическая жизнь должна протекать в тех обязательных формах, которые установило право. Если юридическое сознание приходит к выводу о недопустимости права собственности на человека, то происходит радикальный переворот во всем экономическом укладе жизни.

Однако внутри этих общих обязательных форм право может приспособливаться к потребностям экономической жизни. Этот элемент взаимодействия права и экономической деятельности обеспечивает нормальное течение гражданской жизни. Обратное воздействие экономической жизни на право также весьма ощутимо особенно в периоды, когда экономические силы в обществе требуют больше свободы, а законы эти силы сдерживают.

Там где есть взаимодействие, там есть и взаимное влияние. Поэтому, считает Чичерин, выводить развитие человеческих обществ только из развития экономических отношений глубоко не верно. Именно эту ошибку совершает экономический материализм: «Пытаясь вывести все развитие человеческих обществ из экономических отношений, он упускает из вида самое важное и существенное – развитие юридического сознания, которое все-таки остается господствующим историческим фактором в гражданских отношениях, а еще более в государстве. Как уже было замечено, экономическая сторона человеческой жизни всегда имеет служебное значение. Не ею определяется развитие духа; она является только условием, видоизменяющим это развитие, ибо дух действует в материальной среде, а потому должен сообразоваться с ее свойствами»⁸⁶.

Развитие экономической жизни в своих главных чертах «существенно зависит от юридического сознания», заключает Чичерин.

⁸⁵ Чичерин Б.Н. Философия права. С. 209.

⁸⁶ Там же. С. 210.

Экономическое развитие неизбежно ведет к расслоению в обществе. Как по мысли Чичерина к этому должно относиться право и как нравственность?

Свобода действительно ведет к неравенству, а в экономической жизни свобода еще и сопряжена с борьбой за экономическое выживание. Но кроме этой борьбы экономических сил в обществе есть и нравственное начало, которое направлено на противодействие наиболее разрушительным последствиям неравенства. Чичерин имеет в виду в первую очередь частную и общественную благотворительность. Надо признать, что эта сторона его концепции гражданского общества выглядит довольно слабо. Понимая это, Чичерин параллельно развивает концепцию средних классов. Интересно, что Чичерин не связывает общественное развитие с богатством: «Богатство избавляет от труда, вследствие чего на вершинах общества нередко встречается скудость умственного развития»⁸⁷. Только в политически не развитых обществах богатство становится основанием для занятия высших государственных должностей. Именно средние классы, для которых характерны соединение достатка и образования, которые своим трудом создают этот достаток и своим трудом добиваются положения в обществе, только они способны обеспечить стабильность, но и поступательное развитие.

К гражданскому обществу кроме частных отношений между лицами относятся и разного рода частные союзы. Для гражданского общества характерно соединение людей в общества в соответствие с их экономическими интересами. Товарищества и корпорации в своей деятельности регулируются не только общими для всех нормами гражданского права, но, считает Чичерин, и нормами корпоративного права, которое представляет собой переход от частного к публичному праву. Несмотря на это, государство все же должно обеспечить корпорациям независимое существование, поскольку их существование есть одно из проявлений гражданских свобод.

Особую роль в гражданском обществе играют сословия. Надо сказать, что сословия Чичерин понимает достаточно широко: люди, имеющие одинаковое занятие или призвание, имеют и общие интересы, если в соответствие с их призванием они имеют и особые права, то они составляют сословие. Несмотря на то, что сословия представляют собой некий переход от гражданского общества к

⁸⁷ Чичерин Б.Н. *Философия права*. С. 216.

государству, само «разделение на сословия есть все-таки расчленение гражданского общества, а не государства. Это доказывается уже существованием промышленного сословия, которое, по существу своему, есть не политическое, а гражданское. С другой стороны, духовенство образует сословие не в силу религиозного своего назначения, а в силу присвоенных ему гражданских прав, которые имеют частный характер. То же относится и к военному или вообще служилому сословию»⁸⁸. Чичерин, кстати, весьма критически относится к сословному государству, т. е. к такой исторической форме государства, в котором властные и публичные функции закреплены за разными сословиями, причем это закрепление чаще всего является результатом захвата этой власти посредством силы.

Чичерин выделяет три стадии исторического развития гражданского общества: родовую, сословную и общегражданскую. На родовой стадии родовые отношения составляют основу как гражданских, так и государственных отношений. В сословном обществе государство поглощается гражданским обществом. Типичным примером сословного общества являются средневековые квазигосударственные образования, где «государство как единое целое, владычествующее над частями, исчезло; общество управлялось началами частного права»⁸⁹. Ему на смену приходит общегражданский порядок, характеризующийся, во-первых, восстановлением государства как высшего союза, сдерживающего претензии частных союзов и сословий, и, во-вторых, установлением правового равенства. При общегражданском порядке сохраняется различие интересов различных классов, «но это не ведет к различию прав: закон остается один для всех. Им определяются как частные отношения людей между собою, так и права частных союзов. Это и составляет идеал права, а потому общегражданский порядок должен считаться окончательным»⁹⁰. Чичерин при этом отмечает, что установление и поддержание общегражданского порядка возможно только в том случае, если над гражданским обществом с его многообразными частными отношениями и интересами стоит государство в качестве представителя всего общества. Именно государству общество вверяет защиту права.

⁸⁸ Чичерин Б.Н. Философия права. С. 222.

⁸⁹ Там же. С. 223.

⁹⁰ Там же.

Эта концепция гражданского общества, предложенная Чичериным, во многом напоминает нам кантовскую модель соотношения гражданского общества и гражданского союза.

Церковь – это человеческий союз, в основе которого лежит нравственная и духовная близость людей, их вера. Церковь является одной из форм человеческих союзов также непосредственно связанных с онтологией человеческого земного существования. Чичерин подчеркивает, что церковь не возможна без веры в личное бытие абсолютного разума. Живое общение с Абсолютом всегда соединяло людей в общем поклонении, а это соединение всегда создавало религиозные общины.

Древние верования были познанием Бога в природе; христианство же явилось откровением Бога в нравственном мире. Основной его догмат состоит в искуплении человечества от греха Сыном Божиим, сошедшим на землю для спасения людей. Та цель, к которой оно направляет человека, есть вечное блаженство в Царствии Божиим, уготованном для праведников. Отсюда отрешение от всего земного и образование особого союза, направленного к цели небесной, для которой земная жизнь служит только приготовлением⁹¹.

Надо сказать, что анализ церкви как человеческого союза проводится Чичериным практически исключительно на примере христианства и его исторического развития. Историю становления церкви как союза он представляет по схеме, которую он применяет практически ко всем явлениям, имеющим временной или исторический вектор: синкретическое единство, его разложение на два противоположных элемента, возникновение четвертого элемента, стремящегося упорядочить взаимоотношения всех элементов и создать единое целое. Однако, считает Чичерин, только жизнь всех четырех элементов в их упорядоченном единстве с сохранением автономии этих элементов только и составляет дух. Важная деталь: каждый элемент в этой структуре не уничтожим, поскольку, во-первых, имеет собственную цель, решает свойственную только ему задачу, а во-вторых, т. к. связан с той или иной стороной онтологии человеческого земного существования. Автономия элементов, поэтому, не может быть нарушена, но может быть внешне ограничена. Функции внешнего регулирования

⁹¹ Чичерин Б.Н. *Философия права*. С. 225–226.

всегда у четвертого элемента, но регулирование это может встречать сопротивление со стороны других элементов. Поэтому и тут следует говорить о том, что дух – это единство, обеспечивающее гармонию всех элементов.

Это замечание необходимо для того, чтобы понять, почему Чичерин крайне негативно оценивает периоды в истории, когда церковь брала верх во всех земных делах и, по сути, превращалась в некое сверхгосударство. Опасность Чичерин видит в том, что в таком случае церковь могла действовать принудительными мерами в нравственной области, что она, собственно, и делала. Именно противодействие этим претензиям церкви положило конец ее владычеству в гражданской и в государственной областях, а в самой церкви сформировало то, что можно было бы назвать ее понятием. Она больше не претендует на установление земных порядков исходя из своих представлений о будущей загробной жизни, соответственно, полагается предел любым попыткам принудительного определения нравственности людей со стороны церкви.

Интересна интерпретация Чичериным складывающегося в христианском мире церковного многообразия. Он связывает возникновение этого разнообразия с многообразием духовных потребностей человека. Всякая церковь как союз налагает множество ограничений на своих членов, полноценная нравственность же возможна только посредством свободы, но именно с ограничением свободы, в том числе и в сфере убеждений, связывается единство церкви. Мы приведем очень важную мысль Чичерина, раскрывающую существо этого процесса: «Между тем свобода составляет неискоренимый элемент человеческой природы, и именно тот, на котором покоится все его нравственное существо. Только при свободном стремлении души к Богу самая религия получает истинное свое значение – не как внешняя только форма, а как внутреннее, духовное общение единичного, брэнного существа с Абсолютным Источником жизни. Это общение, как уже замечено выше, зависит от различной восприимчивости людей, вследствие чего и пути, которыми Бог приводит к себе человеческую душу, могут быть весьма разнообразны. Они должны быть все открыты человеку; а потому полезно, чтобы существовали различные церкви, в которых каждый может найти удовлетворение своих духовных потребностей. Лицо свободно вступает в тот

или другой союз, смотря по тому, куда влечет его внутреннее чувство, и это не может быть ему возбранено, иначе как с нарушением самых священных его прав. И каждая церковь воспринимает его в свое лоно, оставаясь при своем исторически сложившемся строе. Глубокий смысл этого исторического развития состоит, как сказано, в установлении различных жизненных форм, соответствующих различным духовным потребностям человека. Ни одна церковь не может отречься от этого прошлого, не отрекаясь от самой себя. Чем более она убеждена в непоколебимой истине того, что она исповедует, тем менее возможно для нее такое самоотречение. Ни власть, признающая себя непогрешимой, ни предание, идущее непрерывной нитью от самого основания религии, не могут порвать со своим прошлым и отказаться от своей самостоятельности во имя идеального объединения. Всего менее может человек отказаться от тех форм, в которых находить убежище его свобода. Это значило бы отказаться от своей духовной самостоятельности, от самого своего человеческого достоинства и отдать всецело свои мысли и чувства в руки внешней для него власти. Если бы протестантизм исчез, то для людей, дорожащих свободным исканием истины, не оставалось бы иного исхода, кроме неверия. В действительности это так часто и бывает: сохраняется внешняя принадлежность к церкви, а внутри себя человек думает все, что ему угодно. Но такая чисто внешняя связь менее всего соответствует идеалу»⁹².

Интересно, что Чичерин в другом месте связывает также успехи революции и неверия. В его глазах стеснение свободы приводит к отрицанию тех форм жизни, которые это стеснение осуществляют. Монопольное положение одной церкви неизбежно ведет к ущемлению нравственной свободы. Если бы католическая церковь владычествовала одна, не имея соперников, «тогда единственным прибежищем свободы действительно оставалось бы только неверие. Этим и объясняется распространение отрицательных учений преимущественно в католических странах. Франция изгнала протестантов, но этим самым открылось широкое поприще для философии XVIII в.»⁹³.

⁹² Чичерин Б.Н. Философия права. С. 229–230.

⁹³ Там же. С. 230–231.

Господство одной церкви расценивается Чичериным как потенциальное, но чаще именно как реальное зло. Господство всегда сопровождается рутинной и разного рода притеснениями, «только полная свобода вероисповеданий, ограждая права совести и возбуждая соревнование, может противодействовать этому злу»⁹⁴.

Связь церкви и государства может представлять опасность как в случае подчинения государства церкви, так и в случае подчинения церкви государству. Подчиняясь государству, церковь может стать орудием для реализации политических целей. Чичерин приветствует отделение церкви от государства и даже считает закономерным тот факт, что накопившееся в церкви богатство поступило в общий оборот, а ей оставлено было только то, что необходимо для отправления культа. Ограничение церкви только подлинным ее призванием Чичерин считает большим благом, как для самой церкви, так и для паствы.

3. Государство как союз народа

Государство – это наиболее разработанная часть учения Чичерина о человеческих союзах, но, как мы увидим, и наиболее спорная.

Выше мы уже затрагивали такие вопросы, как соотношение государства и права, а также вкратце реконструировали ранние представления Чичерина о государстве. Мы также видели, что далеко не все, что Чичериным отстаивалось на заре его творческого пути, сохранилось в последующих работах. Одна идея, все же, прошла очень интересный путь развития – это идея «сильного государства» как государства, способного отстаивать принципы свободы и общей пользы, возвышающегося над частными интересами групп и сословий и отстаивающего интересы общества как целого, а посему не нуждающееся в обилии инструментов принуждения. Распухающий аппарат полиции и секретных служб – это верный признак слабого государства, неспособного выполнять адекватно свои задачи, вытекающие из принципов свободы и общей пользы.

⁹⁴ Чичерин Б.Н. *Философия права*. С. 232–233.

Проблема соотношения в государстве свободы и общей пользы – это главная проблема, которую разбирает Чичерин в своей концепции государства как человеческого союза. Эта концепция была им наиболее полно разработана в последние десять лет жизни, и в первую очередь в его «Философии права».

Мы, как говорилось выше, не можем охватить в этой небольшой работе все аспекты его концепции государства. Но мы можем поступить так, как поступил сам Чичерин, а именно, проанализировать проблему взаимоотношения нравственности и права в государстве как человеческом союзе. Именно такой анализ раскрывает саму идею государства.

Эта идея лучше всего иллюстрируется этой цитатой из «Философии права»:

Государство есть союз людей, образующий единое, постоянное и самостоятельное целое. В нем идея человеческого общества достигает высшего своего развития. Противоположные элементы общежития, право и нравственность, которые в предшествующих союзах, в гражданском обществе и в церкви, выражаются в односторонней форме, сводятся здесь к высшему единству, взаимно определяя друг друга: в юридических установлениях осуществляются общие цели, господствующие над частными, что и дает им нравственное значение. В государстве находит свое выражение и физиологический элемент общежития не в виде преходящего семейства, а как постоянно пребывающая народность, которая физиологическую связь возводит к высшим духовным началам. Таким образом, все элементы человеческого общежития сочетаются здесь в союзе, господствующем над остальными⁹⁵.

Государство есть верховный союз, которому присваивается и высшая власть. Эта власть есть власть целого над его частями. Такая власть необходима, чтобы разрешать разного рода конфликты, которые постоянно возникают между этими частями. Верховная власть не может принадлежать ни гражданскому обществу с его дробной структурой, в которой превалирует частный интерес и частное право, ни церкви как нравственному союзу.

Здесь надо сделать небольшое пояснение. Часто в исследовательской литературе приводится высказывание Чичерина о том, что государство – это «принудительный союз». Действительно,

⁹⁵ Чичерин Б.Н. Философия права. С. 233.

данное словосочетание мы встречаем в его работе «Вопросы политики»: «Государство не есть нравственный союз, как церковь, а союз принудительный; коренное же начало, на котором зиждется всякая принудительная организация, есть не самопожертвование, которое, по существу своему, добровольно, а право. Основное же начало права есть правда, или справедливость, которая, в приложении к общественным союзам, состоит в равномерном распределении, как общественных тягостей, так и выгод, доставляемых членам на общие средства»⁹⁶.

В третьем томе «Курса государственной науки» мы также встречаем это словосочетание: «Как свободное существо, человек волен исполнять писанный в сердцах закон или от него уклоняться; за это он отвечает не перед человеком, а только перед Богом, непогрешимым судьей всякого нравственного поступка и всякого решения совести. Человеческий же суд наступает только там, где есть посягательство на чужое право. Тут начинается область принуждения. Отсюда ясно, что государство, как принудительный союз, не должно вторгаться в область чисто нравственных отношений. Оно не призвано водворять нравственный порядок на земле; это дело свободного союза – церкви, которая является посредницею между человеком и Богом. Если же государство, с своею принудительною властью, приходит на помощь церкви, или если оно, по собственному почину, хочет карательными мерами водворить господство нравственного закона, оно становится притеснителем совести; стараясь утвердить нравственность, оно само подает величайший пример безнравственности»⁹⁷.

Однако из приведенных цитат видно, что слово «принудительный» относится по смыслу не к тому обстоятельству, что человек принудительно находится в государстве или государство принуждает его быть членом союза, а именно к правовому принуждению, которое осуществляется в государстве. Поэтому все же точнее будет определение государства как верховного союза, обладающего властью к правовому принуждению.

Государство у Чичерина – это не только верховный союз, управляемый верховной властью, но это еще и некое метафизическое образование, обнимающее живущих в данный момент в нем

⁹⁶ Чичерин Б.Н. Вопросы политики. М., 1904. С. 37.

⁹⁷ Чичерин Б.Н. Курс государственной науки. Ч. III. М., 1898. С. 25.

людей с предшествующими поколениями. Из этого Чичерин делает вывод, что государство основывается не на физических, а на духовных началах. Эта идея отстаивалась Чичериным еще с конца 1850-х гг. Именно в силу метафизической духовной сущности государства верховная власть в нем действует не только во имя решения текущих проблем, но и во имя сохранение этого идеального целого, длящегося в веках. Таким образом, верховной власти вменяется в обязанность сохранять идентичность государства. Это, пожалуй, единственный смысл, который вытекает из тезиса о наличии у государства некой метафизической сущности. Какого-то дальнейшего развития идеи идентичности мы у Чичерина в явном виде не находим.

Разрабатывая концепцию государства как человеческого союза, Чичерин должен решить две задачи: во-первых, показать, как соотносится верховный союз с подчиненными союзами, во-вторых, определить область специфических именно для государства целей, задач и механизмов их решения.

Из того факта, что государство является верховным союзом, не следует, как мы уже отмечали выше, что оно может упразднить, или поглотить, или каким-то образом подменить собой другие союзы. На этой мысли Чичерин непрестанно настаивает. Семья как частный союз сохраняет свое существование и свои уникальные функции. При этом она основывается не на государственных требованиях, а на природе семейного союза. Тот же самый принцип действует и в отношении церкви: государство не вправе вмешиваться в ее внутренние дела, а может лишь регулировать ее положение в обществе в соответствии с ее целями и задачами. С гражданским обществом у государства значительно более богатые и разнообразные отношения, но и в этом случае гражданское общество управляется своими собственными законами, основанными на частном праве. Интересно, что частное право по Чичерину вырабатывается в ходе самой гражданской жизни на основе принципов, определяющих частные отношения и логику их осуществления, а именно, на принципах равенства сторон и свободы договора. Государство только записывает эти нормы в виде законов. Поскольку гражданское общество – это не часть государства, то государство не вправе вводить публично-правовые механизмы ре-

гулирования гражданской жизни, так как «это повело бы к уничтожению частной свободы человека, т. е. именно того, что составляет самый корень свободы»⁹⁸.

Но если государство не вправе подменять собой другие человеческие союзы, то важно понимать, как должны осуществляться прямые функции государства и какие ограничения на его деятельность должны налагаться, как должны формироваться границы государственной деятельности.

Чичерин критикует две наиболее распространенные точки зрения на границы деятельности государства. Одна из них ограничивает деятельность государства только вопросами внешней и внутренней безопасности и вопросами охраны права. В «Истории политических учений» Чичерин подробно разбирает плюсы и минусы такого подхода, анализируя политические учения Гумбольдта, Роттека, Аретина, Велькера и Цахариэ (в современно написании – Цехарие). Другая же точка зрения исходит из того, что границы деятельности государства слишком подвижны или их и вовсе нет, поскольку, исходя из соображений практической пользы, государство может устанавливать любые ограничения частной деятельности.

Подход Чичерина к вопросу о гарантиях обеспечения границ деятельности государства связан именно с определением основных элементов государства (власть, закон, свобода и цель) в качестве человеческого союза. Поэтому он видит эти гарантии только в надлежащем устройстве самого государства и места в нем права, а также в надлежащем понимании особенностей нравственных задач государства.

Государство – это союз юридический и нравственный. В первом томе «Курса государственной науки» Чичерин пишет: «Государственная власть имеет характер чисто общественный. Действуя во имя идеи государства, которое есть вместе юридический и нравственный союз, она имеет и принудительную силу, и высшее нравственное освящение. Принадлежа государству, как верховному союзу, который в юридической области владычествует над всеми, она есть власть верховная»⁹⁹. Как юридический союз государство призвано устанавливать и охранять нормы права. На

⁹⁸ Чичерин Б.Н. Философия права. С. 235.

⁹⁹ Чичерин Б.Н. Курс государственной науки. Ч. I. М., 1894. С. 59.

общегражданской стадии своего развития государство устанавливает одинаковые для всех обязательные нормы. Оно же защищает эти нормы от нарушения, чем, собственно, занимается в государстве судебная власть.

Однако этими функциями не может быть ограничена сфера деятельности государства, оно должно также удовлетворять материальные и духовные потребности, которые касаются государства как целого, реализовывать те задачи, которые могут быть реализованы только объединенными усилиями всех: «Задачи государства не ограничиваются охранением права. Этим оно становилось бы только в служебное отношение к гражданскому обществу. В качестве союза, представляющего собою общество как единое целое, оно призвано осуществлять все те цели, которые составляют совокупный интерес этого целого. Сюда относятся, прежде всего, внешняя и внутренняя безопасность. Государству принадлежит распоряжение общественными силами, организованными для удовлетворения этой потребности. ...Но, кроме того, оно призвано удовлетворять и всем материальным и духовным интересам общества, насколько они касаются целого и требуют совокупной организации. Это составляет задачу гражданского управления. В этой области государство приходит в столкновение с правами и интересами отдельных лиц и частных союзов, а потому относительно объема и границ его деятельности возникают самые горячие прения»¹⁰⁰.

Чичерин понимает, что реализация этих функций все же может вести к нарушению самим государством законных границ своей деятельности. Оно может вторгаться в область частных отношений, при этом никто не сможет принудить государство, тогда как государство может принудить всех.

Мы уже указывали на то, что Чичерин видит нравственный аспект деятельности государства в том, что оно в своей деятельности исходит из принципа общей пользы, при этом сам Чичерин понимает, что данный принцип может трактоваться расширительно. Ситуация была бы безвыходной, если бы сам закон не был основанием государственного союза и не противостоял произволу: «Закон есть связующее начало государственного союза. Отсюда высокое его значение не только юридическое, но и нравственное.

¹⁰⁰ Чичерин Б.Н. *Философия права*. С. 235.

Им устанавливается, с одной стороны, правомерное господство общего интереса над частными, что составляет вместе и требование нравственности, а с другой стороны, им же ограждается свобода лица, что составляет столь же непреложное требование, как права, так и нравственного закона. В законе, таким образом, выражается нравственная сторона государственного союза. Государство настолько носит в себе сознание нравственных начал, насколько оно управляется законом, и настолько уклоняется от нравственных требований, насколько в нем предоставляется простора произволу»¹⁰¹. В другом месте Чичерин еще более четко формулирует эту мысль: «Нравственное значение государства измеряется твердостью господствующего в нем законного порядка. Ему противоречит всякий произвол как сверху, так и снизу»¹⁰².

Свобода в государстве имеет особый двойственный характер или двоякую форму. С одной стороны, лицо живет своей гражданской жизнью, основанной на частном интересе и частном праве. Это есть свобода частная. С другой стороны, лицо как член государственного союза приобретает свободу общественную, т. е. оно получает возможность участвовать в принятии решений, которые касаются не только его, но и других. Свобода в этой сфере регулируется публичным правом.

Свобода в древних республиках была неустойчивой, считает Чичерин, и быстро приходила в упадок, поскольку свобода в них состояла преимущественно в праве участвовать в общих делах. Частная же свобода не имела сколько-нибудь серьезного значения, что делало гражданина полностью подвластным государству, т. е. общим решениям. «В новом мире отношение совершенно обратное: здесь общественная свобода покоится на широком основании личной свободы, а потому имеет несравненно более прочности. Истинный корень свободы заключается в личном праве; общественное право служит ему только гарантией и восполнением. В этом выражается то отношение государства к гражданскому обществу, которое было изложено выше. Гражданское общество есть настоящее поприще человеческой свободы. Государство воздвигается над ним, как высший союз, но оно в гражданском обществе имеет свои корни и из него черпает свои силы. Где нет широкой

¹⁰¹ Чичерин Б.Н. Философия права. С. 237.

¹⁰² Чичерин Б.Н. Курс государственной науки. Ч. I. С. 18.

свободы гражданской, там политическая свобода всегда будет висеть в воздухе. Отсюда высокая важность преобразований, устанавливающих всеобщую гражданскую свободу в стране. Отсюда, наоборот, совершенная превратность теорий, стремящихся заменить личную свободу общественною»¹⁰³. Чичерин в принципе не согласен с Руссо. Его идея о том, что человек, вступая в общественный договор, отказывается от своих личных прав, но взамен получает права общественные, глубоко порочна. Порочность ее в том, что человек полностью отдает себя в руки большинства. Власть большинства может превратиться в полный деспотизм, причем деспотизм такой, что у человека не останется прибежища даже в частной сфере.

Общественная свобода может основываться только на личной свободе, в то же время там, где нет свободы общественной, личная свобода может подвергаться различным притеснениям. Однако, как считает Чичерин, смысл общественной свободы не может сводиться только к гарантированию личной свободы или свободы в частной сфере. Человек живет не только своей частной жизнью, он еще стремится реализовать свои убеждения, свои представления о долге и справедливости, о правильном устройстве общества через общественное служение. Это стремление, а не только интерес, вовлекает его в государственную жизнь, в жизнь, связанную в той или иной степени с доступом к государственной власти.

Вопросы о доступе и осуществлении государственной власти, а также вопросы о том, кто и в силу чего может выполнять властные функции в государстве, всегда были в центре внимания Чичерина, начиная с самых ранних его трудов. Эти вопросы в реальной общественной жизни тесно переплетены, но рассматриваться должны раздельно в качестве двух самостоятельных проблем, считает Чичерин.

Первая проблема – это проблема органа власти и лица, эту власть осуществляющего. В этом вопросе есть своя чисто чичеринская специфика. Мы помним, что, согласно Чичерину, никакие институты сами по себе не функционируют, это всего лишь правовые оболочки, душой и двигателем которых могут быть только конкретные люди. Поэтому именно люди осуществляют власть. Чичерин отмечает, что, какую бы форму правления мы ни

¹⁰³ Чичерин Б.Н. *Философия права*. С. 238.

взяли (монархия, олигархия, аристократия, демократия), реально власть принадлежит либо одному лицу, либо очень ограниченному кругу лиц.

В этой связи Чичерин подчеркивает, что идея власти народа – это лишь своего рода метафора. Государственная власть реально, т. е. в прямом смысле слова, не может принадлежать народу, а только каким-то конкретным людям, вопрос же о том, как эти люди получают данную власть, – это уже вопрос политического устройства, а не идеи государства как верховного союза.

Может показаться странным, что Чичерин отделяет вопрос о государстве от вопроса о политическом его устройстве. Государство как человеческий союз, считает Чичерин, может иметь самые разнообразные формы осуществления, но суть его в тех задачах, которые призвано решать государство, а это – выработка права и реализация общей пользы. При любом политическом устройстве государство как человеческий союз должно рассматриваться с точки зрения главных элементов любого союза, а именно – общей цели союза, осуществления в нем свободы, власти и закона. Поэтому идея государства для Чичерина не связана с вопросом о политическом устройстве. Его интересует государство как таковое, т. е. как универсальный человеческий союз, вне его связи с формой государства: т. е. его не интересует ни форма государственного правления, ни форма государственного устройства, ни политический режим. Форма государства всегда зависит от особенностей исторического пути и наличных условий жизни, тогда как человеческие союзы связаны с самой онтологией земного существования человека.

Вторая проблема – это проблема способностей (компетентности), которую можно также отчасти назвать концепцией ценза на власть или на участие во власти. «Государство есть идеальное, или юридическое, лицо, которое собственной мысли и воли не имеет. Эта воля может выражаться только через физические лица, которые являются ее органами. Им поэтому присваивается реальная верховная власть как представителям идеального целого»¹⁰⁴. Верховная власть, таким образом, принадлежит в государстве тому, кому она присваивается на основании закона. В силу этого обстоятельства личность, наделенная властью, должна отвечать

¹⁰⁴ Чичерин Б.Н. *Философия права*. С. 243–244.

высоким стандартам компетентности. Чичерин в связи с этим высказывает ряд соображений относительно критериев отбора лиц, способных к осуществлению такой власти. По существу этими критериями становятся те или иные аспекты личного успеха в гражданской жизни.

Интересно, что, говоря о верховной власти, Чичерин особым образом трактует принцип разделения властей. Для него это три аспекта или три отрасли самой верховной власти: «Эти отрасли суть власть законодательная, судебная и правительственная. Первая представляет отношение власти к закону, вторая – к свободе, третья – к государственной цели»¹⁰⁵. При этом разделение властей возможно ровно настолько, насколько не нарушается принцип единства верховной власти, что требует согласованности действий этих трех отраслей.

При рассмотрении государства как союза Чичерину важно понять, как свобода может сочетаться с общей пользой, нет ли в этом сочетании неустранимого противоречия. История гибели государств как будто не дает повода для оптимизма. Ответ, считает Чичерин, лежит в надлежащей организации, с одной стороны, взаимодействия всех четырех союзов, с другой, в понимании того, как должны соотноситься и взаимодействовать в государстве основные его элементы – общая цель, закон, свобода и власть.

Решая эту задачу, Чичерин все же вынужден обратиться к вопросам политического устройства государства, и тут мы видим, что именно политическое устройство Англии он рассматривает как близкое к идеальному. Двухпалатный парламент должен состоять из демократической и аристократической палат. Демократическая палата предоставляет гражданам право самим решать вопросы о налогах, об обязанностях, о гарантиях своих свобод, другие вопросы. Аристократическая палата выполняет в большей степени контрольную функцию: она не должна допустить законодательного произвола и радикализма, столь характерного для демократического элемента.

Именно в аристократическом элементе общества Чичерин видит столь успешное развитие конституционных учреждений в Англии. Но не только. Большим благом он считает гармоничное развитие в Англии отношений гражданского общества и государ-

¹⁰⁵ Чичерин Б.Н. Философия права. С. 247.

ства, где обществу предоставлено самое широкое самоуправление. Неизменным условием также является наличие независимой судебной власти при несменяемости судей, т. е. наличие отрасли верховной власти, специально организованной для защиты свободы. Именно судебная власть, считает Чичерин, является и защитником и гарантом свободы в государстве. Только такое политическое устройство создает оптимальные условия как для осуществления свободы, так и для реализации государством принципа общей пользы без его расширительного толкования.

Отношение Чичерина к так называемому «демократическому вопросу» всегда было сложным. Как мы отмечали выше, он видит «корень свободы в личном праве», поэтому без «широкой свободы гражданской... политическая свобода всегда будет висеть в воздухе». Поэтому Чичерин критически относится к идее Руссо об отказе человека от личных прав при вступлении в общественный союз. Однако, подчеркивает Чичерин, у Руссо ведь и сами гражданские права появляются в обществе в результате отказа людей от прав естественных. Идея отказа от прав сама по себе порочна, но за этой идеей может стоять, и в действительности стоит, более глубокая идея – идея существенной взаимозависимости гражданских прав и прав общественных, в результате чего каждая из них претерпевает изменения.

Чичерин справедливо полагает, что человек вступает в общество не в силу некоего общественного договора, однажды заключенного или каждый раз вновь заключаемого, он всегда застаёт общество и государство в некоторой стадии его наличного существования. Поэтому встает вопрос о том, как понимать это вступление и как трактовать права лица на участие в общественных делах. То ли это государство наделяет его правом участвовать в решении общественных вопросов, то ли он в силу своей свободы и как полноправный член этого общества имеет право на такое участие. Чичерин, как мы понимаем, разделяет именно вторую точку зрения, но при этом он видит, что далеко не каждый способен к этой деятельности. Вопрос о способностях и компетентности встает в этой связи достаточно остро: «Если человек вступает в общество как свободное лицо, то нет сомнения, что с этим связано и право участвовать в решениях, которые касаются всех; но так как для этого требуется способность, то для пользования пра-

вом могут быть постановлены известные условия, определяющие эту способность. Таким образом, источник публичного права, так же как и частного, есть свобода, но способность является здесь ограничительным началом. Отсюда следует, что, по идее, условия способности должны быть определены одинакие для всех, ибо все граждане равно суть члены государства. Эти условия относятся не к отдельным лицам, которые теряются в массе, а к целым разрядам или классам, которые одни играют роль в политических обществах. Условия могут быть более или менее высоки, но они должны быть всем доступны, а потому должны иметь совершенно общий характер. Таково теоретически правильное положение для выборного права массы, независимо от исторических условий, видоизменяющих эти отношения. Но это не мешает государству даровать высшие права известным категориям лиц во имя общественной пользы. Это составляет неотъемлемое его право»¹⁰⁶.

Это право даровать высшие права реализуется государством через систему цензов, причем чем выше уровень общественных вопросов, которые надлежит решать, тем выше и уровень возможных цензов. Так, полагает Чичерин, в делах местной жизни и самоуправления цензов вообще не должно быть. В делах же государственных необходимо, чтобы приоритет имели образованные классы. Проблема цензов в вопросе об управлении государством – это вопрос, который не может быть решен раз и навсегда. Понижение цензов это закономерный процесс. Однако чистая демократия, вообще отрицающая ценз способностей на участие в решении государственных вопросов, никогда не сможет стать идеалом политического устройства, полагает Чичерин.

При всей своей масштабности учение Чичерина о человеческих союзах, с одной стороны, оставляет все же много вопросов, а с другой, как мы знаем, не встретило поддержки даже среди философов права, наиболее ему близких.

Первый вопрос, который нас интересует: удалось ли Чичерину реализовать свой замысел, т. е. удалось ли ему показать человеческие союзы в качестве формы объективной нравственности?

Идея любого союза состоит, по мнению Чичерина, в полном и согласованном развитии всех его элементов, однако в каждом союзе эта идея осуществляется особым и только ему присущим

¹⁰⁶ Чичерин Б.Н. Философия права. С. 241.

образом, соответственно «встреча нравственности и права» будет иметь свои особые характеристики. Однако есть общая всем союзам черта: чем дальше от непосредственных связей людей отстоят основные отношения в союзе, тем они формальнее, тем в меньшей степени они регулируются нравственным чувством и нравственными отношениями между людьми. Чичерин настаивает, что гражданское общество основано на частном интересе и регулируется практически исключительно нормами частного права. Что касается церкви как нравственного союза, то нравственные отношения между людьми в религиозной общине, по словам самого Чичерина, опосредствованы общим поклонением Абсолюту и идеей спасения. Мы видим: чем более общий и отчужденный характер носят отношения в союзе, тем меньшую роль в нем играет нравственность. Чичерин пытается решить эту проблему с помощью понятия общей пользы, представляя ее как важнейший элемент нравственного содержания любого союза. Но именно с идеей общей пользы возникнут самые большие проблемы.

Описывая первые три союза (семью, гражданское общество и церковь), и это важно подчеркнуть, Чичерину нет нужды использовать понятие общей пользы для описания нравственной составляющей каждого из союзов. Иначе обстоит дело с государством. Чичерин настаивает, что реализация общей пользы в государстве — это и есть нравственность, как она существует в нем объективно. Верховная власть призвана осуществлять общую пользу в первую очередь посредством права и правового принуждения. Все это плохо согласуется с утверждением самого Чичерина о природе нравственности: «Нравственность состоит в свободной деятельности на пользу других. В отличие от юридического начала, нравственное требование не имеет принудительного характера: оно обращается к совести и исполняется добровольно»¹⁰⁷. Складывается парадоксальная ситуация: ни деятельность верховной власти и лиц, ее представляющих, ни действия граждан, вынужденных выполнять веления власти, не подпадают под определение нравственности. В то же время рассчитывать на «свободную деятельность на пользу других» в столь отчужденных отношениях, которые есть в государстве, не приходится.

¹⁰⁷ Чичерин Б.Н. Курс государственной науки. Ч. II. М., 1896. С. 15.

Но это не единственная проблема, которая возникает в правовой доктрине Чичерина с введением в нее принципа общей пользы. Есть еще так называемая проблема дуализма целей государства, поскольку реализация общего блага и реализация свободы личности в государстве неизбежно входят в противоречие. Этот дуализм критиковал его ближайший ученик Иосиф Михайловский. Он считал, что принцип права, основанный на концепции свободы, и принцип общей пользы противоречат друг другу, причем это противоречие может быть использовано властью для ограничения свободы, поскольку общая польза может трактоваться властью совершенно произвольно. Михайловский пишет: «Если Чичерин совершенно ясно и точно установил один принцип ограничения свободы личности, а именно чужую свободу, то другой выставленный им принцип – “требования общей пользы” – отличается неопределенностью и из него могут быть сделаны выводы прямо противоположные учению Чичерина о свободе и самоцельности личности»¹⁰⁸.

Идея государства у Чичерина существенно связана с реализацией общего блага посредством верховной власти. Трактовка характера этой власти также оказалась неприемлемой для последователей Чичерина.

Четыре элемента, как мы помним, составляют необходимую принадлежность государства: свободные лица, закон, связывающий этих лиц, общая цель и верховная власть. Чичерин дает такое определение государства: «государство есть союз народа, связанного законом в одно юридическое целое, управляемое верховною властью для общего блага»¹⁰⁹. Наличие верховной власти – это отличительная черта власти именно в государстве. Верховная власть, считает Чичерин, есть особый юридический принцип, в котором заложена полнота права. Власть в той или иной форме есть в любом союзе, но только в государстве она является верховной, т. е. способной принуждать любого, не будучи принуждаемой ни кем и ни чем. Над ней не может быть никакой более высокой власти, поэтому она неподсудна¹¹⁰.

¹⁰⁸ Михайловский И.В. Чичерин. С. 897.

¹⁰⁹ Чичерин Б.Н. Курс государственной науки. Ч. I. С. 3.

¹¹⁰ Это не отменяет, однако, права граждан подавать иски против органов власти, виновных в нарушении права граждан или нанесении им вреда. Но сама возможность обращаться в суд предоставляется гражданам именно верховной властью в отношении органов власти и управления. См.: Чичерин Б.Н. Курс государственной науки. Ч. III. С. 18.

Такой взгляд на существо верховной власти неизбежно создает напряженность в вопросе о соотношении верховной власти и права, верховной власти и других человеческих союзов, верховной власти и целей государства, наконец, верховной власти и свободы в государстве.

Однако если мы проанализируем эволюцию Чичерина в его взглядах на государство, то обнаружим явную тенденцию: государство и верховная власть все больше и больше трактуются им именно как власть, основанная на праве, обусловленная правом и полностью ему подчиняющаяся. Эту мысль Чичерин очень четко сформулировал в предисловии к третьему тому «Курса государственной науки». Права человеку прирождены, т. е. даны самим фактом рождения. С государством же дело обстоит иначе. Все права государства на власть и управление – это всегда установленные законом права и обязанности, которые определены правовой системой. Государство связано в своей деятельности правом, которое, как обычно представляется, само же и устанавливает. Однако это не совсем так. Чичерин рассматривает право как основание возможности самого государства: это не государство порождает право, а развитие права приводит к возникновению государства.

У Чичерина есть еще одна важная идея, без которой невозможно понять те требования, которые Чичерин предъявляет к государству, и то противоречие, которое содержится в самом государстве как человеческом союзе. Все было бы замечательно, если бы право и по форме и по содержанию было единственным элементом государства, и им определялось все «строение политического организма, права и обязанности высших и низших властей, а также и подчиняющихся им граждан. Но, по существу своему, это начало чисто *формальное*: оно определяет то, что каждый *может* делать или требовать; *содержание* же самой деятельности предоставляется усмотрению. Здесь господствует начало *целесообразности*, которое есть руководящее начало *политики*. Государство устанавливается в виду высшей *цели* – *общего блага*, и к этой цели должны быть направлены все его действия. Самая юридическая его организация должна служить этой цели»¹¹¹.

¹¹¹ Чичерин Б.Н. Курс государственной науки. Ч. III. С. 17.

Интересен еще один момент эволюции взглядов Чичерина. В поздних работах он стал сближать право и общую пользу. С одной стороны, он стал говорить не столько об общей пользе, сколько об общем благе, по сути, отказавшись от чисто утилитарной трактовки пользы. С другой стороны, он само право стал представлять в качестве общего блага.

Нам осталось рассмотреть последний вопрос, связанный с идеей государства, – это вопрос о соотношении гражданских и политических прав и свобод.

Классическая либеральная доктрина, безусловно, отдает приоритет гражданским правам. Политические права, т. е. права на участие во власти, ее отправлении, в течение долгого времени виделись вторичными.

Политическая сфера всегда воспринималась в либерализме не только как существенно отличная от гражданской, но и как сфера, от которой может исходить угроза гражданским правам. Действительно, политическая сфера претендует на выражение неких общественных интересов, которые неизменно ставятся выше частных. Она говорит как бы от лица общества о том, что ему нужно, и тем самым выстраивает приоритеты. Публичное право и в своих принципах и в позитивных нормах закрепляет приоритет общего над частным. Если в гражданских правоотношениях все их субъекты равны, то в публичных – субординированы, при этом характер субординации определяет сама политическая власть. Субординация субъектов и интересов с неизбежностью деформирует гражданско-правовую сферу с ее принципом равенства субъектов, равноценности интересов и мотивов.

Идеи ограниченного государства, государства-«ночного сторожа», принцип невмешательства (*laissez-faire*) – все это различные варианты одной идеи, идеи отграничения и надежной защиты гражданских отношений от политических и вообще от сферы политического и властного.

Посмотрим, как Чичерин решал эту проблему с учетом того, что он, как мы помним, всегда стоял за признание за государством активных позитивных функций.

К сфере действия гражданских прав и свобод он относит семью, гражданское общество и отчасти церковь, т. е. три из четырех типов человеческих союзов. Все вопросы хозяйственной и эконо-

мической жизни, владения, распоряжения, наследования, договорных отношений, образования, принадлежности к той или иной религиозной группе, а также многие другие вопросы решаются на основе свободы личного выбора и равенства всех субъектов. Поэтому развитие гражданских прав и свобод существенно состоит в реализации принципа равенства субъектов правоотношений и в обеспечении максимальной свободы личного выбора в обозначенной выше сфере.

Развитие гражданских прав и свобод формирует реальную *автономию лица*. В этом состоит не просто существенная, а сущностная задача либерализма, его смысл. Поэтому Чичерин всегда и неизменно на протяжении всего своего творческого пути стоит за расширение и упрочение гражданских прав и свобод¹¹².

Публично-правовая сфера – это сфера, где господствуют иные принципы: здесь целое и его интересы господствуют над частным. Как в этой ситуации может быть защищено частное лицо, его гражданские права, его интересы? Каждый человек должен иметь возможность защищать свои права, а единственный путь, считает Чичерин, – это участие во власти¹¹³, возможность воздействовать на нее.

Чичерин пишет в своей работе «О народном представительстве», что «пока власть независима от граждан, права их не обеспечены от ее произвола; в отношении к ней лицо является бесправным. Общественный характер, приобретаемый свободой в человеческих обществах, ведет, следовательно, к тому, что личное право должно искать себе гарантии в праве политическом, посредством

¹¹² Единственным исключением, пожалуй, можно считать только его отношение к свободе печати. Это гражданское право, по мнению Чичерина, в действительности тесно связано с правами политическими и только в рамках политического процесса получает «правильное содержание» в качестве органа политических сил и партий. Без этого свобода печати превращается в «умственное казачество», готовое вести войну со всеми и по каждому поводу, тем самым лишь «сея смуту в головах граждан».

¹¹³ Надо сказать, Чичерин видел потенциальную угрозу, тающуюся в этом тезисе. Так, однажды он весьма афористично усомнился в целесообразности «обмена акциями», выразившись в том смысле, что стоит ли 100% акций своего предприятия менять на одну стомилионную долю в такой огромной стране, как Россия. Чичерин имел в виду те риски для гражданской жизни лица, которые могут вытекать из развития политической сферы и политических свобод: получая один голос в политической системе, человек при этом ставит под удар все 100 % акций своей частной сферы.

которого каждый, участвуя в общих решениях, приобретает такое же влияние на других, как и те на него. При взаимности прав и обязанностей, политическая свобода является последствием личной, как высшее обеспечение последней»¹¹⁴.

Как мы видим, главный смысл *политических прав* – защита *прав гражданских*. Однако не только в этом. «Политическая свобода вытекает из свободы личной, не только в виде гарантии права, но и вследствие того, что граждане, как члены союза, участвуют в общих всем делах. Государство есть соединение свободных людей, и его интересы суть вместе интересы граждан, не как частных лиц, а как членов целого. Деятельность лица вращается здесь уже не в частной, а в общественной сфере; в его свободе и правах выражается уже не одно личное начало, а отношение к союзу. Политическая свобода состоит в том, что гражданин, как член государства, участвует в общих делах, а это дает ему участие и в управляющих делами власти. Он получает влияние на других вследствие того, что он участник общего дела, которое касается и его самого»¹¹⁵. «Таким образом, – считает Чичерин, – политическая свобода является высшим развитием свободы личной»¹¹⁶.

В более поздних работах Чичерин несколько меняет направленность своих размышлений: сфера политики ему представляется более обстоятельной, более фундаментальной, в большей степени связанная со смыслом человеческого существования. Анализируя историю и обнаруживая в ней определенные тенденции, он углубляет свой взгляд на политику. Политика – это не просто сфера реализации общих интересов и защиты своих кровных, это, как мы отмечали выше, сфера развития и утверждения правды в общественных отношениях, это область реализации духовного начала в человеке. Именно это внутреннее содержание политики и ведет к поступательному прогрессу, в противном случае ему неоткуда взяться. Именно так понятая политика объясняет прогресс права, объясняет развитие общественных институтов, прогресс в утверждении свободы и «человеческих прав».

¹¹⁴ Чичерин Б.Н. О народном представительстве. М., 1866. С. 12.

¹¹⁵ Там же. С. 12.

¹¹⁶ Там же. С. 13.

Подняв планку рассмотрения политики на такую высоту, Чичерин обретает возможность критически взглянуть на современное ему состояние российской государственности, и не только российской. В его работах содержится достаточно обстоятельная критика современной ему Германии и Франции и анализ того, чем является государство на современном ему этапе развития.

В широком смысле слова «политика есть наука о способах достижения государственных целей», однако политика, как она существует в действительности, всегда имеет дело не с некоторой теорией, а с фактическим положением дел. Поэтому политика есть не наука в точном смысле этого слова, а есть практическое искусство.

В этом заключается фундаментальное противоречие политики любого государства: в своей практической деятельности оно смотрит на право исключительно как на средство, причем как на средство, им самим порожденное для достижения своих целей, тогда как право в действительности – это основание возможности самого государства. Это приводит, в свою очередь, к тому, что «политика, имеющая в виду осуществление государственной цели, склонна признавать право лишь настолько, насколько оно может служить для нее средством»¹¹⁷. В реальности политическая теория и политическая практика довольно сильно расходятся. Власть, как правило, не видит ничего зазорного в том, чтобы писать законы, обеспечивающие ей простое удобство работы. Она с опаской смотрит на принятие каких-либо законов, которые могут ограничить ее компетенцию или расширить гарантии частным лицам в их отношениях с государством. Действуя таким способом, государство подрывает собственные основы.

Государство есть союз, но имеющий задачи, сильно отличающиеся от задач, стоящих перед тремя другими союзами: семьей, гражданским обществом и церковью. «Государство есть союз, призванный исполнять известные общественные цели... Совокупность их сводится к понятию об общем благе, осуществление которого есть, вместе с тем, раскрытие самой природы, или идеи государства, ибо, проявляя свою идею в действительном мире, государство делает все то, что оно способно сделать для общего блага. В этом состоит его назначение»¹¹⁸.

¹¹⁷ Чичерин Б.Н. Курс государственной науки. Ч. III. С. 17.

¹¹⁸ Там же. С. 1.

Цель государства – общее благо. Этот тезис содержится во многих его работах, исследующих как историю политических идей, так и теорию государства. Эта цель по «существу своему есть цель нравственная, ибо нравственное требование состоит именно в деятельности на пользу других, следовательно, и на общую пользу»¹¹⁹. Однако само общее благо может быть понято односторонне или превратно. Чаще всего это выражается в понятии так называемой «государственной пользы», которая по существу есть не что иное, как практический интерес определенной группы лиц.

Здесь требуется одно небольшое пояснение. Чичерин в основном использует понятия «общее благо», «общая польза», «общественная польза» и «общественное благо» в качестве синонимов, лишь изредка подчеркивая наличие утилитарного или нравственного оттенков в этих понятиях. В «Истории политических учений» мы обнаруживаем пристальное внимание Чичерина к этим понятиям и к тому, как они развивались в истории мысли, т. к. для Чичерина необходимое в мышлении говорит о наличии сущности. Не случайно, поэтому, что он вводит в свое политико-философское учение концепцию общей пользы.

Требование общей пользы – это общее требование, предъявляемое к любому человеческому союзу, но в приложении к государству оно обретает особую остроту и даже некоторую конфликтность. Дело в том, что, в отличие от других союзов, государство может внедрять то или иное понимание общей пользы принудительно. Таким образом, при конкуренции принципа свободы и принципа общей пользы именно свобода может оказаться под вопросом, именно свободой придется поступиться.

Соотношение нравственности и политики – это тема особых размышлений Чичерина. Политика должна быть нравственной и в своих целях и в своих средствах. Поэтому, «какова бы ни была практика, что бы ни говорила нам история, чем бы ни обуславливался политический успех, государственная наука в ее полноте не может не ставить идеальной целью политической жизни осуществление нравственной цели нравственными средствами. Чисто практическая политика, хотя бы она проповедовалась таким гениальным писателем, как Макиавелли, есть всегда признак низкого нравственного чувства и ограниченного понимания. Она

¹¹⁹ Чичерин Б.Н. Курс государственной науки. Ч. III. С. 25.

имеет в виду только настоящее и прошлое; будущее для нее закрыто, а в будущем лежит вся надежда человека, как практического деятеля на земле»¹²⁰.

Чичерин видит эту ограниченность понимания именно в том, что за точку отсчета берется настоящее, так называемая «реальность», а не весь процесс развития, который и показывает направление движения содержания политики. «Изучение истории в постепенном ее ходе убеждает нас, что нравственное начало более и более становится политической силой у новых народов и через это самое приобретает значение в практической политике»¹²¹.

Значит ли это, что верно и обратное, что государство может проводить политику воздействия на нравственную сферу, активно содействовать установлению нравственных начал в обществе. Категорическое «нет» принципиально отделяет либерализм от других политических течений: консерватизма, социализма и демократии. «Государство, как принудительный союз, не должно вторгаться в область чисто нравственных отношений. Оно не призвано водворять нравственный порядок на земле»¹²².

Чичерина часто упрекают за излишний схематизм и попытки прилагать полюбившиеся ему рассудочные модели к живому материалу. Этот упрек верен лишь отчасти. Его излюбленная схема (первоначальное синкретическое единство, которое распадается на два противоположных элемента и последующее их объединение при сохранении относительной автономии) в учении о человеческих союзах выполнила скорее техническую задачу. Она использована в основном для последовательного изложения материала, тогда как логика его размышлений, как мы видели, разрушала этот схематизм, обнаруживая каждый раз такие грани и такие противоречия, которые не вписывались в изначальную схему. Нельзя не признать, как мы показали выше, и неоспоримых эвристических достоинств его концепции человеческих союзов, в том числе и в том, что касается концепции государства как верховного союза народа.

¹²⁰ Чичерин Б.Н. Курс государственной науки. Ч. III. С. 33.

¹²¹ Там же. С. 34.

¹²² Там же. С. 25.

Заключение

Философия свободы Бориса Николаевича Чичерина представляет собой последовательно развернутую систему метафизического персонализма. Она стала заметным явлением в русской философской мысли и оказала серьезное влияние на дальнейшее развитие как собственно философской, так и философско-правовой мысли в России.

Проблема свободы, как и проблема личности, начиная буквально с самых первых публикаций Чичерина, всегда была в центре его научных интересов. Личность немислима без свободы и самоопределения – это аксиома или самоочевидная истина в его мировоззрении. Вопрос о том, как из свободы рождается порядок, как в обществе возникают пределы проявлений свободы, без установления которых общество просто невозможно, рассматривается и решается Чичериным как в рамках его общеполитического, так и философско-правового учения. Взаимосвязь свободы и правопорядка, частного интереса и общей пользы, а также вопросы взаимосвязи гражданских и политических свобод в государстве – все это становилось предметом исследования уже в самых первых работах Чичерина.

Свобода, по Чичерину, не условие, а сам способ существования человека как существа, наделенного разумом. Именно разум и разумное самоопределение человека создает нравственные основания общежития. Но разум и нравственность существовать могут только посредством свободы, без свободы они не могут быть тем, чем они должны быть. Отсюда у Чичерина буквально в каждом его произведении та трогательная забота о сохранении свободы личности и в первую очередь свободы внутренней, лежащей в основе нравственности.

Чичериным была создана довольно стройная философско-правовая доктрина, основанная на учении о свободе человека. Однако оставалась область, которая непосредственно не выводилась из идеи свободы – это область устойчивых и постоянно воспроизводимых связей людей, в которых протекает их жизнь. Концепция человеческих союзов и должна была восполнить этот пробел. С точки зрения Чичерина, каждый из союзов связан с реализацией потребностей человека как природно-духовного и разумно-свобод-

ного существа. Каждый из союзов имел свою особую цель, свое особое соотношение права и нравственности, свои формы реализации свободы, свою особую «общую пользу» для всех участников союза. Таким образом, полагает Чичерин, в самой структуре человеческих союзов заложена «объективная нравственность». Именно в этом направлении он стал развивать идею государства. Государство не имеет права вмешиваться в нравственную сферу, не может принудительно регулировать нравственную жизнь людей, но оно само по себе несет объективный нравственный смысл в качестве своей главной цели – реализации принципа общей пользы.

Концепция «объективной нравственности» во многом противоречит его учению о природе нравственности как связанной исключительно с внутренней свободой человека, она не может отчуждаться, «объективироваться» и выступать в виде союзов или учреждений, она всегда только субъективная нравственность.

Есть и еще один момент, который следует отметить: в государстве отношения строятся на основе публично-правовых норм, здесь целое и его интересы доминирует над всем частным. В этом смысле государство есть принудительный союз и этим он существенно отличается от всех других союзов. Поэтому, если в рамках семьи можно и нужно говорить об общей пользе как о нравственном аспекте жизни, который реализуют члены семьи, то говорить о том, что общая польза является нравственным мотивом поведения граждан, достаточно проблематично, да и государство требует от него лишь правового поведения. Государство действительно должно ставить своей целью общую пользу, но неверно утверждать, что тем самым государство реализует нравственные задачи. Оно только выполняет предписанные ему действующими нормами права функции.

В отношении нравственной функции государства можно высказать еще одно возражение. Учение о свободе и связанная с ней концепция нравственности развивались Чичериним в рамках метафизического персонализма. Он критиковал Владимира Соловьева за то, что тот рассматривал нравственность личности лишь в качестве проявления общественной нравственности. Чичерин рассматривал нравственность исключительно как нравственность, проистекающую из разумной и свободной природы человека. Нравственный поступок может проистекать только из свободы, любое принужде-

ние несовместимо с нравственностью. «Принудительная нравственность есть безнравственность» говорил Чичерин. Поэтому государство, которое действует посредством публично-правовых норм, т. е. принудительно, в принципе не должно рассматриваться как субъект нравственной деятельности.

Но все же попытка построить систему человеческих союзов как необходимых форм существования человека, связанных с самой его природой, не является бессмысленной. В том, что касается государства, идея человеческих союзов могла бы быть реализована в рамках его же концепции уважения к праву, т. е. как уважения к человеческому достоинству, выраженного в его универсальной форме.

Интересна судьба философско-правовых идей Чичерина. Учение о свободе как источнике права в русском идеализме получило довольно широкую поддержку. Даже такой теоретик права, как Евгений Трубецкой, всегда тяготевший в общефилософских вопросах к Владимиру Соловьеву, в вопросах права был скорее сторонником Чичерина, что уж говорить про таких правоведов, как Иосиф Михайловский и Павел Новгородцев. Сергей Гессен, стоявший на позициях, близких к социал-демократам, в вопросах правовой теории был во многом последователем Чичерина. Никто из них, однако, не воспринял его концепцию человеческих союзов. Как мы знаем, даже наиболее близкий Чичерину правовед и его непосредственный ученик, Иосиф Михайловский, довольно прохладно отнесся к этой концепции своего учителя.

Но это не значит, что и другие аспекты идеи государства были отброшены, ведь она не сводится Чичериним только к концепции человеческого союза и верховной власти. Государство, по Чичерину, есть продукт развития права, а не наоборот, как это обычно представляется в позитивистских правовых доктринах. Право первично в отношении государства, оно одновременно является предпосылкой государства, необходимым условием его существования и результатом деятельности государства, но уже в форме позитивных законов. Без права нет и государства. Поэтому только в рамках права, посредством права государство может и должно развиваться.

Концепция государства как человеческого союза усиливала этот момент. Получалось, что право творится разумно-свободной деятельностью людей внутри союзов в виде обычаев и представле-

ний о правильном, о справедливом, о должном, о человеческом достоинстве. Власть же должна придать этим ценностным и нормативным идеям общеобязательную форму в виде законов. Прогресс права, его реальный результат, по Чичерину, состоит, в конечном счете, в укреплении правового статуса личности. В таком виде его идея государства как правового государства нашла немало продолжателей в русской философско-правовой мысли.

Список литературы

- Чичерин Б.Н.* Вопросы политики. М.: Типо-лит. Т-ва И.Н. Кушнерев и К., 1904. 245 с.
- Чичерин Б.Н.* Вопросы философии. М.: Типо-лит. Т-ва И.Н. Кушнерев и К., 1904. 390 с.
- Чичерин Б.Н.* Воспоминания: в 2 т. Т. 1. М.: Изд-во им. Сабашниковых, 2010. 528 с.
- Чичерин Б.Н.* История политических учений. Т. 3. М.: Тип. Грачева и комп., 1874. 443 с.
- Чичерин Б.Н.* Курс государственной науки. Ч. I. М.: Типо-лит. Т-ва И.Н. Кушнерев и К., 1894. 495 с.
- Чичерин Б.Н.* Курс государственной науки. Ч. II. М.: Типо-лит. Т-ва И.Н. Кушнерев и К., 1896. 436 с.
- Чичерин Б.Н.* Курс государственной науки. Ч. III. М.: Типо-лит. Т-ва И.Н. Кушнерев и К., 1898. 563 с.
- Чичерин Б.Н.* Мистицизм в науке. М.: Тип. Маргынова и К., 1880. 192 с.
- Чичерин Б.Н.* Наука и религия. М.: Республика, 1999. 495 с.
- Чичерин Б.Н.* Несколько современных вопросов. М.: Изд-во К. Солдатенкова, 1862. 265 с.
- Чичерин Б.Н.* О народном представительстве. М.: Тип. Тов. И.Д. Сытина, 1899. 810 с.
- Чичерин Б.Н.* Основания логики и метафизики. М.: Типо-лит. Т-ва И.Н. Кушнерев и К., 1894. 381 с.
- Чичерин Б.Н.* Очерки Англии и Франции. М.: Изд. К. Солдатенкова и Н. Щепкина, 1858. 377 с.
- Чичерин Б.Н.* Собственность и государство. Ч. 1. М. Тип. П.П. Брискорн, 1882. 469 с.
- Чичерин Б.Н.* Собственность и государство. Ч. 2. М.: Тип. П.П. Брискорн, 1883. 458 с.
- Чичерин Б.Н.* Философия права // *Чичерин Б.Н.* Философия права. СПб.: Наука, 1998. 656 с.
- Бердяев Н.А.* Философия неравенства / Сост. и отв. ред. О.А. Платонов. М.: Ин-т рус. цивилизации, 2012. 624 с.
- Бестужев-Рюмин К.* Историческое и политическое доктринерство в его практическом положении (по поводу вступительной лекции, читанной г. Чичериным в Московском университете) // *Отеч. зап.* Т. СXXXIX. Отд. III. СПб. 1861. С. 3–15.
- Валицкий А.* Философия права русского либерализма / Пер. с англ. Под науч. ред. С.Л. Чижкова. М.: Мысль, 2012. 567 с.
- Гегель Г.В.Ф.* Наука логики: в 3 т. Т. 3. М.: Мысль, 1972. 371 с.

- Гегель Г.В.Ф.* Философия права. М.: Мысль, 1990. 524 с.
- Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 3: Философия духа. М.: Мысль, 1977. 472 с.
- Евлампиев И.И.* Политическая философия Б.Н. Чичерина. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2013. 226 с.
- Зеньковский В.В.* История русской философии. М.: Акад. Проект, Раритет, 2001. 880 с.
- Кант И.* Критика практического разума // *Кант И.* Соч.: в 8 т. Т. 4. М.: Чоро, 1994. 630 с.
- Лобеева В.М.* Социальная философия Б.Н. Чичерина: системный анализ. М.: Канон+, 2012. 304 с.
- Михайловский И.В., Радлов Э.Л.* Чичерин // Энцикл. слов. Репринтное воспроизведение изд. Ф.А. Брокгауз – И.А. Ефрон. Т. 76. М.: Терра, 1993. С. 897–901.
- Секиринский С.С.* Борис Николаевич Чичерин // Российские либералы: Сб. ст. М.: Рос. полит. энцикл. (РОССПЭН), 2001. С. 85–113.
- Чишков С.Л.* Б.Н. Чичерин и Н.А. Бердяев. Два подхода к осмыслению консерватизма // Вестн. Рус. Христиан. гуманитар. акад. 2014. Т. 15. № 2. С. 165–176.
- Чишков С.Л.* Б.Н. Чичерин о свободе, праве и конституционном вопросе в России // Филос. мысль. 2015. № 12. С. 24–40.
- Чишков С.Л.* Идеинная эволюция Бориса Николаевича Чичерина. М.: Новая юстиция, 2008. 122 с.
- Чишков С.Л.* Идея личности и ее достоинства у Владимира Соловьева. К вопросу об этико-философских основаниях либерализма // Психология и психотехника. 2015. № 10. С. 1000–1009.
- Чишков С.Л.* Источник и смысл права. Б.Н. Чичерин о взаимосвязи свободы, нравственности и права // Нотариал. вестн. 2008. № 9. С. 29–38.
- Чишков С.Л.* Метафизика личности в системе абсолютного идеализма Б.Н. Чичерина // Психология и психотехника. 2015. № 5. С. 1241–1251.
- Чишков С.Л.* Общественное благо и проблема соотношения гражданских и политических прав в политико-философском учении Б.Н. Чичерина // Филос. традиции и современность. 2013. № 2 (4). С. 87–94.
- Чишков С.Л.* Охранительный либерализм Б.Н. Чичерина и проблема соотношения свободы, порядка и права // Политика и право. 2008. № 10. С. 2550–2557.
- Чишков С.Л.* Учение Б.Н. Чичерина о человеческих союзах // Филос. мысль. 2016. № 12. С. 44–67.
- Hamburg G.M.* Boris Chicherin and Early Russian Liberalism, 1828–1866. Stanford, 1992. 443 p.
- Kelly A.M.* Toward Another Shore: Russian Thinkers Between Necessity and Chance. New Haven: Yale University Press, 1998. 397 p.

The Metaphysics of Freedom and the Idea of a State in the Philosophy of Boris Chicherin

Sergei Chizhkov

Senior researcher, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: chizhkov@gmail.com

The monograph is devoted to the study of The Metaphysics of Freedom of Boris N. Chicherin (1828-1904), Russia's outstanding philosopher, historian, and legal theorist. The book analyses the development of the idea of freedom, and its formation on the basis of Chicherin's ethical and legal theory. Particular attention in the monograph is paid to the analysis of his concept of human alliances, including an analysis of the idea of State as people's Supreme Union. With his concept of "human unions" Chicherin in his legal doctrine sought to complement the personalistic doctrine of freedom by the concept of "objective morality" embodied by his "human unions".

The philosophical legacy of Boris Nikolayevich Chicherin is remarkably diverse; this work does not pretend to be an exhaustive or detailed analysis of all the riches of his intellectual legacy. We will cover only a limited range of issues, but one, which, in our opinion, constitutes the most important part of his legacy.

Boris Chicherin's metaphysics of freedom is very much a unique phenomenon in the history of philosophical thought, and not only that of his country. In Russia, his ideas proved to be a decisive influence on the formation and development of philosophical and legal doctrines. A whole galaxy of Russian thinkers of the second half of XIX - early XX centuries developed their own intellectual product by pushing off of Chicherin's thinking, and often challenging his ideas. Their names include Pavel Novgorodtsev, Evgeny Trubetskoy, Joseph Mihailovskiy, Sergei Gessen.

In the history of Russian thought Chicherin's teachings on the individual and his/her personal freedom set the framework for not only a new philosophical and legal doctrine, but also more general trends in philosophy, which are now referred to as the school of Russian metaphysical personalism. It is telling that Vasily Zenkowsky, the eminent historian of Russian thought called "triumph of metaphysical personalism" the product of not only the Chicherin's philosophy of law, but his entire philosophical system.

The purpose of this work is to study the impact of Chicherin's concept of metaphysical freedom on his philosophical and legal teachings, and the analysis of problems arising in his doctrine as one seeks to develop the concept of "human unions" and, above all, the State. The concept of "human unions" was supposed to be the crowning element of his philosophical and legal

doctrine. Separating the inner freedom from which human morality stems, and external freedom, which generates law, Chicherin splits law from morality, and morality from the law. Moreover, in a sense, he juxtaposed them as two autonomous spheres of normativity.

This contradistinction, as Chicherin thought, cannot be definitive. Consequently, there must be forms of social life where law and morality are closely cooperating, and even interpenetrable. Chicherin tried to show their unity in the social life of the people, namely, in human unions. Human unions, as Chicherin thought, are the forms of necessary interaction of people, which stemmed from their very nature. Family, civil society, Church and State are such unions, outside of which not only the life of the individual, but also the life of a human cannot occur.

For Chicherin the key conceptual problem associated with the idea of the State is to recognize the human status of the State Union, not an institution or system of institutions, as is commonly assumed. The concept of the State as a system of institutions intensively developed in the second half of the 19th century and dominated social and legal doctrines to this day.

The concept of the State as a Union of free people, argues Chicherin, explains a lot in human history, including the fact that even with most radical changes in the system of governance and institutions, the very type of a State, it remains the same State. Such persevering identity of the State throughout most radical changes in the system of its institutions should point the researcher to the idea that the state should be understood as a mandatory form of people's life. The idea of the State, therefore, should be derived from the logic of the development of the necessary forms of interaction between people, stemming from the nature of humans as reasonably-free beings.

In this regard, Chicherin completes his philosophical-legal doctrine with the concept of human unions as the necessary form of realization of human reasonably-free nature, within the framework of its earthly existence.

For all its intriguingly clear logic, the concept is challenged with a multiple theoretical and methodological issues, which we attempted to cover in this publication.

The monograph has two chapters. In the first the problem of freedom is considered from two angles. First, anthropological aspect, associated with the dual nature of the spiritual essence of a human; the second, metaphysical, is associated with the man as bearer of the idea of the absolute. The most important Chicherin's idea discussed in this chapter is the idea of unity of the natural and the spiritual in man. Chicherin defends the notion that man is not divided between these two worlds, but rather unites them in himself. Moreover, that only humans combine the two worlds, and not so much intellectually as in his actual life, his very existence. The union of these two worlds, according to Chicherin, occurs in a human being, which should be the starting point of any social cognition.

The remainder of the first chapter discusses the relationship between freedom and moral law. Freedom primarily stems from the self-determination of reasonable beings, understood as natural-spiritual beings. According to Chicherin the paradoxical relationship of freedom and morality finds its justification in the particular nature of the moral law as it faces a reasonable human.

The final part of the first chapter is devoted to the issue of the relationship between inner and outer freedom, morality and law. It analyses the rationalism of the idea of freedom as a source of law in Chicherin's thinking. The law is the product of mutual restriction of external freedom, where the law serves the general and equal condition for all actualization of the external freedom. Progress of law substantially consists of the strengthening of person's legal status, his/her dignity. What's most important in this part of the work, is the issue of moral and legal autonomy, the impossibility of using the law to regulate the moral sphere, but also the inappropriateness of adjusting the law from the perspective of moral requirements.

The second chapter is devoted to the ideas of human alliances in Chicherin's philosophy of law. The doctrine of human unions is important for Chicherin as the foundation of his philosophical-legal theory; it is the rationale for his idea of "objective morality". Chicherin finds objective morality in the idea of common good, bringing people together in unions. The idea of the common good will play quite a controversial role in Chicherin's thinking. The idea of common good is rather contradictory in Chicherin's concepts. The problem is that he assigns the judgement of what is in the interest of common good to the supreme authorities of the State while such authorities in his thinking is ultimate, and not subject to anything above it. For Chicherin that is the definitive attribute of the power of the State. Understanding the dangers such an arrangement is fraught with, Chicherin develops the concept of law as supposed to be both the foundation and the result of the State functioning. The objective result of the development of law is not only the improvement of state regulation of its appropriate activities, but primarily the development and strengthening of the legal status of the individual.

Some aspects of Chicherin's teaching about human unions introduce a certain discord into his foundational personalist concept of freedom. As we shall point out his idea of "objective morality" clashes with the principles of autonomous ethics he insists on in his teachings of freedom and morality.

At the same time, it should be noted that the concept of the State as the human Union has a lot that is interesting and valuable, associated primarily with the understanding of the need to rely on the law to limit and self-restrict the State.

Keywords: Russian philosophy, metaphysics, freedom, legal philosophy, morality, law, human unions, state, civil society, civil rights

Научное издание

Чижков Сергей Львович

**Метафизика свободы и идея государства
в философии Б.Н. Чичерина**

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

Художник *Н.Е. Кожина*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректор *А.А. Гусева*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 30.03.17.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.

Усл. печ. л. 6,5. Уч.-изд. л. 5,22. Тираж 500 экз. Заказ № 05.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии

http://iphras.ru/books_arhiv.htm

Вышли в свет

1. **Алексеева, И.Ю.** Информационное общество и НБИКС-революция [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; И.Ю. Алексеева, В.И. Аршинов. – М. : ИФ РАН, 2016. – 196 с. ; 20 см. – Рез.: англ. – Библиогр.: с. 184–193. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0312-3.

В книге с позиций философии сложности рассматривается феномен «НБИКС» – синергично связанных процессов конвергентного развития нанотехнологий, биотехнологий, информационных, когнитивных и социогуманитарных технологий. Осмысливая открываемые НБИКС-революцией перспективы эволюции человека и общества, авторы опираются на опыт информационно-технологической революции конца прошлого века, оценивают с современных позиций идеи, прогнозы и проекты, появившиеся на разных стадиях развития и распространения информационно-коммуникационных технологий. Обсуждаются вопросы культуры и этики, информационных войн и психологической безопасности.

2. **Антоновский, А.Ю.** Коммуникативная философия знания: от теории коммуникативных медиа к социальной философии науки [Текст] / А.Ю. Антоновский ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФ РАН, 2015. – 168 с. : ил., табл. ; 17 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0292-8.

В издании анализируется теория коммуникаций, но не во всем ее широчайшем формате, а в ее специальном эпистемологическом прочтении. Особое внимание уделяется эволюции обобщенных символических медиа коммуникации, прежде всего универсальным средствам распространения коммуникации (языку, письменности, печати и телекоммуникации), а также символическим средствам достижения коммуникативного успеха, прежде всего – научной истине, знанию, научной теории. Рассматривается специфичность современного знания (научных объяснений, законов, понятий, практик подтверждения обобщений и убеждения) в контексте *естественной* коммуникации и с точки зрения коммуникативных условий повседневного понимания и взаимопонимания.

3. **Блюхер, Ф.Н.** Дискурс-анализ и дискурсивные практики [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Ф.Н. Блюхер, С.Л. Гурко, А.А. Гусева, Г.Б. Гутнер. – М. : ИФ РАН, 2016. – 134 с. : ил. ; 20 см. – Библиогр.: с. 130–132. – Рез. : англ. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0300-0.

В книге предпринята серия разносторонних попыток уточнить понятие «дискурс» и обосновать оправданность употребления его в философском контексте.

Для начала на примерах развития коптской и армянской письменности рассмотрены процессы реграмматизации языка в связи с грекофильским дискурсивным выбором. Далее показана связь между онтологической и функциональной характеристиками дискурсов и описано явление трансдискурсивности. Наконец, для решения вопроса о возможных основаниях эмпирического анализа дискурсов предложен статистический подход, опи-

рающийся на вычленение метафорической составляющей текстов и описывающий последовательные трансформации этого метафорического слоя, порождающие мифологическое и идеологическое измерения текста.

4. **Гай Музоний Руф. Фрагменты [Текст] / Вступ. ст., пер. и коммент. А.А. Столярова ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2016. – 143 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 141–142. – Указ.: с. 132–140. – Рез.: англ. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0311-6.**

Гай Музоний Руф – римский философ-стоик I в. н. э., пока еще мало известный отечественной аудитории. Как и другие представители Поздней Стои, Музоний уделял основное внимание практической этике, или моралистике, оказавшей большое влияние на европейское моральное философствование. Музоний советует, как вести себя в конкретных жизненных ситуациях и исходит из позитивного предположения, что человек наделен способностью к добру. Типичный римский интеллигент, Музоний внес свой вклад в формирование того образа достойной жизни, который доминировал в европейском сознании почти во все времена, и личным примером подтвердил верность своим принципам.

5. **Горохов, В.Г. Эволюция инженерии: от простоты к сложности [Текст] / В.Г. Горохов ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2015. – 199 с. : ил. ; 20 см. – Рез.: англ. – Библиогр.: с. 189–197. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0288-1.**

Инженерная деятельность занимает одно из ведущих мест в современной культуре. Часто инженера определяют как специалиста с высшим техническим образованием. Но инженер должен уметь нечто такое, что невозможно охарактеризовать словом «знает». Он должен обладать еще и особым типом мышления, отличающимся как от обыденного, так и от научного. Именно поэтому, чтобы ответить на вопрос, что такое инженерная деятельность необходимо обратиться к ее истории. Важно отличать, с одной стороны, техника от ремесленника, а с другой – от инженера. Инженер, как и ученый-естествоиспытатель, имеет дело с идеализированными объектами и схемами, которые менялись в ходе эволюции инженерии от простого к сложному. Именно эволюции этих идеализированных представлений инженера в отличие от научных и посвящена данная книга.

6. **Гуревич, П.С. Грани человеческого бытия [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; П.С. Гуревич, Э.М. Спинова. – М. : ИФ РАН, 2016. – 173 с. ; 20 см. – Рез.: англ. – Библиогр.: с. 165–170. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0305-5.**

Авторы монографии вводят в категориальный аппарат философской антропологии новое понятие – «границы человеческого бытия». Анализируются такие феномены, как труд, любовь, игра, жизнь и смерть. Проводится различие между человеческими экзистенциалами и границами человеческого бытия. Границы характеризуют пределы человеческого существования, без них наличие человека как особого рода сущего немислимо. Границы человеческого бытия универсальны. Они пронизывают наиболее значимые формы жизнедеятельности человека.

Книга представляет интерес для научных работников и преподавателей вузов, а также рекомендуется для массового читателя.

7. **Девяткин, Л.Ю.** В границах трехзначности [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Л.Ю. Девяткин, Н.Н. Преловский, Н.Е. Томова. – М. : ИФ РАН, 2015. – 136 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 30–32, 72–74, 95–96, 125–127. – Имен. указ.: с. 131–132. – Предм. Указ.: с. 133–135. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0296-6.

Книга «В границах трехзначности» состоит из трех глав, каждая из которых содержит новые, порой совершенно неожиданные результаты в области трехзначных логик. Наиболее важными являются: теорема о необходимых и достаточных условиях, которыми должна обладать произвольная трехзначная матрица, чтобы быть изоморфом для классической логики высказываний; теорема о том, что могут существовать трехзначные замкнутые классы функций, в которых число предполных классов бесконечно; построение новой классификации расширений слабой логики Клини.

8. **Джохадзе, И.Д.** Аналитический прагматизм Роберта Брэндома [Текст] / И.Д. Джохадзе ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2015. – 132 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 99–125. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0282-9.

Книга посвящена исследованию философского творчества известного американского мыслителя, представителя питтсбургской школы неогегельянства Р. Брэндома. В центре внимания автора – прагматистский подход Брэндома к решению эпистемологических проблем и его «анафорическая теория истины», представляющая разновидность дефляционизма. Раскрывается содержание основных понятий аналитического прагматизма Брэндома: «дискурсивное обязательство», «нормативные статусы», «семантический холизм», «инференциализм». Прилагается перевод статьи Брэндома «Рассуждение и репрезентация» и полная библиография его сочинений с 1976 по 2014 г.

9. **Загидуллин, Ж.К.** Сознание: объяснение, конструирование, рефлексия [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Ж.К. Загидуллин, Д.В. Иванов, Е.О. Труфанова. – М. : ИФ РАН, 2016. – 169 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 157–166. – Рез.: англ. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0306-2.

В книге представлены три разных взгляда на проблему сознания. Данная проблема рассматривается с точки зрения аналитического подхода и философии сознания, с точки зрения социального конструкционизма и с точки зрения теории социальных эстафет. Авторы демонстрируют широту спектра подходов к решению проблемы сознания, анализируют методологические трудности этих решений, а также рассматривают различные феномены и формы сознания. Исследуются такие проблемы, как квалиа, Я, личностная идентичность, референт в исследованиях сознания. Книга рассчитана на философов, психологов и всех интересующихся современными философскими исследованиями сознания.