

И. И. Евлампиев

Преломление идей Гегеля в философских и правовых взглядах
Б. Н. Чичерина¹

1

Среди русских философов XIX века, испытавших влияние Гегеля, Б.Н.Чичерин занимает особое место. Никто из его современников и последователей не принял философию Гегеля в такой целостности и последовательности, как Чичерин. При этом он не стремился к оригинальной и необычной интерпретации идей Гегеля. Хотя он критикует некоторые недостатки системы Гегеля и пытается внести в нее свои самобытные элементы, тем не менее даже в своей аутентичной форме эта система признается Чичериным вершиной мировой философии, после которой философия только утрачивала свои достижения, но ничего особенного не приобрела. Эта позиция приводит к тому, что философия Чичерина выглядит менее оригинальной, чем философские построения других русских последователей Гегеля, но, с другой стороны, именно Чичерин помог гегелевской системе получить особую популярность в России, именно благодаря Чичерину Гегеля хорошо понимали в России.

В эпоху господства позитивизма и марксизма, выросших на разрушительной критике любой связанной метафизической системы и в первую очередь на критике философской системы Гегеля, Чичерин осмеливается открыто и прямо защищать гегельянство, во всех его главных предпосылках и результатах. А поскольку система Гегеля, по сути, составляет единое целое с философскими системами его непосредственных предшественников в немецкой философии, Чичерин в точно такой же степени (разве что с несколько большей долей критики) полагал ценным и значимым для современного ему развития философской мысли также и системы других представителей немецкого классического идеализма – Канта, Фихте и Шеллинга.

Отношения русской философии с западной философской классикой, а в XIX веке особенно ее отношения с классической немецкой философией, это особенная, интересная и сложная тема. Когда мы говорим о Чичерине обойти ее невозможно.

Русская философия во все эпохи своего развития активно усваивала идеи западной философии, причем каждая эпоха характерна именно теми предпочтениями, которые делались при таком заимствовании. В XVIII веке одновременно популярны и западные философы-мистики (Я. Бёме, Сен-Мартен и др.), и полуматериалисты, полубогословы из лагеря французских просветителей. В первую половину XIX века господство над умами приобретают Шеллинг, Фихте и Гегель. Во второй половине века, как уже было сказано, происходит резкое изменение философской «моды», полное преобладание получают позитивизм и марксизм с их культом научности философии.

Увлечение Чичерина гегелевской философией в целом укладывается в схему традиционных форм заимствования русскими мыслителями западных идей. Еще в студенческие годы, изучая в университете историю философии, Чичерин остановился на немецком идеализме как на вершине всего мирового философского развития. Он почти без критики принял собственную оценку Гегелем своей философии как вершины развития Абсолютного Духа, т. е. как вершины человеческой истории, всех попыток человечества осмыслить свое существование и цели своего развития.

В то же время уже в зрелые годы важнейшей составляющей убеждений Чичерина стало представление о первостепенном, абсолютном значении человеческой личности – и в метафизическом смысле, и в контексте истории, и в решении проблемы соотношения отдельной личности и общества. В этом смысле переработка учения Гегеля для Чичерина заключалась прежде всего во внедрение в него элементов из систем философских «соперников» Гегеля, Канта и Фихте. Сочетание гегельянства с элементами кантианства и фихтеанства оказалось чрезвычайно характерным для русской философии. Впервые его продемонстрировал в некоторых своих работах А. Герцен, а затем (уже после Чичерина) по этому же пути пошли

¹ Статья подготовлена для сайта «Гегель в России» в рамках проекта РГНФ «№ 12-03-12013 «Информационно-аналитический портал и гипертекстовая электронная библиотека «Гегель в России»».

другие выдающиеся русские философы и правоведы – П. Новгородцев, П. Струве и И. Ильин.

В гегельянстве Чичерина больше всего привлекало то, что оно выступало как «философия абсолютного систематизма» (так С. Трубецкой определял суть увлечения Чичерина Гегелем). Внутреннее единство системы и последовательность в развитии исходных философских принципов для Чичерина стоили превыше всего, такую последовательную «системность» он пытался реализовать и в своем творчестве. У Гегеля, как известно, принципом, «одухотворяющим» всю его систему, был диалектическая схема троичности. Именно в этом пункте Чичерин оказывается наиболее прямолинейным последователем Гегеля. Он берет гегелевский принцип в качестве основания своей философии, лишь немного видоизменяя его – из принципа «троичности» он превращается в «четверичную» схему развития. На место последовательности «тезис-антитезис-синтез» он ставит другую последовательность: первоначальное единство содержания; затем его переход в те формы, где из него выделяются, с одной стороны, отвлеченное общее, с другой – отвлеченное частное; затем соединение этих двух обособившихся элементов в высшее единство-синтез. Подобно Гегелю, Чичерин считает, что эта диалектическая схема способна объяснить все богатство мирового бытия, его эволюцию от простого к сложному. В эту же схему Чичерин пытается уложить и развитие человеческой истории.

Однако, как мы уже отметили, Чичерин являлся все-таки достаточно оригинальным и сильным мыслителем, поэтому он не ограничивается «заимствованиями» из Гегеля, в ряде важных пунктов он решительно изменяет ключевые принципы гегелевской системы. Это прежде всего касается понимания двух важнейших метафизических категорий – Абсолюта и человеческой личности. В обоих случаях он от последовательного рационализма и имманентизма Гегеля возвращается к элементам трансцендентализма Канта.

Понятие Абсолюта, абсолютного начала бытия является центральным для Чичерина (как и для всех немецких идеалистов). Соответственно и в человеке в качестве важнейшей способности он признает «тягу к абсолютному». Наш разум создан для познания абсолютного и способен его познать. Именно это обеспечивает возможность метафизики и значение философии как главной «науки» о действительности. Точно следуя Гегелю, Чичерин пишет, что «историческое развитие человечества как раз и определяется *развивающимся в нем сознанием абсолютного*»², которое дается в первую очередь философией. Но дальше Чичерин существенно отступает от Гегеля. Прежде всего он считает, что «полнота» бытия Абсолюта есть не конечный, а начальный момент в его «саморазвитии» и, соответственно, в постижение его человеком. В отличие от Гегеля, Чичерин полагает, что «нельзя начинать с крайнего отвлечения *чистого бытия*»³; здесь, в частности, выступает отличие «четверичной» схемы Чичерина от троичной схемы Гегеля: у Чичерина начало всегда есть *конкретное* единство, и только на следующем, промежуточном этапе из него выделяются простые и абстрактные определения, которым затем предстоит достичь высшего синтеза. Через эти видоизменения Чичерин полностью отказывается от одной из самых сложных и парадоксальных идей Гегеля – от идеи *развивающегося* Абсолюта. Фактически Чичерин ликвидирует онтологический аспект диалектики (как «ритма» развития самой реальности) и оставляет только гносеологический: диалектика это только *метод познания* бытия, осуществляемого нашим сознанием. Само же подлинное бытие, понимаемое как Абсолют, является полным и завершенным и не предполагает внутри себя никакого развития.

Утверждение изначальной полноты Абсолюта далее дополняется еще одной идеей, которая ведет Чичерина к еще более важному отклонению от учения Гегеля. Он возвращается к признанию *трансцендентности* Абсолюта. В этом моменте сказывается то движение к религии, которое Чичерин испытал в период трудных испытаний, вызванных тяжелой болезнью. Трансцендентный Абсолют отождествляется им с Богом, невозможность полного исчерпания его в рациональном познании оставляет для религии место в человеческой культуре наряду с философией. Религия есть особое учение о Боге как Творце и Устроителе мира, как Высшей Личности, которая скрепляет высшими узами всю вселенную и все человеческое общество.

Тем не менее эта поправка к гегелевскому учению, дающая большие права религии, чем это виделось Гегелю, не означает, что Чичерин склоняется к традиционному православному, а тем более церковному учению о мире и человеке. В своем понимании религии и церк-

² Чичерин Б. Н. Наука и религия. М., 1999. С. 83.

³ Там же. С. 62.

ви он остается рационалистом в духе Канта и Фихте. Но чтобы ясно оценить эту сторону философских воззрений Чичерина, необходимо обратиться ко второму важнейшему слагаемому его «системь» – к учению о человеке. Здесь мы находим еще большее отклонение от Гегеля, причем оно, вероятно, обусловлено влиянием уже сложившейся к тому времени в русской философии традиции. Особенно много в своем восприятии Гегеля Чичерин позаимствовал у Герцена.

Вслед за Герценом Чичерин становится защитником метафизических «прав» личности перед лицом Бога, метафизического Абсолюта. «Развитие идеи абсолютного в человеческом сознании, – пишет Чичерин, – указывает на присутствие в человеке абсолютного начала»⁴. В отличие от Гегеля, который интерпретирует аналогичное положение в том духе, что человеческая личность есть лишь «элемент» абсолютного и не очень значима сама по себе, Чичерин выводит отсюда абсолютность каждой личности. «Как носитель абсолютного начала, человек сам по себе имеет абсолютное значение»⁵.

Это центральное положение антропологии Чичерина заставляет его в этике быть ближе к Канту, чем к Гегелю. Учение о свободе развивается им всецело в рамках метафизического персонализма. Свобода человека реальна уже потому, что она утверждается нашими чувствами, нашим внутренним восприятием себя. Смысл свободы Чичерин определяет следующим образом: это возможность «возвышаться к сознанию безусловной своей сущности и тем самым – к сознанию своей независимости от чего бы то ни было, кроме самого себя»⁶. В дальнейшем разъяснении этого положения Чичерин воспроизводит чрезвычайно интересный ход мысли. Абсолютность человека, о чем говорилось ранее, означает его принадлежность Абсолюту. Однако Абсолют есть одновременно Мировой Разум, источник всех законов, которым подчинено бытие. В этом контексте определение свободы личности как осознание своей собственной сущности выглядит парадоксально – ведь эта сущность есть высшая, абсолютная *закономерность*, в то время как свобода есть способность действовать вопреки законам. Чтобы разрешить возникающую здесь проблему Чичерин выдвигает интересную идею, которая в дальнейшем будет чрезвычайно популярна у русских философов. Он утверждает, что в человеке присутствует два противоположных начала – конечное и бесконечное, при этом первое он отождествляет с материальным, чувственным, иррациональным бытием, а второе – с духовным, божественным, абсолютным. Эта логика естественно приводит Чичерина к отрицанию одностороннего спиритуализма (идеализма), т. е., по существу, к отказу от прямолинейного следования за той философской тенденцией, высшем воплощением которой выступал Гегель. «Последовательный спиритуализм, – пишет он, – неизбежно ведет к детерминизму, к отрицанию свободы»⁷. Именно присутствие «низшей», чувственной природы в человеке позволяет ему быть свободным и ответственным существом.

Отметим, что указанный ход мыслей, обосновывающий свободу и достоинство человека через неустрашимое *несовершенство* нашей природы использовалось многими оригинальными русскими мыслителями. Можно даже сказать, что соответствующая идея стала одной из наиболее характерных для русской философии. Ее наиболее резкое и явное проведение можно найти у Достоевского. Вспомним мрачное пророчество героя повести «Записки из подполья», о том, что «вдруг ни с того ни с сего среди всеобщего будущего благоразумия возникнет какой-нибудь джентльмен с неблагородной или, лучше сказать, с ретроградной и насмешливою физиономией, упрет руки в боки и скажет нам всем: а что, господа, не столкнуться ли нам все это благоразумие с одного разу, ногой, прахом, единственно с тою целью, чтобы все эти логарифмы отправились к черту и чтоб нам опять по своей глупой воле пожить!»⁸ Неустрашимая иррациональность «низшего» начала в человеке, его принципиальная «нелогичность» для Достоевского оказывается не недостатком, а достоинством, благодаря которому личность обладает полнотой свободы и по-настоящему значима в мире, не может быть растворена в Мировом Разуме и его закономерности.

Позже точно так же как Чичерин «подправлял» Гегеля один из самых талантливых его русских интерпретаторов – Иван Ильин. Ильин доказывает, что, по сути, признавая неустрашимость иррациональных элементов в мире и в человеческом сознании, Гегель лишь на словах упорно продолжает убеждать себя и своих читателей в том, что возможно полное их

⁴ Чичерин Б. Н. Наука и религия. С. 80.

⁵ Там же. С. 132.

⁶ Там же. С. 122.

⁷ Там же. С. 117.

⁸ Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. в 30-ти т. Т. 5. С. 113.

преодоление и сведение *всей* реальности к чистому логическому мышлению. «Разоблачая» Гегеля, Ильин фактически утверждает, что истинное, скрытое понимание главного понятия гегелевской системы – понятия спекулятивного мышления – возможно только как описание *иррационально-интуитивного* акта слияния сознания с бытием. Что спекулятивное мышление Гегеля не только не отрицает индивидуальности человеческой личности во всей ее иррациональной жизненной полноте, но даже в определенном смысле абсолютизирует ее, *вводя все ее иррациональные элементы в ткань самого Абсолюта*. Истинная глубина гегелевских идей связана с пониманием спекулятивного мышления как подлинного *бытия*, как *экзистенциальной основы* единичного человеческого сознания, включающей помимо рационально-логического компонента также и иррациональные характеристики индивидуальности и жизни. Эта идея, по Ильину, является лейтмотивом всех работ Гегеля и определяет внутреннее богатство и цельность его философии. Это связано со все более полным признанием необходимости иррациональной стихии для существования самого Бога⁹.

Возвращаясь к философским взглядам Чичерина, отметим, что у него идея неустранимости чувственного, конечного, иррационального начала в человеческой личности непосредственно ведет к признанию неустранимой греховности человека. Проблема зла занимает достаточно большое место в его рассуждениях. Двойственность человека на уровне самосознания личности выражается в противоречии между велениями всеобщего мирового закона и осознанием себя как неповторимой самостоятельной основы бытия. Эта раздвоенность и есть источник греха и зла, в этом смысле все мы причастны им и не можем полностью избавиться от них, стать абсолютно безгрешными. Но нравственная жизнь позволяет человеку до конца осознать свою греховность и тем самым открывает путь к ее (хотя бы относительно) преодолению. Подобно многим другим русским философам (об этом писали, например, Чаадаев и Достоевский), Чичерин убежден в глубокой духовной взаимозависимости людей. Это означает, что заслуги одних искупают грехи других; из всех же заслуг самая главная – это *добровольная жертва*, самый высокий пример которой дал Иисус Христос. Здесь мы вновь сталкиваемся с рассуждением, которое позже будет повторяться во множестве версий у других русских философов – Н. Бердяева, Л. Карсавина, А. Мейера.

Неустранимая власть иррационального начала в человеке делает невозможным его полное рациональное познание, здесь вновь вступает в свои права религия, которая помогает осветить проблему зла, нравственной ответственности и помогает человеку найти путь к собственному спасению и спасению других людей через жертву, подобную жертве Христа. Но еще раз нужно подчеркнуть, что понимание религии у Чичерина весьма далеко от ее канонически-православного образа.

Рассматривая традиционно важные для русской общественной мысли вопросы об отношении культуры и церкви, творческой свободы отдельной личности и авторитарности догматической религии, он категорически отказывается следовать по пути, намеченном славянофилами, которые предполагали возможность согласования этих полярных начал на основе главенства религии и церкви. В духе идей Просвещения Чичерин считает разделение культуры и церкви и рождение светской культуры величайшим достижением европейской истории. Именно независимая от церкви светская культура помогает утверждению свободы совести и окончательному отделению церкви от государства.

Саму церковь Чичерин также трактует очень свободно, в духе тех идей, которые были популярны в западническом направлении русской мысли. Церковь – это добровольный союз нравственно свободных индивидов, который не должен быть основан на авторитарности церковной иерархии. Именно против злоупотреблений церковных властей направлен принцип свободы совести. Свобода является важнейшей ценностью для человеческой личности, поэтому она не должна ущемляться ни в одной общественной организации, в том числе и в церкви. Развитие религии и церкви в истории человечества для Чичерина есть свидетельство прогресса в понимании братства людей, поэтому церковь только тогда отвечает своей сути, когда она полно выражает идею братской свободы. В этом контексте христианскую церковь Чичерин считает высшей формой церковной организации, поскольку в учении Христа идея братского единства людей выражена с наибольшей силой, в сравнении с другими религиозными системами. Но и в самом христианстве он особенно выделяет протестантизм как конфессию, в которой наиболее полно формулируется идеал личной свободы и ответственности. Здесь человек не полагается на внешний авторитет, а в себе самом ищет

⁹ Подробнее см. в книге: *Евлатиев И. И.* Божественное и человеческое в философии Ивана Ильина. СПб., 1998.

источник религиозного чувства. Такое отношение к себе и к ценностям своей жизни, по Чичерину, оказывает благоприятное воздействие и на общественную жизнь, помогает наиболее плодотворному развитию общества. В свою очередь православие кажется ему слишком «пессимистичным» и не столь способствующим прогрессу, в силу его эсхатологизма и мистицизма, умаляющих ценность земной жизни.

В этом вопросе вновь чувствуется влияние на Чичерина Гегеля, который дал глубокое философское преломление просветительского представления о человеке и роли в его жизни религии и церкви. Еще большее влияние гегелевских идей чувствуется в дальнейших рассуждениях Чичерина, касающихся взаимосвязи религии, философии и науки. Философия, согласно Чичерину, – это высший способ рационального постижения истины, поэтому философия неразрывно связана с наукой и представляет собой высшую форму науки. Религия же – это живая и конкретная связь личности с Богом, ее значение не в раскрытии истины, а в обеспечении жизненной опоры для системы целей и ценностей, которые преследует отдельная личность и общество в целом. Религия помогает единению людей и тем самым мобилизует их на решение важнейших жизненных проблем. В результате, оказывается, что религия и философия – две важнейшие силы, определяющие ход истории.

Итогом этих рассуждений становится своеобразная историософская концепция, которая в чем-то напоминает гегелевскую и одновременно предвосхищает аналогичные рассуждения об этапах исторического развития человечества в работах Вл. Соловьева. Используя идею Сен-Симона о том, что исторические эпохи определяются господствующими в них формами общественного сознания, Чичерин выделяет в истории три «синтетических» периода, отмеченных господством религии, и два «аналитических», когда в обществе преобладала философия. Первый синтетический период охватывает первобытное человечество и культуру Древнего Востока; расцвет научного и философского сознания в греко-римском мире определяет первый аналитический период; за ним следует второй синтетический период, связанный с господством христианства в средние века. Новый расцвет философии в XVI–XIX веках означает наступление второго аналитического периода в истории человечества. Итогом истории должен стать третий синтетический период, когда осуществится последний, «высший» синтез философии (вместе с наукой) и религии.

У Чичерина можно встретить достаточно много утверждений о высшем значении религии для человечества и отдельного человека. Высшая и последняя стадия человеческого прогресса также связана с «торжеством» религии, соединяющейся с философией. Однако «торжество» религии оказывается мнимым, здесь скорее нужно говорить о почти полном растворении религии в философии. В полном согласии с учением Гегеля, Чичерин полагает, что мир управляется Абсолютом, который представляет собой Мировой Разум. Поэтому высшее постижение Абсолюта (Бога) в религии оказывается невозможным вне стихии человеческого разума, в единстве с философским постижением. «Универсальная религия» Чичерина в соответствии с этими идеями оказывается своеобразным «рационализированным» христианством, лишенным догматической «жесткости» и традиционного церковного «оформления». Нетрудно видеть в этом образе религии то представление, которое составляло основу гностических ересей и которое постоянно пробивалось в русской философской мысли, начиная с учения русских масонов и до «христианского гнозиса» Николая Бердяева. Отличие идей Чичерина от соответствующих учений (например от учения Вл. Соловьева, явно пронизанного гностическими мотивами) только в том, что он делает еще больший акцент на рациональном характере того высшего знания, которое должно возникнуть в синтезе философии и религии. Это еще больше удаляет его от традиционного православного мировоззрения и сближает с традиционным новоевропейским рационализмом, в целом не характерным для русской мысли.

Рационализм, присущий философским взглядам Чичерина, наглядно проявляется и в том, как он интерпретирует в своих философских трудах такие традиционные богословские положения, как существование Бога, бессмертие человеческой души и смертность человеческого тела. В соответствии с традицией рационального богословия Чичерин признает возможность и необходимость трех логических доказательств бытия Бога (т. е. доказательств, основанных на рациональных рассуждениях) – онтологического, космологического, теологического – и одного нравственного, продемонстрированного Кантом. В духе просветительского оптимизма Чичерин пытается «оправдать» телесную смерть человека как распадение «первичного» и поэтому несовершенного единства души и разума, с одной стороны, и тела, с другой. Это распадение необходимо для того, чтобы стало возможным более высокое единство, более гармоничный синтез в новой жизни, после воскресения. Условием

такого более высокого единства выступает субстанциальный характер человеческой души, т. е. ее бессмертие. Это рассуждение Чичерина напоминает соответствующие рассуждения Канта. У обоих мыслителей постулат бессмертия души оказывается необходимым условием общей концепции, направленной на обоснование высшей гармонии между отдельной личностью и Мировым Разумом, Богом, Абсолютом, поддерживающим и обосновывающим все бытие.

Как мы уже говорили, особенно наглядно «кантианские» элементы проступают в тех частях философской системы Чичерина, которые непосредственно направлены на обоснование основных ценностей человеческой жизни – в нравственной философии и в исследовании законов существования и развития общества и государства.

2

Одной из важнейших тем творчества Чичерина является проблема собственной сущности государства и взаимосвязи государства и общества. Достигнутое к середине XIX века понимание государства представляется Чичериним как преодоление и одновременно синтез полярных концепций, господствовавших в предшествующей истории. Первая из них, наиболее древняя, полагала государство священной и абсолютной инстанцией перед которой личность выступала как что-то ничтожное и совершенно вторичное (самой известной версией такого воззрения была известный проект идеального государства Платона). В новое время (XVII–XVIII века) воцарилось противоположное воззрение на государство. Теперь на первый план выходит отдельная личность со своими требованиями, и государство осознается как инструмент реализации этих требований. Наконец, в XIX веке приходит понимание глубокой диалектики взаимоотношений личности и государства. Высшим воплощением этой диалектики Чичерин считает философию Гегеля. Вопреки поверхностному мнению о «тоталитаризме» гегелевской концепции государства, Чичерин утверждает, что «возвращаясь к идеальным определениям греческих мыслителей и понимая вместе с ними государство как высшее осуществление нравственного духа, Гегель вполне сознавал необходимость сохранить за личностью ее права и тем упрочить результаты, добытые всем предшествующим ходом всемирной истории»¹⁰. Свидетельством того, что Гегель признает значение отдельной личности и ее свободы, по Чичерину, является та большая роль, которую в правовой системе Гегеля играет понятие гражданского общества.

Однако послегегелевская философская и общественно-политическая мысль утрачивает правильное понимание соотношения государства и личности. В различных учениях вновь возникает перекося либо в сторону государства, либо в сторону личности. Первое происходит у прямолинейных последователей Гегеля – Маркса и французских социалистов, второе – у представителей «реалистической школы» (Р. Иеринг, Шеффле и др.). Критика этих отклонений составляет одну из важнейших задач книги «Собственность и государство».

На фоне этих ошибочных подходов к государству, искажающих правильное соотношение его элементов, Чичерин строит свое понимание, развивающее все самое ценное в классическом идеализме (прежде всего в идеализме Гегеля). «Государство, – пишет Чичерин, – есть постоянный союз лиц, действующих как одно целое. Это – факт. Все государства в мире носят на себе этот признак. В этом смысле можно сказать, что государство составляет единое общественное тело. Но этот термин употребляется здесь только в переносном значении. Телом в собственном смысле называется вещь, которой части имеют постоянную физическую связь, такой связи нет между особями, образующими государство. Каждая из них живет и движется отдельно от других. Тут связь не физическая, а духовная»¹¹. И разбирая далее популярную аналогию между государством и живым организмом, Чичерин подчеркивает, что эта аналогия должна пониматься исключительно в переносном смысле, как условная и метафорическая. «Физическая связь, соединяющая части материальной особи, тут не существует, а есть связь совершенно иного рода и связь нравственная, из которой вытекает своего рода отношения, не имеющие ни малейшего подобия в материальном мире. Сущность этих отношений состоит в том, что соединяются свободные лица, из которых каждое, с одной стороны, является само себе целью и абсолютным центром своих действий, а с другой стороны, признает над собой господство высшего закона, связывающего его волю с волею другого. Оба эти начала, свобода с вытекающим из нее правом и господствующий над нею нравственный закон, в основании своем суть начала метафизические, а так как ими оп-

¹⁰ Там же. С. (кн.3, гл.1)

¹¹ Там же. С. (10-11)

ределяются все общественные отношения, то очевидно, что мы вращаемся здесь в чисто метафизической области, совершенно выходящей из пределов физических явлений. А потому, чем более мы отрекаемся от метафизики, тем менее мы поймем общественные отношения. Отсюда все несообразности современной социологии. Метафизическими началами определяется и общественное единство. То целое, которого свободные лица являются членами, не есть нечто видимое и осязаемое, как физическое тело; единство тут чисто мыслимое. А между тем мы этому мыслимому существу присвоиваем права и обязанности, мы признаем его лицом, мы приписываем ему волю. И хотя в действительности эта воля может выразиться только в воле единичных особей, однако мы волю этих особей признаем волею целого; и только на этом основании мы ей подчиняемся, ибо воля другого единичного существа для нас нисколько не обязательна»¹².

Таким образом, государство действительно представляет собой некое самостоятельное образование, обладающее ценностью в связи с тем, что оно выражает глубинную, метафизическую взаимосвязь всех людей. В нем проявляется, как бы конституирует себя в совместной материальной жизни людей, то метафизическое измерение их бытия, которое делает человека абсолютным существом, возвышающимся над всем материальным миром.

В отличие от прямолинейных интерпретаторов Гегеля, которые полагали, что единство людей в Абсолютном Духе лишает их свободы, Чичерин, наоборот, утверждает, что реализация нашей абсолютности в единстве общественной и государственной жизни не исключает свободы человека, но возможно только через свободу и ради нее. Собственно говоря, в общественной жизни Чичерин различает два уровня реализации свободы. Высший уровень связан с абсолютными целями жизни и абсолютным измерением в человеке, а низший – с измерением «несовершенства», составляющим неотъемлемую часть существа человека (о чем уже говорилось выше).

Причастность государству и служение ему составляет долг каждого человека. В этом служении личность достигает осознания своей собственной абсолютности, своего высшего предназначения. Поэтому добровольное и свободное служение государству составляет высшую форму человеческой свободы, ее Чичерин называет *политической свободой*. В силу того, что человек является несовершенным существом реализация высшей, политической свободы является трудным делом; оно доступно далеко не каждому и реализуется с разной полнотой в разные исторические эпохи. «Призвание способных к участию в решениях государственной власти является вопросом исторического развития. Оно определяется степенью умственного и политического образования народа. Чем скуднее это образование, чем более оно сосредоточивается в небольшом кружке лиц, тем труднее призвать даже последних к участию в решении общих дел, ибо через это общий интерес легко может обратиться в орудие частных видов. Именно вследствие этого массы охотнее вверяют свою судьбу одному лицу, высоко стоящему над всеми, нежели многим. В этом заключается значение самодержавной монархии. Политическая свобода представляет идеал государственного развития, но она не может считаться постоянною его принадлежностью»¹³.

Реализация свободы в низшей сфере, в сфере нашего несовершенства – это *гражданская свобода*. Ее область гораздо шире области политической свободы, и она должна признаваться за неотъемлемое право каждого человека, уже вне зависимости от его развития и способностей. Она проявляется прежде всего в системе правовых гарантий (гарантий гражданских прав), которые являются формальным условием для всякой возможности проявить свою свободу. Содержательным же ее проявлением выступает то, что Чичерин называет «неорганическим элементом» государственной жизни. «Государство не представляет собою только систему учреждений; это союз свободных лиц, а свобода, по существу своему, есть начало неорганическое. Свободное лицо не может быть только органом целого, единицею, занимающею указанное ей место и исполняющею указанное ей назначение. Оно – само себе цель и абсолютное начало своих действий. Таковым оно остается и в государстве. Повинуясь верховной его власти, оно сохраняет в значительной степени право действовать по собственному усмотрению и по собственной инициативе. Если это право ему не предоставлено, то свобода исчезает. Поэтому во всяком государстве, несмотря на органический его характер, всегда существует область, где частное преобладает над общим, и чем шире свобода, тем обширнее эта область»¹⁴. Оценка этого элемента и этой формы реализации индивиду-

¹² Там же. С. (11)

¹³ Там же. С. (3).

¹⁴ Там же. С. (13)

альной свободы личности уже не столь однозначна, как политической свободы. Как пишет Чичерин, в этой области «граждане получают возможность влиять на решение государственных вопросов, но не посредством обсуждения их в организованных учреждениях, а путем свободного выражения мыслей. Они действуют тут не как члены целого, в органической связи с другими, а как отдельные лица, самостоятельно выступающие на политическом поприще. Но именно вследствие своего политического характера, все эти права могут получить сколько-нибудь широкое развитие единственно на почве политической свободы; только при ней они приобретают настоящее свое значение»¹⁵. Чичерин имеет здесь в виду, что самостоятельное развитие неорганического элемента, без связи с органическим (т. е. с узаконенными государственными учреждениями), достаточно опасно, поскольку господствующая в нем личная свобода может стать деструктивным элементом и служить не укреплению и развитию целого (т. е. высшей свободы), а приводить к его ослаблению и разрушению. Особенно наглядно это выступает в революционные периоды истории, когда неорганический элемент («журнализм», партийные склоки, безграничная свобода критики властных структур и т. п.) разрушает общество. Отсюда и следует вывод о необходимости подчинения «низшей» (гражданской) свободы – «высшей» (политической) свободе: «...в области государственных отношений личное право получает настоящее свое развитие только при праве политическом. Неорганический элемент служит здесь не более как придатком элемента органического. Он приготавливает общество к тому, что оно призвано исполнить путем политического права. Коренное же значение свободы в государстве заключается в призвании граждан к участию в решении общественных дел»¹⁶.

Такое глубоко диалектическое понимание соотношения уровней свободы в общественной жизни позволяет Чичерину дать очень тонкие и, видимо, верные оценки многих спорных проблем общественно-политической жизни. Прежде всего он показывает, что безусловное признание ценности отдельной личности и ее свободы вовсе не принуждает нас автоматически признать единственно возможным демократическое и республиканское устройство государства. Более того, Чичерин критически отзываясь и о прямолинейном проведении идеологии либерализма. Демократия, предполагающая равное участие каждого гражданина в политической жизни, в решении каждой значимой для государства проблемы, эффективна только в той ситуации, когда граждане обладают в массе высоким уровнем ответственности, образованности, понимания сущности государственных проблем; такие условия выполняются крайне редко, точным примером такого государства Чичерин считает США.

Гораздо чаще ситуация такова, что большинство граждан не обладают достаточным политическим кругозором, чтобы быть готовыми принять на себя ответственность за государственные проблемы. Поэтому более приемлемой формой государственного устройства Чичерин считает конституционную монархию, опирающуюся на аристократию, на класс людей, сознательно воспитанных и подготовленных к государственной деятельности и к жизни интересами государства. Хотя он признает, что в новое время далеко не во всех странах историческая аристократия оказалась на высоте своего положения, на высоте традиционно приписываемого ей уровня ответственности. Отсюда и вытекает естественное и, видимо, неизбежное разнообразие форм государственного устройства. Среди этих форм свое обоснованное место занимает и демократия, однако ее принятие связано с большими опасностями. «Низшие классы вообще менее других дорожат политическими правами. Занятые более материальными, нежели умственными интересами, они довольно равнодушны к политической свободе и охотно сдают ее в руки власти, обеспечивающей их материальный быт. Единоличному управлению они часто более доверяют, нежели высшим и средним классам, с которыми разъединяет их противоположность богатства и бедности. Когда же демократическая масса выступает на сцену с своими собственными требованиями и интересами, то она является элементом разрушительным. Первая Французская революция представляла тому пример. Только долговременный жизненный опыт и широкое распространение в народе приобретенного веками умственного и материального богатства способны ввести демократию в условия правильной государственной жизни и сделать ее опорой политической свободы»¹⁷.

¹⁵ Там же. С. (5)

¹⁶ Там же. С. (8)

¹⁷ Там же. С. (21).

Итогом размышлений Чичерина о наиболее правильном и устойчивом государственном устройстве является идея, которая в XX веке не только стала основой для понимания государства, но и получила вполне зримое воплощение в политической практике цивилизованных государств. Это идея *союза, совместной деятельности* различных общественных классов и социальных групп ради более полного раскрытия и развития политической свободы (на основе гражданской свободы). При этом организующей и направляющей силой в этом процессе должна выступать сама власть. По своей природе власть имеет целью единство и служение общим ценностям, даже вопреки желанию отдельных людей и социальных групп. Поэтому власть, вообще говоря, противостоит идеалу полной, раскрепощенной свободы. Но осознание того, что служение высшим ценностям не может быть плодотворным без полноты раскрытия свободы, должно заставить саму власть пойти навстречу интересам свободы в обществе и навстречу тем группам и классам, которые несут эту свободу, пусть еще в ее «низшей», гражданской форме. В итоге, мы должны, согласно Чичерину, констатировать, что «политическая свобода, поднимая общественный дух и разливая в массе сознание государственных интересов, придает обществу новые силы и возводит народную жизнь на высшую ступень развития. Власть при самых благоприятных условиях может дать только то, что в состоянии дать власть; но она не может дать то, что дает свобода. А потому государство, которое хочет идти в уровень с другими, умевшими сочетать оба начала, волею или неволею должно вступить на тот же путь. Иначе оно останется побежденным в неравной борьбе. Правительство, которое заботится об истинных интересах государства, не может упускать этого из виду. Без сомнения, приобщение свободы к власти не всегда полезно для государства. Если между обоими элементами существует разлад, то вместо возрастающей силы произойдет обратное действие. Но задача политической жизни состоит именно в том, чтобы эти элементы действовали согласно, и эта задача, как показывает опыт, вовсе не может считаться неразрешимой: она зависит главным образом от доброй воли сторон, от взаимного уважения и от взаимных уступок»¹⁸.

Но что же является целью общественного развития, ради чего власть должна, поступаясь своими интересами, способствовать расширению сферы свободы в обществе? Чичерин как верный наследник Гегеля разделяет оптимизм последнего по отношению к человеческой истории. Исторический генезис человечества должен быть понят как *прогресс*, как непрерывное совершенствование общества и человека. Здесь наиболее наглядно проявляется принадлежность Чичерина к «западнической» традиции русской философии. Он убежден в том, что историческое развитие всех народов подчиняется одним и тем же закономерностям и что все государства в своем развитии проходят примерно одни и те же общественные фазы. Хотя Россия отстала от Запада в движении по пути прогресса, этот прогресс неизбежен и вектор наших устремлений должен быть направлен к той же цели, к которой двигаются все цивилизованные страны: «...мы должны не отрезаться от всемирной истории как от чего-то нам чуждого, не отвращаться от ясной области разума, возлагая все свои надежды на темные инстинкты масс, а напротив, устремлять свои взоры на то, что добыть мировым развитием духа, а потому составляет достояние всего человечества. Только в живом взаимодействии с общечеловеческими началами, проникая ими свои особенности и возводя свои особенности на степень общечеловеческих начал, мы можем не только стать в уровень с другими, но и принести свою дань общему делу человечества. Именно к этому приготовила нас вся наша история»¹⁹.

Такое представление об истории является традиционным для «западников», однако Чичерин вносит оригинальные мотивы в эту тему. Он подчеркивает, что единственным критерием степени продвижения того или иного народа по пути прогресса является полнота раскрытия свободы в ее общественном и личном аспекте. Поскольку, как мы видели, свободу Чичерин понимает как диалектический, внутренне противоречивый феномен, указанный критерий также является достаточно неоднозначным. Личная и общественная свобода не всегда соответствуют друг другу, поэтому развитие одного из аспектов свободы не всегда представляет собой прогресс в целом.

Кроме того, даже признав общий прогресс в деле раскрепощения человеческой свободы, мы не можем считать проблему целей истории до конца решенной. Ведь свобода является *формальным* условием прогресса, но сам прогресс должен что-то *создавать*, должен выражаться в ясных *материальных* результатах. Все, кто придерживались оптимистического

¹⁸ Там же. С. (26).

¹⁹ Там же. С. (44)

взгляда на человеческую историю, неизбежно пытались описать идеал общественного прогресса как некое конкретное, материально-зримое состояние грядущего общества; особенно известными примерами такого идеала являются утопии социализма и коммунизма.

Критикуя эти формы представлений о будущем человеческого общества, Чичерин продолжает настаивать на том, что полнота раскрытия свободы, а значит полнота раскрытия сущности человека (ведь свобода – главная характеристика сущности человека) – это единственный допустимый критерий для оценки прогресса. И именно поэтому у нас нет никакой возможности изобразить конечное состояние развития человека и человечества в доступной нашему сегодняшнему воображению форме. Если бы последнее было возможно, развитие было бы *детерминировано*, а не *свободно*. Таким образом, человеческая свобода, раскрытие которой ведет человека к осознанию и реализации своей абсолютности, – это и исходный принцип и итог философских размышлений Чичерина.