

---

---

# ЛИЧНОСТНЫЙ РОСТ

---

С.Л. ЧИЖКОВ

## МЕТАФИЗИКА ЛИЧНОСТИ В СИСТЕМЕ АБСОЛЮТНОГО ИДЕАЛИЗМА Б.Н. ЧИЧЕРИНА

---

**Аннотация.** Предметом исповедования является метафизическая концепция личности крупнейшего русского философа Бориса Николаевича Чичерина. Эта концепция пронизывает всю сложную архитектуру его учения: социологию, философию политики, правовое учение, экономическую доктрину, религиозные и этические воззрения. По мере эволюции философских взглядов мыслителя в сторону абсолютного идеализма, формировалась собственно метафизическая концепция личности, оказавшая в свою очередь определяющее влияние на саму систему абсолютного идеализма, становившуюся вследствие этого влияния всё более и более персоналистической. В данной статье в основу методологии исследования положен принцип имманентной логической критики, позволяющий реконструировать взаимосвязь и взаимозависимость ключевых мировоззренческих установок мыслителя. В статье показана эволюция взглядов Чичерина на природу личности. Если в ранних работах мыслителя, следовавшего почти исключительно в русле идей Гегеля, личность представлялась всего лишь преходящим моментом исторического развития, то в более поздних работах личность трактовалась как сущность, не только осознающая идею Абсолюта, но и несущая её в себе. Эта концепция личности оказала во многом определяющее влияние на формирование философского персонализма в России.

**Ключевые слова:** философская антропология, Г.В.Ф. Гегель, И. Кант, русская философия, личность, метафизика, Б.Н. Чичерин, нравственный закон, свобода, природа человека.

**Abstract.** The subject of research is the metaphysical concept of identity of the outstanding Russian philosopher Boris Chicherin. This concept permeates the entire complex architecture of his teachings: Sociology, philosophy, politics, legal doctrine, the doctrine of economic, religious and ethical views. Evolution of the thinker towards absolute idealism, formed the metaphysical concept of the individual caught up in turn a decisive influence on the very system of absolute idealism, it is becoming more and more personalistic. The methodology of the research is based on the principle of immanent critique, which allows to reconstruct the relationship and interdependence of the key ideas of the thinker. The article shows the evolution of Chicherin's views on the nature of person. If the earlier works of the thinker, which followed almost exclusively in line with the ideas of Hegel, the identity presented only a transitory moment of historical development, the later works was treated the person as an essence, not only realize the idea of the Absolute, but carrying it in ourselves. The concept of person has had a largely decisive influence on the formation of philosophical personalism in Russia.

**Key words:** human nature, freedom, philosophical anthropology, Hegel, Kant, Russian philosophy, metaphysics, personality, Boris Chicherin, the Moral Law.

Ключевой проблемой нравственного учения Бориса Николаевича Чичерина (1828–1904) и одновременно его концепции личности является вопрос о соотношении свободы и нравственного закона: возможна ли свобода человека, если он должен исполнять нравственный закон. Положительный ответ возможен, считает Чичерин, только в том случае, если нравственный закон сам основан на свободе и осуществляется посредством свободы.

Развёрнутое обоснование этой концепции мы находим в его трудах последних лет жизни, при этом, однако, следует отметить, что исследование природы личности неизменно занимало ключевое положение в философских исследованиях Чичери-

на. Концепция личности всегда лежала в основании теоретических построений в области права, социологии и политики. По мере эволюции философских взглядов мыслителя в сторону абсолютного идеализма, эволюционировала метафизическая концепция личности, оказывавшая в свою очередь всё большее и большее влияние на саму систему абсолютного идеализма. Это обратное влияние метафизики личности на систему абсолютного идеализма привело, в конечном счёте, к формированию того, что принято называть философским персонализмом Чичерина. Такая оценка может показаться странной хотя бы уже потому, что абсолютный идеализм и в первую очередь в его гегелевской версии ассоциируется, как правило, с имперсонализмом.

Чичерина традиционно рассматривают в качестве русского гегельянца, что, строго говоря, не точно и даже не вполне верно. При несомненном влиянии Гегеля, что особенно заметно в ранних работах русского мыслителя, в более поздних работах мы обнаруживаем также и влияние Канта. Последнее особенно чётко просматривается в нравственном учении Чичерина.

Наличие влияния нельзя рассматривать как какое-то заимствование идей немецких философов или их приспособление к собственным взглядам. В русской философии мы вряд ли найдём более обстоятельной критики, в том числе и имманентной, не только отдельных идей, но целостных систем и Канта, и Гегеля. Критика Гегеля при этом занимает довольно значительное место в размышлениях Чичерина. Так он полагает, что Гегелю всё же не удалось создать систему абсолютного идеализма, так как логика снятия делает бессмысленными предшествующие стадии движения идеи, и таким образом происходит её обособление. Отделившись от всего сущего, идея сама становится лишь одной из особенных форм сущего. 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» [9, с. 163].

В теоретическом плане задача философии состоит в понимании универсальной целостности мира, что 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 создается новое более сложное конкретное единство.

Это хорошо может быть проиллюстрировано на примере критики гегелевской концепции государства. Государство, по Гегелю, преодолевает ограниченность предшествующих ему форм человеческих союзов – семьи и гражданского общества – и в том, чем они являются с точки зрения нравственности, и в том, чем они являются с точки зрения развития свободы. Именно государство для Гегеля становится «действительностью нравственной идеи», а подчинение государству и есть высшая стадия развития свободы, полное преодоление человеком своей абстрактности и ограниченности. Для Чичерина государство – это одна из форм человеческих союзов наряду с другими, которая хотя и является высшей формой именно как

союз, но отнюдь не всеохватывающей и не «снимающей» в себя другие союзы. Каждый из союзов, который предшествует государству (семья, гражданское общество, церковь) обладает автономией и собственным незаменимым смыслом. Государство не может ни отменить этой автономии, ни её «преодолеть». Общество «конкретно» именно потому, что существуют и сосуществуют все формы человеческих союзов.

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» [1, с. 589]. 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» [2, с. 156–157]. Эту истину, считал Бердяев, лучше понял и точнее обосновал в своём учении именно Чичерин.

В ранних работах Чичерина мы находим довольно противоречивые оценки личности. Он, с одной стороны, превозносит личность, требует всемерного её уважения, с другой, весьма критически оценивает личностное начало в жизни общества. В этих работах трудно обнаружить какую-то более или менее целостную картину его представлений о личности. Более того, в своих историко-правовых исследованиях он склонен рассматривать личность как всего лишь случайное стечение различных частных интересов, идущих вразрез с интересами и задачами государства. Так в работе «Духовные и договорные грамоты великих и удельных князей» (1858) Чичерин связывает развитие государственности с различными ограничениями, которые накладываются на личность, её интересы и действия государством. Личность как таковая описывается в первую очередь как система частных интересов и вытекающего из интереса произвола, она вообще не несёт в себе какого-либо положительного содержания. «Личности во всей её случайности и свободы во всей её необузданности лежали в основании всего общественного быта и должны были вести к господству силы, к неравенству, к междоусобиям, к анархии, которая подрывала самое существование союза и делала необходимым установление нового высшего союза – государства. Только в государстве может развиваться и разумная свобода, и нравственная личность; предоставленные же самим себе, без высшей, сдерживающей власти, оба эти начала разрушают сами себя. Не-

обузданная свобода ведёт к порабощению слабого сильным; личность, выражающаяся в преимуществах чисто индивидуальных, ведёт к уничтожению внутреннего достоинства человека. Таков диалектический процесс различных общественных элементов» [3, с. 359–360]. Чичерин следует за Гегелем, полагая, что свобода развивается в истории через формирование союзов и институтов, а лицо в этом процессе есть элемент преходящий, который должен осознать необходимость преодоления своей субъективности. В процессе движения духа в истории у личности, можно сказать, нет ни собственного места, ни собственного смысла.

В одной из своих последних, итоговых работ, в «Философии права», Чичерин пишет: «В сравнении с вечным назначением лица общество есть нечто преходящее» [4, с. 180]. Столь радикальному перевороту в мировоззрении во многом способствовал тот духовный кризис, о котором он рассказал в своих «Воспоминаниях» и который завершился его религиозным возрождением. Чувство глубокой связи Бога и человека и идея бессмертия лежали в основе этого нового мировоззрения, которое уже не позволяло смотреть на личность лишь как на преходящий момент. Этими преходящими моментами «вечного назначения лица» становились общество и государство. Надо сказать, однако, что, несмотря на возрождение к религиозной жизни, Чичерин считал совершенно недопустимым подмену собственно философской проблематики и философской системы аргументации религиозными представлениями и доводами. Философия осмысляет религию, но делает это своими, только ей присущими способами и средствами. Любые попытки напрямую ввести религиозную тематику, терминологию и аргументацию в философию чреватые и для философии и для религии серьёзными недоразумениями.

Концепция личности разрабатывается как бы в двух взаимосвязанных формах человеческого существования. Первая – это форма конкретного существования человека, описываемая понятием «природы человека». Вторая – это форма вечного существования и вечного назначения человека, связанного с признанием абсолютного содержания личности (человек, как носитель абсолютного начала).

## Проблема природы человека

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» (1879).

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» [7, с. 178]. 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» [4, с. 151].

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 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» [7, с. 178].

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 со-

бой, 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» [6, с. 144].

Человек способен в своём мышлении воспроизводить при помощи категорий и понятий саму действительность, поскольку «законы разума совпадают с законами внешнего мира» [6, с. 142–144]. 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 бытия и мышления 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 необходимому 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» [6, с. 361–362].

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, 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 разума 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 умопостижимым характером лица в сущности есть различие между разумно и физической 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 умопостижимая сущность становится видимою, ибо деятельность человека и начала, которыми он руководится, познаются опытом. Поэтому, здесь раздвоение прекращается» [10, с. 49].

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 разумного 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» [11, с. 440].

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 нахо-

дящегося 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 бытию производному» [6, с. 325]. 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 самой 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» [6, с. 325].

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» [9, с. 166]. 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.

### **Личность: нравственный закон и свобода**

Чичерин соглашается с Кантом в том, что личность является источником всего того, что «высшеет человека над самим собою, как частью чувственного мира» [12, с. 340–341]. Однако он весьма критически относится к ключевой идее Канта о том, что исполнение нравственного закона с необходимостью обязывает человека отказать 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» [8, с. 474].

Основное, что Чичерину в учении Канта представляется неприемлемым, связано именно с этим противопоставлением природного в человеке и духовного в нём. Метафизика 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» [11, с. 439]. Как мы понимаем, простое противопоставление духовного и природного 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, то есть 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» [11, с. 39]. 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» [4, с. 40].

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 определяет 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...

В-четвёртых, воля этого единичного существа признаётся *свободною*. 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 эмпирической областью 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 достоинства» [4, с. 58–59].

При всем том, что данные определения даны в рамках задач, которые ставились Чичериным в его философии права, нельзя не отметить общих

метафизических признаков личности, которые являются признаками того, что составляет самостоятельную сущность.

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 мене ценна или менее значима. 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 и формирует отношения с другими.

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 самоопределиваться.

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» [4, с. 144]. 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, – положительная и отрицательная свобода субъекта предполагают способность сознавать безусловное» [6, с. 310]. Сознание безусловного, то есть 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» [4, с. 59].

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, то есть 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, то есть 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.

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, то есть 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, свободного 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 нравственным» [6, с. 310–311]. 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 этикой объективную» [10, 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 неотвратимо, тогда бы он не отличался от действия законов природы, во-вторых, он не может быть принудительным, то есть 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» [4, с. 143]. 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» [4, с. 168].

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 носителя идеи абсолютного. Именно в этом он видит решение проблемы, которая была обозначена в самом начале настоящей статьи – возможна ли свобода, если есть нравственный закон, и может ли нравственный закон осуществляться посредством свободы.

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 личного удовлетворения. Соглашение обеих сторон составляет высшую его задачу, конечную цель всего его существования» [12, с. 346].

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 влечений [12, с. 347].

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 физического мира, то оно может это сделать, только подчиняясь его законам и пользуясь ими для своих целей» [4, 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» [4, с. 145]. Нет ни какой 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» [4, с. 173].

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 деятельностью 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» [4, с. 151]. 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 природными 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 опосредованное 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» [9, с. 246].

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 опреде-

ляется 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 святость, 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» [4, с. 155]. 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 «некие внешние условия, дарованные или завоеванные, это не некие конвенции, а сам способ, каким человек существует в мире» [13, с. 108], поэтому и само «учение о свободе развивается им всецело в рамках метафизического персонализма» [14, с. 14].

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.

Метафизика личности Бориса Николаевича Чичерина – это совершенно уникальное явление в истории философской мысли и не только русской. В России его идеи оказали во многом определяющее влияние на формирование и развитие философских концепций личности. Целая плеяда русских мыслителей рубежа XIX–XX вв., принимая идеи Чичерина или полемизируя с ними, формировала свои собственные идеи. Своим учением о личности Чичерин заложил в истории русской мысли основы того, что мы теперь именуем метафизическим персонализмом.

## Список литературы:

1. Зеньковский В.В. История русской философии. М.: Академический Проект, Раритет, 2001. 880 с.
2. Бердяев Н.А. Философия неравенства / Сост. и отв. ред. О.А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2012. 624 с.
3. Чичерин Б.Н. Духовные и договорные грамоты великих и удельных князей // Чичерин Б.Н. Философия права. СПб.: Наука, 1998. 656 с.
4. Чичерин Б.Н. Философия права // Чичерин Б.Н. Философия права. СПб.: Наука, 1998. 656 с.
5. Чичерин Б.Н. Курс государственной науки. Ч. 1. М.: Типо-лит. Т-ва И.Н. Кушнерев и К., 1894. 495 с.
6. Чичерин Б.Н. Основания логики и метафизики. М.: Типо-лит. Т-ва И.Н. Кушнерев и К., 1894. 381 с.
7. Чичерин Б.Н. Наука и религия. М.: Республика, 1999. 495 с.
8. Кант И. Критика практического разума // Кант И. Соч.: в 8 т. Т. 4. М.: Чоро, 1994. 630 с.
9. Чичерин Б.Н. Вопросы философии. М.: Типо-лит. Т-ва И.Н. Кушнерев и К., 1904. 390 с.
10. Чичерин Б.Н. Мистицизм в науке. М.: Тип. Мартынова и К., 1880. 192 с.
11. Чичерин Б.Н. Собственность и государство. Ч. 2. М.: Типография П.П. Брискорн, 1883. 465 с.
12. Чичерин Б.Н. История политических учений. Т. 3. М.: Типография Грачева и комп., 1874. 444 с.
13. Чижков С.Л. Идеальная эволюция Бориса Николаевича Чичерина. М.: Новая юстиция, 2008. 122 с.
14. Евлампиев И.И. Политическая философия Б.Н. Чичерина. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2013. 226 с.
15. Спирова Э.М. Философская антропология как система понятий // Философия и культура. 2010. № 11. С. 128–137.

## References (transliteration):

1. Zen'kovskii V.V. Istoriya russkoi filosofii. M.: Akademicheskii Proekt, Raritet, 2001. 880 s.
2. Berdyayev N.A. Filosofiya neravenstva / Sost. i otv. red. O.A. Platonov. M.: Institut russkoi tsivilizatsii, 2012. 624 s.
3. Chicherin B.N. Dukhovnyye i dogovornyye gramoty velikikh i udel'nykh knyazei // Chicherin B.N. Filosofiya prava. SPb.: Nauka, 1998. 656 s.
4. Chicherin B.N. Filosofiya prava // Chicherin B.N. Filosofiya prava. SPb.: Nauka, 1998. 656 s.
5. Chicherin B.N. Kurs gosudarstvennoi nauki. Ch. 1. M.: Tipo-lit. T-va I.N. Kushnerev i K., 1894. 495 s.

6. Chicherin B.N. Osnovaniya logiki i metafiziki. M.: Tipo-lit. T-va I.N. Kushnerev i K., 1894. 381 s.
7. Chicherin B.N. Nauka i religiya. M.: Respublika, 1999. 495 s.
8. Kant I. Kritika prakticheskogo razuma // Kant I. Soch.: v 8 t. T. 4. M.: Choro, 1994. 630 s.
9. Chicherin B.N. Voprosy filosofii. M.: Tipo-lit. T-va I.N. Kushnerev i K., 1904. 390 s.
10. Chicherin B.N. Mistitsizm v nauke. M.: Tip. Martynova i K., 1880. 192 s.
11. Chicherin B.N. Sobstvennost' i gosudarstvo. Ch. 2. M.: Tipografiya P.P. Briskorn, 1883. 465 s.
12. Chicherin B.N. Istoriya politicheskikh uchenii. T. 3. M.: Tipografiya Gracheva i komp., 1874. 444 s.
13. Chizhkov S.L. Ideinaya evolyutsiya Borisa Nikolaevicha Chicherina. M.: Novaya yustitsiya, 2008. 122 s.
14. Evlampiev I.I. Politicheskaya filosofiya B.N. Chicherina. SPb.: Izd-vo S.-Peterb. un-ta, 2013. 226 s.
15. Spirova E.M. Filosofskaya antropologiya kak sistema ponyatii // Filosofiya i kul'tura. 2010. № 11. S. 128–137.