

---

---

# ФИЛОСОФИЯ И ПСИХОЛОГИЯ

---

Р.Н. Пархоменко

## "МЕТАФИЗИЧЕСКИЙ УНИВЕРСАЛИЗМ" БОРИСА ЧИЧЕРИНА

---

***Аннотация.** Метод и сферу философских интересов известного русского правоведа, философа и общественного деятеля Бориса Николаевича Чичерина (1828-1904) можно обозначить как «научную метафизику», поскольку он всегда стремился выйти как за границы позитивизма и эмпиризма, так и отечественной религиозно-мистической традиции. Чичерин полагал, что любые идеальные начала могут и должны быть объяснены с помощью опыта и что реальный мир должен быть озарен «светом» философских истин. Особую роль в познании мира он отводил логике и науке. В данной статье реконструирован методологический аспект философии Чичерина, который можно условно охарактеризовать как «метафизический универсализм».*

***Ключевые слова:** психология, философия, метафизика, человек, внутренний мир, абсолют, Кант, Гегель, сознание, действительность.*

Известный русский философ и правовец Борис Николаевич Чичерин (1828-1904) полагает, что человеческое «Я» является такой субстанцией, которая осознает сама себя. Он критикует эмпиризм и считает, что такое усиленное внимание к реальности лишь обедняет философию: «реально то, что не есть только представление, а имеет бытие само по себе»<sup>1</sup>. То есть мыслящий и самосознающий объект становится залогом реальности окружающей действительности, на которую направлено наше познание. При этом субъект с помощью своего самосознания преодолевает свою обособленность от мира с помощью чувств восприятия объектов внешнего мира и воли как способности воздействия на эти объекты. Самосознание при этом выполняет роль посредника между чувствами и волей — оно помогает человеку как познать самого себя, так и внешний мир.

В своей философии Чичерин ставит во главу угла логику, с помощью которой он пытается уйти от крайностей идеалистических и материалистических позиций. По его мнению, метафизика должна представлять собой систему непротиворечивых утверждений. Чичерин говорит о мире опыта и мире умозрительных суждений. Мир опыта мы постигаем с помощью наших чувств, а умозрительные суждения происходят из способов мышления

нашего разума. Примерами таких «априорных» (в терминологии Канта) суждений являются понятия количества, модальности, модусы необходимости и действительности и т.п.

Поскольку мысль Чичерина движется полностью в русле классической европейской рационалистической философии, не удивительным является тот факт, что центральным понятием всех его философских изысканий стало понятие Абсолюта. Однако для Чичерина Абсолют являет собой не только «абсолютное» начало бытия как это принято в богословии. Человека, в свою очередь, также обладает одним важным и основополагающим качеством — это «тяга к абсолютному», постоянное и неумемное желание постичь это Абсолютное. Чичерин полагает, что познание неких относительных законов природы с неизбежностью, в силу «необходимых законов логики», ведет нас к познанию абсолютного, без которого первое теряет всякий смысл. Более того, человек «настолько человек», насколько он от конечного возвышается к бесконечному, «от относительного к абсолютному»<sup>2</sup>. При этом в наиболее чистом виде развитие идеи абсолютного в человеческом сознании происходит в истории философии.

Понятие Абсолюта у Чичерина стоит очень близко к идеям Гегеля. Однако, говоря об историческом развитии человеческого сознания как осознании Абсолютного, далее Чичерин расходится с Гегелем.

---

<sup>1</sup> Чичерин Б. Реальность и самосознание // Вопросы философии и психологии. 1898. Кн. 44. С. 508.

---

<sup>2</sup> Чичерин Б. Наука и религия. М., 1999. С. 98.

Чичерин полагает, что полнота бытия Абсолюта не является целью Абсолюта, она представляет собой лишь начальный момент в его саморазвитии. В отличие от триады Гегеля, Чичерин предлагает «четверичную» схему: 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»<sup>3</sup>. Отказывается Чичерин и от достаточно запутанной идеи Гегеля о развивающемся Абсолюте и избавляется, таким образом, от онтологического аспекта диалектики, концентрируя свое внимание лишь на гносеологии, на диалектике как методе познания бытия. Само же подлинное бытие (т.е. Абсолют) есть наиболее полное и совершенное бытие, которое не проходит стадии развития в ходе мировой истории.

В заключении своих «Оснований логики и метафизики» Чичерин называет четыре «причины бытия», три из которых «носят в себе» характер абсолютного: «1) причина производящая, которая есть бытие само-сущее, источник и начало всякого бытия; 2) причина формальная, разум, который, происходя от причины производящей, имеет однако начало в самом себе: он сам себя полагает и таким образом становится абсолютным началом всех своих определений; 3) причина конечная, которая заключает в себе полноту бытия, а вместе и абсолютную цель всего сущего. Эти три причины суть абсолютное начало, абсолютная середина и абсолютный конец всего сущего; они составляют триединое абсолютное»<sup>4</sup>.

Что касается «четвертой причины», выведенной метафизикой из анализа бытия, то это материальная причина, «многая и частная» и поэтому не абсолютная. Это уже область относительного и, в противоположность истинно сущему (абсолютному), она определяется как сущее, которое является также и «несущим», возникающим из «ничтожества, а потому причастное этому ничтожеству»<sup>5</sup>, утверждает философ.

Чичерин подчеркивает, что Абсолютное как объективное начало бытия всегда и во всех культурах носит название Бога: «Существование религии у самых первобытных народов доказывает вечное присутствие этого начала в душе человеческой. Во все времена оно

составляло предмет размышления и для философов»<sup>6</sup>. При этом Чичерин последовательно разбирает три основных доказательства существования Бога: онтологическое, космологическое и физико-теологическое (телеологическое). Как еще один способ доказательства бытия бога Чичерин называет «нравственное» доказательство, основанное на практических началах человеческой жизни. Это доказательство имеет более «ограниченное» значение и служит только «подтверждением» первых, уточняет он.

Отождествление Абсолюта с богом, таким образом, «легитимирует» религию и предоставляет ей равное место с философией в духовной культуре человечества. Такого рода «почтительное» отношение к религии, хотя и уводит Чичерина от позиций философии духа Гегеля, но, тем не менее, Чичерин не становится религиозным философом — по большому счету он остается на позициях рационализма. Обстоятельства ли личной жизни Чичерина — его тяжелая продолжительная болезнь, — или иные причины, но философ прямо говорит о том, что «пути Провидения» от нас скрыты, а жизненный опыт показывает лишь «ненадежность» всех человеческих предположений.

«Этот жизненный опыт достаточен для убеждения нас в бессилии человека, и эта мысль могла бы довести нас до полного отчаяния, если бы философия, вместе с религиею, не вселяла в нас твердую уверенность, что судьба наша управляется не слепым случаем, а высшею, разумною Силою»<sup>7</sup>. Идея Провидения приводит нас к рассмотрению отношений Бога к человеку не только в познании, «но и в деятельности». Именно поэтому в философии и возникает один из самых фундаментальных вопросов, а именно вопрос о *свободе* человека, полагает Чичерин.

Как реальный субъект, человек «погружен» в относительное бытие, но, возвышаясь своим сознанием до понимания абсолютного, он «находится во взаимодействии» с ним: «Воздействие субъекта при взаимодействии с абсолютным состоит в вознесении чувства и воли к абсолютному. Первое совершается в молитве, второе в жертве. Связующим началом восприимчивости и воздействия служит богопознание, дающее им закон, а результатом их является реальная деятельность субъекта, направляемая религиозным чувством»<sup>8</sup>. По мнению Чичерина, именно вера делает человека способным воспринимать Абсолют, а абсолютные начала, постигаемые в акте веры дают

<sup>3</sup> Евлампиев И. Философские и социально-политические взгляды Б.Н. Чичерина // Чичерин Б.Н. Собственность и государство. Ч. 1, 2. СПб, 2005. 824 с. С. 8.

<sup>4</sup> Чичерин Б. Основания логики и метафизики. М., 1894. С. 347-348.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Чичерин Б. Наука и религия. М., 1999. С. 102.

<sup>7</sup> Там же. С. 120.

<sup>8</sup> Чичерин Б. Основания логики и метафизики. М., 1894. С. 349.

нам основания нравственности и руководят (а я бы сказал, должны руководить) практической деятельностью человека.

Говоря о практической деятельности человека, Чичерин выделяет два следующих ее аспекта: стремление человека к счастью и способность различать добро и зло. Не удивительно, что как чувственное существо, люди ищут удовольствий и пытаются избежать страданий и неопределенности. Стремление к счастью и может быть названо высшей целью жизни человека, но при этом «высшим, решающим началом является [...] не стремление к удовольствию, а совесть, которая верховным законом человеческой жизни полагает деятельность не для себя, а для других»<sup>9</sup>. В своем учении об этике, Чичерин во многом опирается не на Гегеля, а на Канта<sup>10</sup>.

Высшим мерилom всякого опыта — совершенно в духе категорического императива Канта — должно быть подчинение частных стремлений сознанию общего закона. Такое подчинение есть обязанность человека и в нем заключается достоинство человека как разумного существа. Нравственный закон выделяет человека из чувственного мира и, будучи абсолютным, он не только определяет частные отношения субъектов, но и связывает всех людей в «одно мировое целое». А господство нравственного закона в мире указывает нам на существование верховного разума или Бога.

Чичерин выступает против идей Гуго Гроция и Лейбница, которые говорили об автономности нравственного закона, и его силе, независимой от воли Бога: «Мы можем сознавать в себе нравственный закон и следовать его внушениям; но мы не можем окинуть умственным взором все необъятное пространство нравственного мира, управляемого этим законом, не возвышаясь вместе с тем к Божеству, которое составляет верховный источник закона и средоточие этого мира. Иначе мы будем иметь только разорванную цепь частных отношений, а не единое, связующее начало, без которого немислима самая эта цепь»<sup>11</sup>.

Сильное влияние идей Канта на мировоззрение и философию Чичерина также проявилось и в его антропологии. Как мы помним, для Гегеля индивид выступает лишь неким элементом, кирпичиком Абсолюта, способствующим достижению целей мирового

разума — эти идеи были доведены до абсурда в философии марксизма-ленинизма, где отдельный человек не значил совсем ничего, а важна была сила коллектива и руководящей партии. Чичерин же, напротив, говорит об «абсолютности» каждого человека как носителя абсолютного начала. Чичеринское учение о свободе можно охарактеризовать как разновидность метафизического персонализма. По его мнению, каждый индивид способен возвышаться к сознанию своей сущности и своей независимости от чего бы то ни было кроме себя. Но что же, для того, чтобы быть свободным, человек должен действовать наперекор своей собственной природе?

Для того, чтобы не впасть в противоречие со своими собственными утверждениями о принадлежности человека Абсолюту как источнику всех законов в мире, Чичерин говорит о наличии в индивидууме двух противоположных начал: конечного и бесконечного. Конечное начало есть материальное и чувственное в человеке, бесконечное — духовное или божественное. «Как существо разумно-нравственное, человек сознает общий, безусловный закон, связывающий его со всеми разумными существами, и действует на основании этого закона; как существуют чувственное, напротив, он не имеет иного побуждения, кроме личного удовольствия, которое часто может идти вразрез с требованиями нравственного закона»<sup>12</sup>. Наличие чувственного начала в индивидууме и делает его свободным.

В своей работе «Мистицизм в науке» Чичерин определяет Абсолют как «согласие» всех частных сфер и элементов, где всеединство выступает конечной целью человечества: «Мы должны идти, отправляясь от частных элементов, восполняя одни другими и таким образом постепенно восходить от низшей ступени к высшей до тех пор, пока мы не достигнем полной гармонии бытия, насколько это доступно человеческим силам»<sup>13</sup>. Такое понимание Абсолюта стало фундаментом как антропологии, так и правовой концепции Чичерина, выступавшего против понимания Абсолюта как всепоглощающего начала, не допускающего личной свободы человеческой личности.

В этом пункте Чичерин радикально расходится с русской религиозной традицией, восхваляющей соборность и всеединство как невыделенность отдельного индивидуума (т.н. «роевое начало»). Последователи такого консервативно-ортодоксального толкования христианства, как философы, так и писатели посто-

<sup>9</sup> Чичерин Б. Наука и религия. М., 1999. С. 121.

<sup>10</sup> Ср.: Евлампиев И. Философские и социально-политические взгляды Б.Н. Чичерина // Чичерин Б.Н. Собственность и государство. Ч. 1, 2. СПб, 2005. 824 с. С. 11.

<sup>11</sup> Чичерин Б. Наука и религия. М., 1999. С. 133.

<sup>12</sup> Там же. С. 135.

<sup>13</sup> Чичерин Б. Мистицизм в науке. М., 1880. С. 5.

янно делали упор на «особости» России как хранительницы великих духовных традиций прошлого. Чичерин же, напротив, отстаивает традиции не только рационализма, но и либерализма, и в своей метафизике по-иному трактует связь абсолютного всеединства и конкретных явлений.

Так, в философской традиции, берущей свое начало еще в трудах Плотина, говорится о том, что единое хотя и существует наряду с отдельными вещами, но оно является первоосновой этих вещей. Чичерин, напротив, говорит о том, что связь всеединства и отдельных вещей возникает только в процессе «рационального постижения субъектно-объектной опосредованной реальности, данной человеку разумом, т.е. имманентное развитие идеи предполагает с необходимостью разложение единого бытия и последующий синтез двух его сторон отвлеченно общей и частной, ибо таков естественный процесс развития из единого-многого»<sup>14</sup>. Именно человеческий разум определяет единство и множество вещей и дает либо сочетание единого и многого, либо их отношение.

Чичерин подчеркивает, что понятия нашего разума имеют логическую структуру и сводит множество представлений к единству: «Как таковое, оно есть единое над многим, если берется отвлеченно от представлений, или единое во многом, если берется, как присущее представлениям»<sup>15</sup>. По его мнению, представление есть образ в обширном смысле, тогда как понятие является логическим определением. Однако один и тот же предмет может быть объектом как представления, так и понятия — все дело в том, мыслится ли он отвлеченно или конкретно. Понятия состоят из двух противоположных элементов — содержания, получаемого из наших представлений и объединяющего логического начала или же формы. Данный факт говорит нам о том, что имеется два различных вида понятий: 1) «конкретные» понятия, представляющие логически объединенное содержание представлений и 2) «чисто логические» определения, которые являются выражением способа действия нашего разума — категории.

Категории же, в свою очередь, утверждает Чичерин, «связывают» и содержание представлений в понятия, и отдельные понятия между собой и делятся на суждения и умозаключения. Чичерин выделяет четыре логических формы, из которых состоит понятие: «Первую составляет конкретное понятие, или

понятие в тесном смысле. Затем следует двоякое сочетание понятий: непосредственное, в форме суждений, и посредственное, в форме умозаключений. Наконец, четвертую форму составляют категории, самая отвлеченная из всех форм, связующая все остальные и представляющая чистые способы действия разума в познании вещей»<sup>16</sup>.

Чичерин разводит опытное и умозрительные функции сознания: если с помощью опытных функций нашего разума мы в состоянии понять артефакты внешнего материального мира, то умозрительное знание исследует данные нашего внутреннего мира. Разум же есть «отвлеченно-общее начало вселенной», придающее всем знаниям чистого разума всеобщий и необходимый характер. Разум, в понимании Чичерина «выходит из пределов всякого опыта и полагает содержание, соответствующее его форме. Его функция заключается в возвышении от относительного к абсолютному»<sup>17</sup>. Также он утверждает, что законы разума и законы внешнего мира тождественны между собой, а основной функцией разума является логическое соединение и расчленение понятий.

В акте познания происходит расчленение действительности на субъект и объект, поэтому желаемое духовное единение может быть достигнуто не с помощью восстановления прежнего состояния вещей, а путем нового единения, получаемого под действием свободного «волевого» взаимодействия субъектов бытия. Именно так мы и наше познание способны двигаться вперед, а не пытаться постоянно вернуться назад к некому «первоначальному единству» в духе русской религиозно-философской традиции. И здесь Чичерин выделяет, прежде всего, рациональную связь элементов бытия и предлагает разделять познавательную и нравственную или этическую стороны всеединства.

По его мнению, нравственность есть «самостоятельный» элемент человеческого духа, хотя и тесно связанный с философией и религией. В основе нравственности лежат непосредственное чувство или совесть, а также философия и вера. На заре человеческой истории религиозный инстинкт народов всегда видел в жертве искупляющее начало человеческих грехов. Тогда считалось, что грехи человеческие искупаются, а правосудие совершалось тогда, когда человек приносил себя в жертву.

В современную эпоху, погруженную в индивидуализм, «высокий смысл» этой идеи «затемнился». Мы

<sup>14</sup> Осипов И. Философия русского либерализма (XIX — начало XX в.). СПб, 1996. С. 74.

<sup>15</sup> Чичерин Б. Основания логики и метафизики. М., 1894. С. 64.

<sup>16</sup> Там же. С. 66-67.

<sup>17</sup> Приленский В.И. Опыт исследования мировоззрения ранних русских либералов. Ч. 1. М., ИФРАН. 1995. С. 217.

готовы «признать солидарность людей даже в чисто физической области, [...], но начало нравственной солидарности сделалось для нас непонятым. Между тем нравственная связь устанавливает между людьми гораздо теснейшее единение, нежели какие бы то ни было материальные интересы. Тела разобщают лица, нравственное же начало связывает их в одно духовное целое»<sup>18</sup>. А доказательством истинности моральной сферы в жизни человека являются человеческий разум и свобода индивида.

В отличие от религиозной философии всеединства, подчеркивающей первостепенную роль религиозно-нравственной связи в жизни человека, Чичерин акцентирует свое внимание на рациональном характере связи во всеединстве. На место религиозного откровения и слепой догматической веры он ставит строгую научную рационалистическую метафизику. Чичерин подвергает критике идеи Соловьева за то, что тот вводит мистический элемент в наше познание, тогда как для познания феномена всеединства необходим научный рационалистический метод. Чичерин пытается разграничить сферы действия религии и философии. Религия должна исследовать религиозно-духовную проблематику, не вторгаясь в сферу метафизики.

Как справедливо отмечает Осипов, подобное разделение сфер познания характерно в целом для «философии либерализма» и для самого Чичерина весьма важно, поскольку оно позволяет, по мнению Чичерина, «строго разграничить социальную жизнь». И в данном случае гносеология выступает «исходным пунктом для построения специфической социальной метафизики»<sup>19</sup>. Таким образом, мы смогли увидеть, как социально-правовая концепция Чичерина «вырастает» из его метафизики и его философской позиции, противоположной русской «ортодоксальной» религиозной философии.

Тем не менее, не следует делать далеко идущих выводов из разногласий Чичерина российскими «славянофилами». Специфика философской и правовой позиции Чичерина заключалась в том, что его идеи отличались также и от основополагающих идей «классического» западноевропейского либерализма. Не случайно поэтому сегодня его философия характеризуется как «русский консервативный либерализм». Мы можем именно так обозначить направление чичеринской мысли, поскольку свои либеральные воззрения он напрямую связывал все же с филосо-

фией всеединства, а не с западноевропейским индивидуализмом.

В конце своей «Науки и религии» Чичерин представляет в схематической форме «законы развития человечества» и говорит, что все развитие человечества идет от первоначального единства, «через раздвоение», к единству конечному. «Это движение совершается сменой синтетических периодов и аналитических. Первые характеризуются господством религий, вторые — развитием философии»<sup>20</sup>.

При этом, изначально логика первобытных религий предстает собой движение от явления к закону, а философия же, напротив, движется от закона к явлению: «Развитие древней философии точно так же начинается с объективного пути, но затем переходит к субъективному. В своей совокупности она представляет движение от объекта к субъекту, или разложение первоначального единства на противоположные определения. [...] В этом движении древняя философия проходит через три периода развития, сообразно с тремя точками зрения, на которые становится мысль. В первом периоде господствует универсализм, во втором — реализм, в третьем — рационализм»<sup>21</sup>.

Во времена универсализма человеческая мысль развивается «объективным» путем, в эпоху рационализма — «субъективным» путем. В стадии перехода от универсализма к рационализму, в период реализма заканчивается объективный путь материализма и начинается субъективный путь в спиритуализме, утверждает Чичерин. А совокупное движение древней философии есть соединение всех четырех вышеназванных путей.

В средневековье происходит движение от закона к явлению, а в философии Нового времени развитие идет в обратном порядке по-сравнению с древней философией: от рационализма через реализм к универсализму. Таким образом, происходит движение от субъекта к объекту. В период рационализма мысль идет опять «субъективным путем, от субстанции к идее; период же реализма представляет, с одной стороны, завершение субъективного пути движения от идеи к субстанции, с другой стороны, начало объективного пути движения от закона к явлению. Остается завершение объективного пути движения от явления к закону, что и составляет задачу универсализма»<sup>22</sup>. Из этих своих умозаключений Чичерин делает общий вывод о том, что и человечество идет от «раздвоения»

<sup>18</sup> Чичерин Б. Наука и религия. М., 1999. С. 218-219.

<sup>19</sup> Осипов И. Философия русского либерализма (XIX — начало XX в.). СПб, 1996. С. 77.

<sup>20</sup> Чичерин Б. Наука и религия. М., 1999. С. 449.

<sup>21</sup> Там же. С. 450.

<sup>22</sup> Там же. С. 450-451.

к «конечному единству» точно так же, как и оно двигалось от «первоначального единства» к раздвоению, с той только разницей, что это движение теперь происходит в обратном порядке.

Разделяя позиции европейского рационализма, Чичерин полагал, что и сам Абсолют являет собой совокупность разумных единиц, обладающих общей сущностью. Каждая такая монада определяет сама себя так, что реальный мир представляет «совокупность мысленных единиц, связанных общим законом разума, т.е. вытекающую из разума необходимость, в силу которой происходит самоопределение каждой единицы»<sup>23</sup>. Целью же Абсолюта является достижение гармонии, или «согласия в разнообразии», а не подавление каждой из этих монад-единиц.

Как и многие русские философы, Чичерин во многом отталкивается от идей философии Гегеля, пытается при этом «достроить» ее. В частности, рассматривая понятие диалектики, Чичерин выделяет не три состояния мысли, как это было у Гегеля, а четыре: первоначальное единство, содержащее в себе два противоположных начала — общее и частное — и две противоположных категории «в их ответвлении», общего и чисто частного. Кроме этого имеется высшее или «конечное» единство обоих. Чичерин разъясняет, что первым предметом нашего сознания становится конкретное бытие — некий объект, тождественный сам с собой и отрицающий другой объект. Здесь первое определение — тождество объекта с самим собой представляет собой «чистое» бытие, тогда как отрицание другого объекта являет собой «небытие». Кроме этого, полагая самого себя, субъект исключает из себя другое и противопоставляет себе другое — «не-я».

Однако такое противопоставление может совершаться только в акте взаимодействия с другим, взаимодействия одной единичной силы с другой единичной силой и может быть частным, многообразным и случайным. Подобные отношения могут быть как положительными, так и отрицательными. В случае, если действующие силы способны соединяться, — это пример положительного отношения, а когда они друг другу препятствуют — это отрицательное отношение.

«Субъект, как сознательная единичная сила, стремится установить согласие и устранить несогласие с собою. Первым он удовлетворяется: оно составляет для него благо; вторым он не удовлетворяется: оно составляет для него зло. Следовательно, цель субъекта

при взаимодействии с внешним миром состоит в пользовании представляющимися ему благами и в устранении встречающихся ему зол. В этом состоит наслаждение, дающее удовлетворение; сумма наслаждений есть счастье»<sup>24</sup>. Именно в этом направлении разворачиваются позднее социально-философская и правовая концепции мыслителя, описывающие деятельность отдельных личностей, стремящихся достичь собственных интересов в рамках законодательства. Подобные «правовые» индивиды связаны между собой духовно и все вместе стремятся к достижению общего блага.

Категория человеческой свободы, одна из центральных категорий в философии Чичерина, тесно связана с Абсолютом, поскольку, по его мнению, именно обладание субъектом идеей Абсолюта и дает каждой отдельной личности возможность понять и осознать свободу. У Чичерина воля человека подчиняется разуму не по принципу необходимости, а благодаря закону свободы. Таким образом, факт свободного выбора человека есть «акт абсолютного самоопределения воли и творческий акт разумного существа, который, идя к будущему, привлекает свое воображение»<sup>25</sup>.

Как раз здесь Чичерин и выступает наиболее отчетливо против соборности и «роевого начала» русской философии и культуры. Он полагает, что такое преувеличение значимости интересов «целого» по сравнению с интересами отдельных элементов, противопоставление схемы рассмотрения проблем «по-совести» — действующему законодательству, может привести к очень далеко идущим последствиям — вплоть до авторитаризма и диктатуры. Здесь явно просматривается полемика Чичерина с Вл. Соловьевым, его критика идей Соловьева о понимании свободы индивида как проявления нравственного закона всеединства.

Человек есть существо разумно-нравственное, которое осознает «общий, безусловный закон и действует в соответствии с ним; с другой стороны, как существо чувственное, он не имеет иного побуждения как личное удовольствие, которое часто идет вразрез с требованиями нравственного закона. Здесь сопоставляются два противоположных мировых начала — отвлеченно-общее и частное»<sup>26</sup>. Именно поэтому мы можем назвать человека микрокосмом, где его тело представляет собой материальную со-

<sup>23</sup> Чичерин Б. Основания логики и метафизики. М., 1894. С. 326.

<sup>24</sup> Там же. С. 317.

<sup>25</sup> Осипов И. Философия русского либерализма (XIX — начало XX в.). СПб, 1996. С. 80.

<sup>26</sup> Приленский В.И. Опыт исследования мировоззрения ранних русских либералов. Ч. 1. М., 1995. С. 231.

ставляющую индивида, его разум — это сознательный, познающий элемент, тогда как душа связывает тело и разум воедино. Такой рационалистический подход к трактовке проблемы человека делал для Чичерина неприемлемой религиозно-мистическую риторику панславизма и славянофильства.

«Невыделенность» индивида из общины, рода или клана, «размытость» понятий этики и постоянное смешивание религиозных и светских нравственных истин, подмена правовых понятий нравственными — против всех этих тенденций в русской духовной традиции Чичерин выступает с обоснованной критикой. Так, Чичерин постоянно указывает на различие между религией и философией. Это различие проявляется в том, что религия и философия являются двумя совершенно разными формами духовной деятельности человека, при этом религия и философия расходятся в своих проявлениях, а не идут параллельно. И хотя как религия, так и философия занимаются исследованием Абсолюта, «сознание абсолютного, которое в философии развивается в форме отвлеченного познания, в религии развивается в форме живого отношения к Божеству, охватывающую всю человеческую жизнь»<sup>27</sup>.

Таким образом, по верному замечанию Приленского, отношение Чичерина к религии «не совсем обычно»: философ пытается «рационализировать» религиозное сознание и у него даже само религиозное чувство «глубоко проникнуто разумом. Это чувство, по его мнению, присуще только разумному существу, так как только оно стремится выйти из своей ограниченности и соединиться с бесконечным»<sup>28</sup>. Однако отнюдь не исследование соотношения религии и философии является главным устремлением философской мысли Чичерина.

Рассматривая российское и западноевропейское понимание личности, философ отмечает, что на Западе мы находим «личность рыцаря, личность гражданина, личность ученого». В России же вместо автономной личности субъектом общества является одинокое, «блуждающее» лицо, которое не в состоянии по-настоящему развить «ни науку, ни искусство, ни прочную гражданственность. Затерянное в необозримом, едва заселенном пространстве, оно более подлежало влиянию природных стихий, нежели общественных начал»<sup>29</sup>.

Чичерин постоянно говорит о важности личных прав и свобод и о необходимости разграничения сфер права и нравственности в обществе — именно рассмотрению этого круга вопросов и посвящена большая часть работ «позднего» Чичерина. Для Чичерина свобода представляет собой «метафизическое» начало, поскольку душа человека есть субстанция человека, существа, «укорененного» в трансцендентном. Субъект, пользуясь внешними благами, должен все-же оставаться свободным от них, «подчинять их себе», а не подчиняться им. Это и есть закон внешней свободы: осуществляя свою свободу во внешнем мире подчинением себе внешних объектов, субъект приходит в столкновение с другими субъектами, которые делают тоже самое.

По степени важности понятие свободы представляет собой «краеугольный камень» его философской системы, и сама возможность развития государства напрямую связана с принципом свободы индивида. Говоря о свободе, Чичерин имеет в виду лишь «формальное равенство», а не материальное: последнее неприемлемо для него, поскольку он полагал, что равенство не может быть даже идеалом, потому что оно «противоречит природе вещей и человека. Цель истории, замечает он, состоит не в личном удовлетворении, а в общем благе, а это благо заключается в разнообразии и гармоническом единстве частей, чему противостояло бы равное распределение жизненных средств»<sup>30</sup>.

Поэтому Чичерин и был против набирающей в то время силу социалистической идеологии. Государство может эффективно функционировать лишь при наличии экономической свободы, ведущей, в числе прочего, и к имущественному расслоению между членами общества. Однако Чичерин не видел другой реальной альтернативы для дальнейшего цивилизованного развития России. По его мнению, осуществление свободы во внешнем мире составляет общий закон для всех, а из этого положения вещей возникает требование «взаимного ограничения свободы единичных субъектов»<sup>31</sup>. Именно так — через взаимное ограничение свободы и возникает право, составляющее, наряду с личной и экономической свободами, стержень современных гражданских обществ.

<sup>27</sup> Чичерин Б. Наука и религия. М., 1999. С. 192.

<sup>28</sup> Приленский В.И. Опыт исследования мировоззрения ранних русских либералов. Ч. 1. М., 1995. С. 238.

<sup>29</sup> Чичерин Б. Опыт по истории русского права. М., 1858. С. 379.

<sup>30</sup> Приленский В.И. Опыт исследования мировоззрения ранних русских либералов. Ч. 1. М., 1995. С. 243.

<sup>31</sup> Чичерин Б. Основания логики и метафизики. М., 1894. С. 318.

### **Список литературы:**

1. Осипов И. Философия русского либерализма (XIX — начало XX в.). СПб, 1996. 192 с.
2. Приленский В.И. Опыт исследования мировоззрения ранних русских либералов. Ч. 1. М., ИФ РАН, 1995. 312 с.
3. Чичерин Б.Н. 1858: Опыты по истории русского права. М.
  - 1880: Мистицизм в науке. М. 191 с.
  - 1894: Основания логики и метафизики. М. 367 с.
  - 1898: Реальность и самосознание // Вопросы философии и психологии. 1898. Кн. 44.
  - 1999: Наука и религия. М. 495 с.
  - 2005: Собственность и государство. Ч. 1, 2. СПб. 824 с.
4. Евлампиев И. Философские и социально-политические взгляды Б.Н. Чичерина // Чичерин Б.Н. Собственность и государство. Ч. 1, 2. СПб, 2005. 824 с.

### **References (transliteration):**

1. Osipov I. Filosofiya russkogo liberalizma (XIX — nachalo XX v.). SPb., 1996. 192 s.
2. Prilenskiy V.I. Opyt issledovaniya mirovozzreniya rannikh russkikh liberalov. Ch. 1. M., IF RAN, 1995. 312 s.
3. Chicherin B.N. 1858: Opyty po istorii russkogo prava. M.
  - 1880: Mistitsizm v nauke. M. 191 s.
  - 1894: Osnovaniya logiki i metafiziki. M. 367 s.
  - 1898: Real'nost' i samosoznanie // Voprosy filosofii i psikhologii. 1898. Kn. 44.
  - 1999: Nauka i religiya. M. 495 s.
  - 2005: Sobstvennost' i gosudarstvo. Ch. 1, 2. SPb, 2005. 824 s.
4. Evlampiev I. Filosofskie i sotsial'no-politicheskie vzglyady B.N. Chicherina // Chicherin B.N. Sobstvennost' i gosudarstvo. Ch. 1, 2. SPb, 2005. 824 s.