
В. В. ВЕРИН

**ОНТОЛОГИЯ СОЦИАЛЬНОГО
И ПРОБЛЕМА СВОБОДЫ В ФИЛОСОФИИ
Б. Н. ЧИЧЕРИНА**

Имя Б. Н. Чичерина находится на пересечении сразу нескольких важнейших линий русской философии и общественной мысли XIX в. Во-первых, он гегельянец, в полной мере принимающий как идеалистическую диалектику в понимании истории, так и гегелевские представления о государстве как о высшей форме социального бытия, интегрирующей в высшее органическое единство все остальные человеческие общности. Во-вторых, он убежденный и последовательный западник. В третьих – представитель так называемой государственной школы, объявившей государственную власть главной созидательной силой русской истории. И, наконец, в-четвертых – видный либеральный общественный деятель и вместе с тем ведущий идеолог российского либерализма. На каждом из этих направлений Чичерин сделал достаточно много, и каждое из них в той или иной мере может рассматриваться как ключ к его мировоззрению и политическим убеждениям. Но если среди видных русских философов-гегельянцев Чичерин отнюдь не одинок (достаточно назвать хотя бы И. А. Ильина), и если как представитель государственной школы он должен рассматриваться рядом с такими фигурами, как С. М. Соловьев, а как западник – наряду с Герценом, Грановским, Кавелиным, то применительно к разработке мировоззренческих основ либерализма рядом с Чичериным в России, по существу, поставить некого. В этом плане его положение в истории русской мысли достаточно уникально. Известный специалист в области истории русской философии А. Валицкий, пожалуй, вполне справедливо назвал в свое время Чичерина наиболее последовательным представителем классического либерализма на востоке

от Германии¹¹. Мы бы даже добавили к этому, что характерный для либерализма строй мысли выражен у Чичерина не только в очень последовательном, но и в наиболее чистом, так сказать, «эталонном» виде, не модифицированном, в сущности говоря, никакими не вытекающими прямо из этой идейной основы влияниями и компонентами (как это было, например, у славянофилов). Вот почему, как нам кажется, ключ к наиболее полному и глубокому пониманию теоретического наследия Чичерина и того места, которое он занимает в русской духовной традиции, надо искать именно здесь, в его либеральных убеждениях и стремлении дать этим убеждениям философское истолкование. Но сказанное, конечно, не означает, что этого крупного мыслителя можно рассматривать как некоего «либерала вообще», целиком и полностью укладывающегося в некую универсальную схему. На самом деле в его философско-теоретическом наследии немало своеобразного, обусловленного, с одной стороны, чисто личным взглядом на вещи, а с другой стороны – национальной духовной традицией и теми «сквозными» линиями русской мысли, которые могут быть прослежены у представителей разных ее направлений (во всяком случае, либерализм Чичерина в философском плане довольно заметно отличается от либерализма англосаксонского типа).

Характернейшей чертой интеллектуального стиля Чичерина была системность, доводимая им иногда даже до своего рода классификаторского педантизма. Соответственно его либерализм – это не либерализм чувств и настроений (хотя они, конечно же, были присущи Чичерину и как гражданину, и как политическому деятелю и мыслителю), а либерализм теоретически выстроенный, возведенный к философски отрефлексированным первоосновам, трактуемым уже не как идеологические постулаты, а как естественные и необходимые принципы понимания человеческого бытия и социальных отношений между людьми. В этом плане анализ философско-политических работ Чичерина особенно важен тем, что дает уникальную возможность для понимания и реконструкции исходной парадигмы либерального мировоззрения.

¹¹ Валицкий, А. Нравственность и право в теориях русских либералов конца XIX – начала XX в. // Вопросы философии. – 1991. – № 8. – С. 29.

Надо, однако, разъяснить данный тезис, учитывая то обстоятельство, что практически все концепты, вошедшие в контексты политического дискурса, становятся если не очень неопределенными, то, по крайней мере, весьма двусмысленными. Это в полной мере может быть отнесено и к понятиям «либерализм», «либеральный», «либеральное мировоззрение». В философской и политологической литературе обычным и наиболее распространенным способом их определения является чисто этимологический – через понятие *liber* – свободный. Речь идет при этом в первую очередь об индивидуальной свободе, «свободе человека».

Хотя такая трактовка отнюдь не беспочвенна (либерализм действительно возник из стремления к эмансипации индивида от стесняющих его социальных обстоятельств), она все же является чрезвычайно широкой, поскольку понятие свободы очень многозначно и может трактоваться по-разному²². Сама по себе свобода личности как принцип и идеал вряд ли может быть полностью монополизирована либерализмом³³.

Поэтому необходимо установить некоторые инвариантные признаки, характеризующие социальную и политическую философию либерализма в целом, безотносительно к различию ее исторических форм и теоретических разновидностей. Мы полагаем, что таким инвариантом надо считать определенную трактовку социальной реальности: философская парадигма либерализма характеризуется тем, что статус последней и, в сущности говоря, единственно подлинной, ни к чему более не сводимой реальности она закрепляет исключительно за индивидами. Это не означает, конечно, что либерализм не замечает существования или не признает важности различного рода социальных общностей и институтов, в первую очередь – государства. Но их реальность производна, вторична и относительна, тогда как реальность индивидов первична и абсолютна. Подобно тому, как в ньютоновской механике можно мысленно устранить из мироздания все материальные тела, включая элементарные частицы материи – атомы, но объективная реальность при этом не исчезнет (в этом случае, согласно Ньютону, остается реальность пустого, ничем не заполненного пространства), так и в парадигме либерального мыш-

²² См.: Ball, T., Dagger, R. *Political Ideologies and the Democratic Ideal*. – N. Y., 1995. – P. 51–52.

³³ См. об этом: Победоносцев, К. П. Соч. – М., 1996.

ления теоретически возможна аналогичная мысленная редукция надиндивидуальных социальных структур: если их и не будет, сама материя социальности в виде конгломерата отдельных индивидов все же от этого не исчезнет.

В полном соответствии с этим Чичерин начинает теоретическое конструирование социального мира и политики с «лица» как некоторой изначальной, естественно данной реальности. «Общество состоит из лиц, – пишет он, – а потому лицо *естественно* (курсив мой. – В. В.) составляет первый предмет исследования»⁴⁴. И далее, для того, чтобы не оставить никаких сомнений в том, что это утверждение выражает собой принципиальный методологический выбор, решительно отвергает любые попытки поставить во главу угла некоторое возвышающееся над отдельными людьми социальное целое. В некоторых случаях, разъясняет он, было бы правильное рассуждать иначе. Например, мы можем изучать физические организмы независимо от клеточек, из которых они слагаются. И это понятно: в данном случае потребности целого полностью определяют функции отдельных частей и элементов. Но применительно к обществу, состоящему из единиц иного рода, а именно – из единиц, наделенных не только жизнью, но и разумом и волей, такой подход был бы совершенно неправильным. «Не общество, а лица думают, чувствуют и хотят; поэтому от них все исходит и к ним все возвращается...»⁵⁵. Из свойств же «лица» вытекают определенные фундаментальные права, каковыми русский мыслитель в полном соответствии с доктринальными принципами либерализма считал свободу и собственность. В этом Чичерин видит «метафизические основания общества», изрядно поколебленные тем, что он называет реализмом (термин, обозначающий позитивизм как философское направление и одновременно всякий вообще социологический эмпиризм, и даже социологический уровень понимания общественных явлений вообще). В обществе устройство и деятельность целого определяются разумом и волей тех единиц, которые входят в его состав; и потому, не зная свойств и природы отдельных «лиц», мы, по

⁴ Чичерин, Б. Н. Философия права. – СПб.: Наука, 1998. – С. 38.

⁵ Там же.

мнению Чичерина, ничего не пойдем в общественных отношениях.

Исходным определением человеческой сущности для Чичерина является свобода. «Свободная воля, – резюмирует свою позицию русский мыслитель, – составляет... основное определение человека как разумного существа»⁶. Свободу же – и это также обычно свойственно либерализму – русский мыслитель вполне отождествляет с возможностью альтернативных действий, то есть с возможностью выбора.

Свою точку зрения на эти вопросы Чичерин отстаивает, апеллируя вначале к непосредственной самоочевидности: мы буквально ежеминутно ощущаем, что действуем так, а не иначе потому, что хотели или хотим именно этого. Однако на аргументах обыденного повседневного опыта русский мыслитель не останавливается. От них он переходит к более сильному тезису – провозглашает свободу еще и метафизическим определением, в конечном счете восходящим к идее Абсолютного. Через связь с Абсолютным человеческая свобода сама приобретает момент абсолютности. Не потому, что человек «все может», а в том смысле, что он действует в мире не в качестве всецело или даже частично обусловленного агента внешних по отношению к нему факторов, но выступает как абсолютное начало своих действий. Последние, следовательно, целиком и полностью могут быть объяснены его волей и выбором. Это, разъясняет Чичерин, означает не то, что мы действуем без всяких мотивов и не сообразуясь с обстоятельствами, а то, что действующий субъект обладает властью над своими мотивами и способен осуществлять выбор между ними на основании одного лишь собственного спонтанного побуждения и на основании своих собственных свойств.

Для того, чтобы помыслить человека в момент совершаемого им выбора как обособившийся от всех наличных причинно-следственных цепочек волевой импульс, нужны особые исходные идеализации. Такие идеализации очень часто никак не проясняются и принимаются как бы по умолчанию. О Чичерине этого сказать нельзя: он во всяком случае проявляет вполне ясное стремление эксплицировать используемые им модельные образы. Так, в частности, он пишет о том, что

⁶ Чичерин, Б. Н. Философия права. – С. 58.

личность надо мыслить как некую постоянно пребывающую сущность, как бы «владеющую» действиями субъекта, его телесными определениями и физиологическими влечениями, а стало быть, отделенную от них и возвышающуюся над ними. Эта сущность, несомненно, испытывает с их стороны, а также со стороны объективного мира определенное обратное воздействие, иногда очень сильное; однако оно не отменяет принципа свободы, поскольку личность способна признавать (принимать) или не признавать (не принимать) те или иные предстоящие ей факторы в качестве «своих».

Относительно содержательных определений этой сущности русский мыслитель достаточно развернутых пояснений не дает, ограничиваясь по большей части лишь констатацией ее наличия. Однако то, что говорится в этой связи, позволяет трактовать ее как некую вложенную в каждого из нас простую монаду, своего рода «субъект в субъекте», который в содержательном плане есть в философском смысле не что иное, как чистая абстракция самой себя мотивирующей воли. Можно, однако, использовать и иные аналогии, а стало быть, подобрать для характеристики человеческой субъектности, как понимает ее Чичерин, иные понятия. И здесь на ум вновь приходит термин «лицо», с которого у русского мыслителя начинается анализ человеческой сущности и которое он очень часто употребляет как взаимозаменяемое со словом «личность». Если теперь принять во внимание еще и полемику Чичерина против неприемлемых для него теоретических представлений, становится ясно, что мы имеем дело не просто с особенностью словоупотребления, но со вполне адекватно выраженным принципом понимания. Индивид, если взять его не в случайно фактическом, а в сущностном выражении, это не «вместилище разнообразных переживаний» и не обычное природное тело, включенное в цепочки причинно-следственных связей, иными словами, не человек эмпирической психологии, социологии или материалистической философии. Лицо – это в первую очередь специфически правовая идеализация. Значит, и человек Чичерина, который есть именно лицо, со стороны своей сущности предстает перед нами в первую очередь как субъект отношений, которые концептуально могут быть представлены в категориях права.

Интересно – и данный момент надо отметить специально, – что понятие «лицо» в контексте размышлений Чичерина выступает как

взаимозаменяемое с понятием «личность». Для нас проблематичность или даже невозможность такого отождествления более чем очевидна. Но либерализм середины XIX в. не только в России, но и в других странах апеллировал не столько к реальным обстоятельствам человеческой жизни, сколько к антропологическим абстракциям Просвещения. Чичерину и в голову не приходит, что отношение между «лицом» и «личностью» нуждается в специальной рефлексии, оно кажется ему вполне самоочевидным. Поэтому субъективно он убежден, что краеугольным камнем его социальной и политической философии является человеческая личность, а специфической задачей – обоснование достоинства и ценности, хотя на самом деле то, что Чичерин называет «лицом», относится к реальной личности, к живому человеку примерно так же, как относится к нему, допустим, трансцендентальный субъект Канта.

Абстрактный схематизм социальной антропологии Чичерина нашел свое выражение в представлении о том, что человек хотя бы в идеале может рассматриваться как тотально рациональное существо, способное (по крайней мере, в принципе) достаточно точно взвешивать раскрывающиеся перед ним альтернативы. Это представление, в котором отчетливо ощущаются отголоски знаменитого «все действительное разумно и все разумное действительно», тесно связано с либеральным пониманием свободы как недетерминированного извне выбора. Выбора, характер и результаты которого всецело определяются самим субъектом, несущим теоретически вследствие этого не просто полную, но, в сущности говоря, абсолютную ответственность за все, что с ним происходит. Конечно, так понимать отношение человека к миру можно только в том случае, если исходить из гегелевского тождества мышления и бытия: мир должен полагаться совершенно прозрачным и в принципе доступным рациональному анализу, а с другой стороны – внутренняя мотивация самого человека должна полагаться его сознательно-разумным самоопределением.

Человек свободен потому, что он может определяться решениями собственного разума, ибо цель свободы состоит в достижении того добра, которое мы сами для себя выбираем, полагая его в качестве блага. Следовательно, рациональность является главным условием свободы, свобода же, со своей стороны, позволяет действовать рационально. Свободный выбор и разумный выбор, свободное

действие и разумное действие – это в определенном смысле понятия равнозначные, а свободная воля может быть только разумной волей. В этом Чичерин полностью согласен с Локком. Но, в отличие от английского мыслителя, он считает необходимым постулировать наличие нескольких уровней воли, в результате чего человек как свободно действующий субъект приобретает достаточно сложную иерархическую структурность: «действия направляются желаниями, но над желаниями есть еще высшая власть, которой принадлежит окончательное решение»⁷⁷. Ведь в противном случае получится, что человек хотя бы отчасти детерминирован не контролируемыми и не зависящими от его «Я» факторами, включая, между прочим, и факторы, связанные с его телесной (или, в более широком смысле, психофизиологической) организацией. Это подчинило бы нашу субъектность некой не зависящей от нее природной закономерности и тем самым, в сущности, упразднило бы нашу свободу: если мои действия совершаются в силу непреложного закона, над которым я не властен, то орудием этого закона я буду единственно в том, что я делаю произвольно.

По сути дела, Чичерин не признает, что составляющая основу человеческой сущности свободная воля может быть подчинена какой-либо не самой этой волей положенной закономерности: последняя действует через осознание и признание ее людьми. Но, как и все либералы, русский мыслитель придает фундаментальное значение тому, что волю конкретного индивида неизбежно ограничивает и сдерживает свободная же воля других людей, соединившихся в общество. Отчетливо выраженное в используемой Чичериным терминологии представление о том, что люди именно *соединяются* в общество, очевидным образом доказывает происхождение чичеринского либерализма от концепции общественного договора. Однако, в отличие от ранних либералов, равно как и от современного ему англосаксонского либерализма, Чичерин в философском отношении опирается не на эмпиризм или позитивизм, а на Гегеля. И это вносит в трактовку им метафизических оснований социальности ряд специфических по сравнению с ними моментов.

Кажется, в научной литературе еще не отмечалось то, что в общетеоретическом плане Чичерина можно рассматривать как одного из

⁷⁷ Чичерин, Б. Н. *Собственность и государство*. – СПб., 2005. – С. 53.

провозвестников сформировавшейся на пересечении либерализма и философского номинализма специфической идейно-теоретической тенденции, которую можно назвать *фикционализмом*, поскольку суть ее состоит в объявлении фиктивными всех возвышающихся над индивидами социальных образований. Во второй половине XIX в. фикционалистская тенденция еще только наметилась, а окончательно она сложилась лишь столетие спустя, в основном – в Великобритании. Но у Чичерина мы уже встречаем весьма симптоматичный тезис о фиктивности общества как такового: общество как реальное явление «не представляет ничего, кроме взаимодействия отдельных единиц»⁸⁸.

Однако дальнейшие размышления о характере общественной жизни очень скоро уводят Чичерина в сторону от теоретической линии номинализма. Взаимодействия «лиц», отмечает русский философ, определенным образом упорядочены. Стало быть, нам необходимо признать существование общих связующих начал, которые распределяют лица по отдельным группам и создают из них прочные соединения. Но какова природа этой упорядоченности? Такой, например, крупный либеральный мыслитель, как Г. Спенсер, пытался объяснить ее, прибегая к уподоблению общества некоему организму, «клеточками» и «органами» которого выступают люди. Организм и «клеточки», причем и то, и другое, обладают достоинством полноценного бытия – это теоретическая модель, вполне понятная для самого радикального номиналиста. Но для Чичерина первостепенной ценностью обладает не «здоровый смысл» эмпириков-номиналистов, а человеческая свобода, в то время как приравнивание людей к «клеточкам» или «органам» (а впоследствии, как мы знаем, и к «винтикам») неизбежно приводит нас в перспективе к признанию чисто функциональной обусловленности нашего существования потребностями некоего поглощающего все индивидуальности целого. И русский мыслитель такой подход отвергает, выступая здесь в известном смысле более последовательным либералом, чем Спенсер. Однако сама проблема остается. И теперь, коль скоро принцип связи через координацию функционально специализированных органов некоего организма применительно к социальной жизни отпадает, ему остается, в сущности, только одно: ис-

⁸⁸ Чичерин, Б. Н. Философия права. – С. 67.

кать для связующих людей начал некие абсолютные духовные основания. Именно так и поступает Чичерин.

То понимание отношений личности и общества, из которого исходит либерализм, закономерно приводит к утверждению принципа индивидуализма. Последний, согласно Чичерину, действует не только применительно к обществу как таковому, но и применительно к любому социальному образованию внутри общества, предполагающему то или иное объединение лиц. Однако, разъясняет свою позицию русский мыслитель, утверждение индивидуализма как краеугольного принципа понимания социальной жизни еще не означает, что на нем все дело и останавливается. Духовная жизнь им не исчерпывается. В частности, существование всеобщих норм права и нравственности указывает на то, что к эмпирическим отношениям лиц присоединяется более высокая их связь, делающая всех нас членами некоего высшего целого. Отсюда вытекают совокупные интересы, понятия, чувства и цели, которые ведут к общему порядку, властвующему над людьми. В выяснении этих высших начал человеческого общежития русский мыслитель видел непреходящую научную заслугу Гегеля. Следуя ему, Чичерин также признает, что «над миром явлений воздвигается духовное царство целей или руководящих идей»⁹. Эти цели не существуют помимо лиц, «но источник их заключается не в субъективных потребностях и стремлениях, а в общем разуме, присущем человеческому роду и указывающем ему объективные начала духовного мира», – начала, которые «не создаются, а сознаются человеком как неотъемлемая принадлежность его духовного естества»¹⁰.

Таким образом, приняв за исходный пункт своих рассуждений номиналистскую онтологию классического либерализма, Чичерин затем пытается ограничить сферу приложимости номиналистских постулатов некоторыми первоначальными абстракциями и при их теоретическом «развертывании» переходит к использованию гегелевской диалектики абсолютного духа. Такой подход выводит русского мыслителя на более широкие горизонты обобщения, чем это возможно при догматически неукоснительном проведении принципа редукции социальной реальности к индивидуальным существованию

⁹ Чичерин, Б. Н. *Философия права*. – С. 67.

¹⁰ Там же.

ям. Однако нельзя не заметить, что предложенное Чичериным решение проблемы интеграции социального целого на базе объективно заданных человечеству универсальных идей и целей не избавляет его трактовку свободы от внутренних противоречий. Ведь мыслитель настаивает, что о свободе можно говорить лишь тогда, когда субъект сознает свою способность поступить так, а не иначе, когда он в принципе может уклониться от исполнения любых установлений и требований. Что же получится, если их источником является не ограниченное разумение отдельных конкретных людей, а некая абсолютная разумность, разумность как таковая? В этом случае «уклонение» есть либо вполне сознаваемое явное зло, либо просто абсурд и бессмыслица. Как бы торжественно ни провозглашалась с самого начала ценность свободы, при ближайшем рассмотрении оказывается, что действительная реализация свободы может вносить в жизнь людей только ухудшения. В итоге достоинство свободы, а заодно и способность основанного на либеральных принципах философствования это достоинство защитить и обосновать, становятся весьма сомнительными.

Возникают противоречия и в трактовке Чичериным очень дорогого его либеральным убеждениям принципа индивидуализма. Излагая исходные положения своей социальной философии, русский мыслитель безоговорочно утверждает данный принцип, выводя его непосредственно из той исходной для него методологической установки, согласно которой «лицо составляет краеугольный камень всего общественного здания»¹¹ и одновременно исходный пункт для понимания всех социально-исторических явлений. Однако когда мыслитель констатирует, что столкновение индивидуальных волей и целей укладывается в определенную закономерность, которая, согласно взглядам Гегеля и его последователей, носит духовный характер, он вынужден существенно ограничить притязания индивидуализма. Если индивидуализм еще может служить руководящей нитью при описании и объяснении общественной жизни, то он уж, во всяком случае, не может быть идеалом.

Надо, однако, отметить, что затруднения эти имеют более глубокую основу и могут рассматриваться как конкретное проявление более общих трудностей и проблем, выходящих за рамки одной

¹¹ Чичерин, Б. Н. Философия права. – С. 38.

только социальной философии. На самом деле речь должна идти о противоречивости всей теоретической линии номинализма – эмпиризма, с которой генетически связано либеральное миропонимание. В частности, об обнаружившейся еще на рубеже XVII и XVIII вв. невозможности обосновать эту линию исходя из ее собственных концептуальных оснований. Так, например, обстоят дела уже у Локка. Как известно, локковский сенсуализм начинает реконструкцию познавательного процесса с «простых идей», как бы непосредственно составляющих первичную реальность опыта и отражающую непосредственное воздействие объективного мира на наши органы чувств. Но тут же, вопреки своему известному принципу *tabula rasa*, он вынужден вводить в поле анализа не только внеопытный, но и как бы возвышающийся над опытом и предшествующий ему духовный фактор – способность отличать простые идеи друг от друга. Точно так же философские постулаты номиналистского толка, к которым изначально прибегает либерализм, недостаточны для объяснения внутреннего единства и целесообразной упорядоченности социальной жизни. Вследствие этого ему приходится прибегать к каким-то дополнительным, из номиналистской основы либерализма не вытекающим, посылкам. При этом удается преодолеть некоторую «истинную природу человека».

Общественная жизнь, рассуждает он, в общем и целом складывается из трех элементов: совокупности частных интересов индивидов (эта сфера регулируется частным правом), нравственности и нравственных законов (они обращены к человеческой совести) и системы совокупных публично выраженных интересов (управляются публичным правом). Кроме того, к ним надо добавить еще один элемент, отражающий «физиологический» аспект естественных связей между людьми. Эти четыре элемента и служат основанием для четырех типов основных общественных союзов: семьи, гражданского общества, церкви и государства. Первый из них всецело основан на естественных определениях, к которым добавляются, однако, юридические и нравственные начала. Второй представляет собой выражение односторонне абстрактного юридического начала и регулируется нормами и установлениями частного права. В третьем воплощается религиозно нравственное начало, составляющее, как выражается русский мыслитель, «отвлеченно общую» сторону человеческой природы. И, наконец, четвертый союз, государство, представляет со-

бой высшее сочетание противоположных начал, а вместе с тем и высшее развитие *идеи* общественных союзов как таковых. Государство не поглощает другие общественные союзы, но как бы возвышается над ними, венчает собой всю социальную систему, охватывая, по сути дела, все сферы общественной жизнедеятельности. На этом основании русский мыслитель, следуя Гегелю, объявляет государство непосредственным воплощением идеи человеческого общества в ее высшем развитии.

Отстаивая эту точку зрения, Чичерин вступает в прямую полемику с теми, кто хотел бы отвергнуть государство и нацию как пустые слова, не имеющие непосредственных эмпирических коррелятов. Однако в этом вопросе он отнюдь не воспроизводит гегелевскую точку зрения в ее буквальном виде и даже выдвигает против нее возражения, основанные на иной, чем у немецкого философа, трактовке социальной реальности. Дело в том, что Гегель считал общественные союзы выражением некой общей духовной субстанции, выражающейся в объективных законах и учреждениях. Вследствие этого он полагал необходимым начинать исследование этих союзов именно с содержательных характеристик всеобщего: ведь лица, отмечал он, беспрерывно меняются, а учреждения и общности остаются. Для Чичерина такой подход неприемлем. Он подчеркивает, что все союзы, в конечном счете, были установлены свободно действующими в соответствии со своими интересами личностями и ими же поддерживаются. Поэтому гегелевская модель социально-исторического целеполагания подлежит полной инверсии – «не лица существуют для учреждений, а учреждения для лиц»¹²¹².

Провозгласив этот чрезвычайно важный для либерального мировоззрения тезис, русский мыслитель далее доказывает, что в свободном отношении индивида к участию в социальных вопросах кроется важный механизм социально-исторического обновления. Учреждения, собственно, потому и развиваются, что «лицо отрывается от существующего порядка и предъявляет свои требования и свои права»¹³¹³. Особенно большое значение данный механизм получил тогда, когда личность со своим нравственным сознанием становится выше любых преходящих гражданских учреждений. Подчиняясь им

¹² Чичерин, Б. Н. Философия права. – С. 180.

¹³ Там же.

внешним образом, она предъявляет к ним требования, проистекающие из «вечных законов правды и добра». Эти требования, по Чичерину, составляют «движущую пружину» всего человеческого развития, потому что благодаря им «лицо выходит из пределов всякого данного общества»¹⁴¹⁴. Сам мыслитель говорит в этой связи о христианском мире, но нам, разумеется, совершенно понятно, что, по сути дела, речь у него идет о переходе от традиционного общества к современному, постоянно меняющемуся и обновляющемуся. Эта особенность достаточно наглядно проявилась и в теоретических конструкциях, возводимых Чичериным. Вместе с тем, прибегая для восполнения номиналистской социальной онтологии классического либерализма к философским идеям Гегеля и к его методологии понимания истории, русский мыслитель в свою очередь корректирует их в духе чисто либеральных взглядов на отношения между индивидами и их объединениями, а также различного рода учреждениями и институтами.

¹⁴ Чичерин, Б. Н. Философия права. – С. 180.