

*Э.М. Спирина*

### **Эрих Ротхакер как культурный антрополог**

Эрих Ротхакер (1888–1965) — представитель так называемой культурной ветви философской антропологии. Он полагал, что человек прежде всего характеризуется самоцельной активностью, источник которой лежит в его сознании. Он стремился представить в своих философских рассуждениях человека как живую и творческую личность. Человек, по его мнению, — творец и носитель культуры, которая есть источник свободы человека и его деятельной активности. Культура, по мнению Ротхакера, — это реакция человека на воздействие природы, способ ориентирования в мире. Человек дистанцирован по отношению к внешнему миру, он открыт миру и в то же время находится в окружающей среде, которая выступает как результат деятельности сознания, пропускающего через свой порог лишь то, что имеет важное значение для жизни индивида.

В деятельности человека, по Ротхакеру, проявляется «воля к творчеству», источник которой находится в душе человека. Человек, следовательно, не пучок, не сумма, не нагромождение извне данных ощущений, но субъект, центр и исходный пункт активности. Именно это пункт свободы и нравственной силы личности<sup>1</sup>.

В 1938 г. Ротхакер выпустил книгу «Слои личности», в которой дал свое понимание личности. По его мнению, личность образуют три слоя: 1) вегетативная и животная жизнь, 2) «Оно», которое определяется влечениями и чувствами; 3) «Я», которое мыслит и самосознает. Эти слои взаимосвязаны, однако они не сводятся друг к другу, а подчиняются тем же самым закономерностям, что и слои бытия. Ротхакер пишет: «Лишь учение о слоях личности является ключом к пониманию практического человеческого поведения».

Ротхакер полагает, что человек порождает культуру, а культура создает человека. При этом большую роль играет язык: «С каждым вполне понятным словом мир изменяется. То, что сказано, снова включается в мир, который уже существует».

В культурной антропологии Э.Ротхакера значительное место занимает проблема специфики гуманитарного знания. Он отмечал, что методологи занимаются не только этими проблемами. Не все методологические проблемы — это проблемы образования понятий. Наряду с логическими проблемами методологии есть еще другие, совсем иного порядка. Когда, например *Карл Фосслер* называет свое первое методологическое произведение «Позитивизм и идеализм в языкознании» (1904), или когда читаешь «Историю догм и методов» *Йозефа Шумпетера*, — писал Ротхакер, то речь там идет уже не только о проблемах образования понятий. Разница становится отчетливее, если осознать, что в книге *Воббермина* «Систематическая теология по религиозно-психологическому методу» говорится не о методах религиозной психологии, а о религиозно-психологическом методе в теологии. К.Фосслер также ищет не то, чем различаются идеалистические и позитивистские методы логически, т.е. по типу образования понятий, а какой из этих методов *истинный*. История догм и методов — это история методов, оправдавших и зарекомендовавших себя.

Воббермин хочет показать, что религиозно-психологический метод является истинным и единственным, способным приблизиться к сути религии. Речь здесь идет не о типе образования понятий, как в *нейтральной логике*, и здесь не ставится вопрос: как собственно теоретик достигает своих результатов, — речь здесь идет *об истинных и ложных методах*. Из области логических проблем мы переходим в область *принципиальных наук* или *проблематики гуманитарных наук*. Именно в области проблематики собственно и состоит большинство *споров о методах*. На практике спорят преимущественно не о логическом характере отдельных гуманитарно-научных методов, а о сущности областей культуры.

Ротхакер показывает, что уже в самих названиях работ ясно выражена позиция по поводу сущности языка, религии, права, экономики или искусства. Но как обстоит дело с другими многочисленными методологическими спорами, которые не разрешаются в принципиальном рассмотрении, а, случайно возникнув однажды в рамках специальных дисциплин, ищут практического решения? Ротхакер предлагает рассмотреть разные примеры.

О чем, собственно, спорят представители «проблемно-исторических» и «культурно-исторических» методов в истории искусства? Сначала кажется, что речь идет о *чисто исторических* фактах. Одни говорят, что история искусств — это история *искусства*, только ис-

кусства, она является историческим изложением специфических художественных проблем и их решений. Есть такие чисто имманентные периоды развития! Развитие искусства, говорят другие, тесно переплетается с духовной жизнью народа (или культуры или общества) и, наконец, с личностью, которая его создает. Из нее оно получает свое содержание. Оно участвует в стиле жизни, оно является отражением чувственных и нравственных идеалов своей эпохи, концентрацией общественного вкуса.

К этой типичной антититезе приходят *Генрих Вёльфлин* и *Георг Дехийо*. Дехийо пишет на первой странице своей «Истории немецкого искусства» с выраженным неприятием других точек зрения: ее *истинный герой — немецкий народ*. Что это означает? Не искусство как *автономная функция рассудка*, а народ, т.е. *совокупность жизни*, является носителем истории искусства и субъектом его развития. Именно содержание своей жизни он выражает в своем искусстве.

Там, где одна из совокупностей жизни или ее духовный стержень, состояние жизни поставлены в центр истории искусства, зовись она народом, культурой, эпохой, временем или обществом, индивидуализирована ли она в гении или обозначена как убеждения, этика, позиция, ощущение жизни или мировоззрение народа или гения, на фоне представляемого Вёльфлином или его художественным учителем *Адольфом Хильдебрандом* формализма самые разные мнения объединяются, несмотря на все различия романтической, национальной, социологической, индивидуалистической, жизненно-философской окраски.

Все романтическое искусствоведение, полагает Ротхакер, относится к этой «культурно-исторической» стороне. Греческое искусство не имело у *Ф.Г. Велькера* автономного развития, а являлось частью обширного общего. В его центре стоит греческий народный дух. Искусство раскрывает народный дух, который выражается в трех силах: религии, искусстве и поэзии. Так же рассматривает под углом зрения немецкого народного духа греческое искусство и *Отто Ян*. То можно сказать и о Карле Шнаазе. Греческий человек является центром греческой истории культуры *Якоба Буркхардта*<sup>2</sup>. Греческая культура в своих отдельных достижениях является его олицетворением. Центром развития является человек, выражением — искусство. То, что действительно для мастера — действительно и для ученика. У *Лампрехта* развитие отдельных областей культуры, а с ними и искусства, тоже связано с развитием культурных эпох, т.е. типичных социально-психологических состояний, которые по содержанию представляют собой ступени высвобождения индивидуальности. В центре стоят на-

ции; как развиваются они, так развивается и их культурные ветви. Кстати, последствия, связанные с «греческим человеком», вряд ли можно представить сегодня. Готский, фаустовский человек или человек барокко также первичны по отношению к своим произведениям.

Итак, опираясь на Ротхакера, можно продемонстрировать, что это методологическое противоречие выходит далеко за рамки истории искусства. Греческая религия была для Велькера и его единомышленников выражением греческого народного духа, греческая философия — выражением греческого человека. Ранке в «Политическом разговоре» высказывает это же мнение по отношению к государственным конституциям. Даже военные законы, «имеющие такую безусловную и от хода внутреннего государственного управления независимую цель», неизбежно связаны с состоянием общества. Абсолютно ту же позицию мы найдем и в учениях исторической правовой школы и учении о государстве Адама Мюллера. Историческая национальная экономика *Бруно Хильдебранда* и *Рошера* распространила эту точку зрения на экономику. Развитие законов, экономики, искусства, религии неразрывно связано с общей историей. То же самое можно сказать и о немецком искусстве Дехийо, которое связано с немецкой жизнью. Точно так же археология в XIX в. была частью обширной науки о древности. Вместе с филологом и историком Древнего мира археолог служит исследованию античной жизни.

В тот момент, когда археология провозглашает себя греческой историей искусства, сразу изменяется вся картина научных взаимосвязей. Это разрывает узы с филологией, самый близкий коллега археолога уже больше не филолог, а современный историк искусств. Оба должны в первую очередь разбираться в искусстве. Искусство как автономная функция связывает их теснее, чем субстанция греческой жизни связывает историка греческих искусств и филолога. Точно так же от национальной филологии отделяется автономное выходящее за рамки языка и национальные границы литературоведение, чьей сутью является понимание сущности поэзии. История Реформации достается теологу, история экономики — экономисту, история конституции юристу. Чтобы понять конституцию, нужно в первую очередь быть юристом. Модификации автономного юридического — это нечто вторичное.

Если задуматься над тем, рассуждает Ротхакер, что речь здесь все же идет об «исторических» методологических спорах и методологических противоречиях, то сразу напрашивается вопрос: что здесь имеется в виду под «историческими» проблемами? Можно ли ответить на эти вопросы чисто историческими фактами? Ни больше ни мень-

ше, как все обсуждаемые выше принципиальные вопросы! *Так как в истории, точно так же, как и в методологии, идет речь о вопросах принципа в области истории.* И суть спора в том, какие моменты во всем феномене искусства на самом деле существенные. Если *формальные*, то последовательно нужно называть историю искусства проблемной историей. Если *содержательные* — то жизненной историей. При этом речь совсем не идет о радикальном «или-или» между формой и содержанием. Хватит одного решения в их соперничестве. С точки зрения истории это спор о так называемом априори написания истории, с материальной точки зрения — старый спор между *эстетикой формы и содержания*. Только содержательно-эстетические основные понятия претерпели некоторые изменения.

С эпохи романтизма содержание индивидуализировалось. «Общечеловеческая значимость», которую оно имело в универсально настроенной системе классицизма, распалась на содержание народных искусств и при дальнейших индивидуалистических изменениях — на содержание гениев. Тем самым создалась необходимость больше внимания уделять субъективным носителям содержания, различавшегося по этим носителям, перейти от содержания произведений к содержанию их создателей, которые *выражали* свое содержание в произведениях. В классицизме гуманность тоже была не только содержанием, но и *одновременно убеждением*, имевшим классические формы. Теперь убеждения, этика, взгляды на жизнь, мировоззрение становятся психологическими и жизненно-философскими синонимами содержания. «Жизнь» стала его почти самым распространенным описанием.

Собственно, и смысл термина «жизнь» пережил в течение XIX в. и с момента расцвета модной философии целый ряд не всегда счастливых изменений, на деле же ничего не поменялось. Ранке абсолютно в духе своей уже обозначенной выше позиции определил отношение жизни и теории следующим предложением: *«содержание жизни она представляет мыслью»*. Что значит: политическая теория — это отражение жизненных политических отношений. Сегодня то же самое охотнее называют первенством «творческой жизни». «Творческий» в этой связи означает производство «нового», взрыв или расширение застывших форм и тем самым обогащение жизни. Обогащение, однако, значит содержательное обогащение. Это относится к области культурной философии, этики, теории познания и метафизики, а также к области эстетики. Там познанное содержание доминирует в понятии понятия, тут в понятии искусства. Так как тут именно *содержательный момент* немецкого духа доминирует над формальными закономерностями искусства вообще, так же как со-

держательный момент готского, который в понятии готского искусства является выражением готского человека, доминирует над формальным моментом только художественного. Этак особая историческая методологическая проблема вскоре оказалось старым *принципальным вопросом* и, наконец, стало *философской проблемой первого порядка*. Самые нюансированные решения таких *философских* вопросов — это те, до которых историки довели свои принципиальные противоречия. Как они создают свои исторические произведения, целиком зависит от того, что за *духовная философия* является сутью их убеждений.

Тем самым обозначена типичная структура таких проблем. В отличном противопоставлении церковной истории *Фердинанда Кристиана Баура* и *Адольфа Гарнакка*, которой Эрнст Трёльч почтил Гарнакка в его 70-летие, при аналогичных условиях ясно сформулирован тот же результат, что и наш<sup>3</sup>. Гарнакка и Баура одинаково отклоняли супранатурализм присущий истории церкви в трудах древних авторов так же, как и атеистский натурализм Гиббонса. Но есть и различия. Баур следует саморазвитию и самодвижению идеи в истории, *рассматривает* историю церкви *диалектически* как становление Бога человеком. Гарнакк стремится к *созерцанию* христианского становления, ищет массовое и индивидуальное в особенности христианского духа в крупных конфессиях и соответствующих им народностях, как дух великих личностей становится институтом, и как из распавшихся институтов возникают новые личности, при этом он намного больше Баура берет в расчет «психологические случайности, пересечения, соприкосновения, контрасты».

Трёльч видит в *этих различиях* «исторической» методики два *разных видения «сущности духа и его становления»*. У Гарнакка *созерцание* истории может заменить *идею*, т.к. оно само является идеей, хотя и одновременно сохраняет конкретность и непостижимость жизни. Если «историческое мышление» Гарнакка больше эмпирично, чем спекулятивно, больше психологически-критично, чем конструктивно, то это различие исторических методов является ничем другим, как несовпадением основных понятий религии и, наконец, духа.

Возможно, эти структурные отношения станут еще понятнее, если посмотреть на методологические противопоставления: в *одном случае* это выраженная диалектическая позиция, в *другом* — религиозно-индивидуалистичная. В одном случае в центре религиозной философии стоит идея, в другом — личное религиозное *переживание*. Сформулированная как исторический метод, эта альтернатива назы-

вается историей догм или историей набожности. Видно, что методы религиозной философии определяют методы написания истории по тем же самым правилам простой последовательности, как и наоборот. Конечно, диалектик может однажды написать биографию, индивидуалист — объективную догматическую историю, при этом оба будут в этой области тем меньше искать суть религиозной жизни, чем теолог, который учится и учит искать суть религиозного развития принципиально в истории религиозной жизни, догматически будет приходиться к одной из диалектных систем. По религиозной истории Баура можно воссоздать его религиозную философию, как, наоборот, можно вывести исторический метод, который бы на вопрос о сути религии обязательно ответил посредством религиозно-психологических методов. Воздействие Гегеля на все гуманитарно-научные области, например возникновение психологических методов вне области религиозных наук, ясно показывает, что речь здесь идет об *общей гуманитарно-научной проблеме*.

Приведенные примеры претендуют на образцовую ценность. Тот, кто полностью их проанализировал, больше не пропустит аналогичные обстоятельства ни в одной методологической проблеме.

Обобщая, можно признать причиной всех методологических споров *философские противоречия*. Еще более обширными, чем рассматриваемые ранее философские противоречия между формой и содержанием, объективным духом и внутренней жизнью, являются противоречия между идеализмом и натурализмом. Прекрасным примером проникновения методов отдельных наук в философские мировоззрения является уже упомянутое сочинение *Карла Фосслера*. Здесь одновременно филолог, философ и ученый рассматривает все воздействия мировоззренческих решений вплоть до создания отдельных наук. Сама отправная точка идеалиста в корне отличается от позитивистской. Идеалист переходит от значения языкового целого к частностям, позитивист воссоздает язык, как физик, из мельчайших составных частей.

Такое же признание идеалистических позиций можно найти и в области искусствоведения, например, у *Алоиза Ригля*. Технологическую теорию искусства он считает «переносом дарвинизма в область духовной жизни», «частью материалистического мировоззрения». При этом он стремится «продвинуть на шаг дальше выведение одного из духовных выражений жизни человека из материальных предпосылок». Догматике «по сути механически-материального инстинкта подражания» он противопоставляет свое убеждение о спонтанности духа и превосходстве «свободно творящей художественной воли».

*Вернер Зомбарт* также подчеркивает, что «дух» предшествует институту, социалистическая мысль предшествовала социальному движению. В основе этого лежит аналогичное идеалистическое убеждение.

И наоборот, вряд ли стоит подробно объяснять, почему предпосылки социологии, исторического материализма, вопроса об исторических законах, замены вопросов сущности и действительности вопросами возникновения и происхождения религии, искусства, государства, права обозначают как натуралистические.

В произведениях отдельных наук натуралистические предпосылки могут быть и не такими явными. *Все методологические мероприятия, каждое ценностное суждение, каждый термин* научного произведения *определяются, в конечном счете, мировоззренческой перспективой*. Ничто не является само собой разумеющимся, все имеет свои предпосылки и следствия. Если биография задумана так, что она начинается с родословной, истории юности или духовно-исторической главой, то это в большинстве случаев уже симптоматично. Такой порядок может быть, конечно, и случайным, но если биограф все-таки что-то в него вкладывал, то это бросает свет на позицию автора по отношению к биологическим теориям наследственности, или же автор консервативно оценивает семейные традиции (сверхиндивидуальные объективации духовной жизни); сторонник начала биографии с историей юности придает «переживанию» совсем другое значение, чем достижению и его автономной законности, в которую представитель последней позиции и помещает своего героя.

Рационалист, однако, никогда не отдаст преимущества переживанию, философ жизни никогда не поставит формальное достижение над жизненным бытием. Но никогда также ярко выраженный дуалистический индивидуалист не позволит индивидууму органично вырасти из объективных взаимосвязей. Вплоть до элементов построения литературных произведений все *методическое проникнуто философскими предпосылками!*

Теперь становится понятной формальная связь гуманитарных наук. Мы приблизились к ней с самого низу, с опыта. Мы также нашли ее троичное обоснование: в *материальном* (мире человека), в *логическом* (общих логических вопросах) и теперь в *принципиальном*. Если проблема относится как к религиоведению, так и к юриспруденции, искусствоведению, экономике, наконец, ко всем специальным наукам и их частным дисциплинам, то мы вправе назвать ее общей гуманитарно-научной проблемой. Последнюю связь гуманитарных наук мы находим в *общности их проблематики*.

Философ, изучающий методологическую литературу многих отдельных наук, вначале находится перед девственным лесом. Тем более, что без энциклопедического образования Лейбница ему не под

силу разобраться в ее содержании. Ситуация упрощается, если он видит, как принципиальные проблемы истории искусства, истории права, истории религии сокращаются до нескольких центральных вопросов. Чем глубже он проникает, тем более упрощаются принципиальные вопросы, и он замечает, что в основе все ученые, когда они говорят о принципиальном, а не о количественно вещественном, спорят по *одному и тому же поводу*. Определенные общие гуманитарно-научные вопросы возникают все в новых облачениях: как найти суть религии или искусства без исторического материала, как, с другой стороны, братья за эту историю без понятия сути?

Является ли суть духовных феноменов конструктивной? спекулятивной? дескриптивной? интуитивной? психологической? генетической? Критические или генетические методы? Генетические или сравнительные? Сравнительные или психологические? Диалектные или трансцендентальные методы? Идеализм или позитивизм? Рационализм или историзм? Логическая или дескриптивная грамматика? Дедуктивная или эмпирическая экономика? Идея или личность? Индивидуум или массы и т.д. Какое бы принципиальное учение мы ни открыли, везде мы натолкнемся на эти вопросы уже в содержании.

Но тогда возникает вопрос: не отвечает ли на эти вопросы *философия*? Во-первых, этот вопрос неоднозначен, пока не будет точного различия между теорией и практикой ответа. Теоретически, конечно, задача философии состоит в том, чтобы провести строгое методологическое различие между опытным и абстрактным знанием. Так она и делала зачастую в творческие эпохи. Например, во времена «натуральной системы». То же самое происходило и во времена Гегеля, что стало самым большим примером такого непосредственного оплодотворения гуманитарных наук философскими теориями. После него в развитие гуманитарных наук вмешивался натуралистский позитивизм XIX в. (его как систему нельзя путать с простым коллекционированием). Последнюю попытку сделало неокантианство, сегодня феноменология идет по его стопам. Философ, вероятно, с этим согласится! Необходимо еще раз констатировать: там, где эти попытки не удавались, где философии нечего было сказать гуманитарным наукам, где ее основные понятия выступали как универсальные, но в действительности были односторонними, узкими и далекими от проблематики, где гуманитарные науки не чувствовали поддержки от этой духовной философии, там, конечно, ситуация обстояла по-другому. Отдельная наука *должна* иметь определенные ответы. Методологические проблемы требуют однозначных решений. Над ними и спорят методологи. Решение принципиальных вопросов необходимо для про-

движения их вперед. История гуманитарных наук состоит, в общем-то, из постоянной проверки новых принципов на фактах. Там где не работает специальная философия, гуманитарные науки сами берут на себя философские задачи. Теоретические претензии *философии как таковой* остаются при этом нетронутыми. Но «философ», который решает принципиальные вопросы, уже больше не *настоящий философ*. Обновитель отдельных наук возвышается до философского значения.

Можно выстроить *шкалу степени конкретности и абстрактности* гуманитарно-научных принципов. Своего рода пирамиду. На вершине стоит систематическая философия. На следующей ступени — специальные философии: философия искусства, философия религии и т.д. Они же стоят посередине внутри пирамиды между философией и отдельными науками. Само собой разумеется, они рассматриваются в духе системы. На практике же над ними работает не только философ. Еще на ступень конкретнее *систематические принципиальные науки* и систематические *методологии*.

Важно прояснить, что их проблемы большей частью совпадают. Когда я отмечаю, что язык — это организм, или следую методологически тому, что «истинный метод языковой философии это органический метод», все равно речь идет о только вторичных противопоставлениях внутри одной и той же «органо-логической» позиции. Это становится ясным, если такого «органика» противопоставить «психологисту», «логисту» или представителям других позиций.

На еще более конкретной ступени стоят живые методологические дискуссии. Они так же ведутся *теоретически*, могут даже иметь очень высокий теоретический уровень, но собственно *систематическим* это обсуждение уже не является. Если они охватывают всю область, то поднимаются на следующую ступень. Тем самым, кажется, самая нижняя граница достигнута. Но это не так. Теперь эти методологические проблемы, чье продвижение по ступеням мы рассматриваем, доходят до применения, а именно в *самых научных произведениях*. Методические учения всегда являются чем-то *относительно* философским, но научный прогресс происходит только в тех трудах, в которых эти методы оказываются продуктивными. Методологические споры, всегда скрывающие мировоззренческие импульсы, разгораются на деле. На нем же методы сначала и непосредственно осуществляются. Теория окружающей среды, например, встречается нам не только как взгляды Ипполита Тэна, считавшего, что: нужно попытаться понять художника исходя из его окружения или обращаясь не к методологии, а предметности. Художественное произведение, стало быть, вырастает из своего окружения. Это является принципиально-научным местом теории окружающей среды. В первую очередь она живет в произведениях, которые представляет Тэн<sup>4</sup>.

Принципиально каждая ступень пирамиды является идеалистической или натуралистической. *Ход мыслей, однако, ни в коем случае не связан с движением сверху вниз.* В этом можно убедиться в ходе конкретной работы. Идеалистическое решение в области философии включает в себя идеалистическое *применение* в области языка, так же как идеалистическое *языкознание* включает в себя идеалистическую *картину мира*. На этом философском значении основаны *крупные методологические новшества*. Благодаря нему они привлекают наше внимание, погружают нас в размышления, новая *принципиальная* концепция оказывается плодотворной для отдельных наук и, вытекая из мировоззренческого, выходит, однако, далеко за рамки своего предмета. Это конечный смысл новых рискованных методов: они выдвигают новое *мировоззрение*. Движение изменяется между вершиной и основой нашей пирамиды. Движение, однако, всегда там, где творит гений.

Так представляется история гуманитарных наук, ее периоды зависят от состояния крупных методологических направлений, как процесс постоянного внутреннего взаимодействия между философией и этой методологической основой. Нет ни одного методологического понятия вплоть до самых специальных теорий, которое бы не имело принципиального отношения к философии и подлинного философского значения. В каждом крупном мастерском произведении содержится новая концепция духовного мира, испытанная на вновь увиденных и ставших универсальными фактах. Именно влияние философии сделало развитие гуманитарных наук таким непостоянным в сравнении с развитием естественных наук. Последние, намного более постоянные, имеют совсем другие отношения с историей философии. На самом деле разница в развитии гуманитарных и естественных наук состоит только в том, что принципы естественных наук со времени Галилея остаются относительно стабильными. То, что это относительно, знает каждый знаток их истории. Настоящее учит нас особенно убедительно. Однако «натуралистский» мотив *освоения природы* и сегодня остается основным. Эта *единственная* точка зрения сопровождала естествознание все время. Прогресс гуманитарных наук, а он тоже основан на исследовании фактов, совсем в другой мере связан с развитием и даже противоречием «*точек зрения*». Для начала необходимо раз и навсегда уяснить их философское и мировоззренческое значение. Нет другого средства для того, чтобы полностью разобраться в гуманитарно-научных понятиях и методах, кроме одного: проследить их мировоззренческие корни.

Гуманитарные науки вовлечены в крупные мировоззренческие противоречия. В них кроется ключ к решению всех методологических проблем. В созданном Гегелем великом синтезе, который не слу-

чайно так плодотворно повлиял на гуманитарные науки, нельзя усматривать только его конструктивную сторону, диалектный метод, который с традиционной точки зрения был основополагающим, и только позднее его сменили историко-критические методы эмпиризма. В одной системе был связан весь огромный потенциал духовно-философского развития, поэтому этот потенциал как таковой и смог, полностью абстрагируясь от своих исторических форм воплощения, выйти из связывающей его системы. Его анализ должен быть показательным, и в этой связи он никак не связан с историческим познанием.

В системе Гегеля был в первую очередь оттеснен на задний план *натурализм*. Немецкие философы от Канта до Гегеля являются классиками *идеализма*.

Противопоставление идеализма и натурализма менее всего из всех мировоззренческих вопросов нуждается в подробном рассмотрении. Как самое популярнейшее мировоззренческое противопоставление оно прорабатывалось в бесчисленном количестве сочинений. Среди классиков можно назвать работу *Фихте* «Первое введение в наукоучение». Упомянем также непревзойденную монографию *Эрнста Ласа* «Идеализм и позитивизм» (1879) как первого крупного полемического произведения об идеализме и позитивизме. Жаркие споры неокантианства и позитивистов в последней трети XIX в. предлагали и другие достойные внимания мотивы исторической методологии.

Для окончательного уяснения этих противопоставлений не хватает одного: понимания всего спектра проявлений идеалистических мотивов. И не только в отношении представляемых разными идеалистическими позициями *основных понятий*, таких как идея, ценность, цель, субъект и т.д., но и в отношении *области* их проявлений, как, например, теория познания, этика, правовая философия, философия искусства. И, наконец, нерешенной остается большая задача: познать *основную* идеалистическую *тенденцию*, которая овладела самими разнообразными систематическими концепциями и областями, в ее глубочайшей сути.

Противопоставление идеализма и натурализма пытались заключать в самые разные формулы. Очень поучительной является альтернатива *Николая Гартмана* («Основные черты метафизики познания», 1921): или объект подчиняется субъекту, или субъект — объекту, или оба подчиняются третьему. Идеалистическая позиция тут является неопровержимо правильной, в конце, однако, слишком узко характеризована. Идеалистическая позиция не является преимущественно познавательной-теоретической и метафизической, нельзя также рассматривать как само собой разумеющееся то, что альтернатива

«субъект-объект» охватывает все другие имеющие право на существование альтернативы, как предпочитаемое *Риккертом* противопоставление ценности и бытия.

Идеалистическая позиция сама по себе остается полностью равнодушной к тому, является ли она главенствующей по отношению к мышлению, ценности, обязанности, законности, цели, идее, идеалу, или к субъекту, сознанию, личности, рассудку, духу, душе (в эмфатическом смысле) или форме, единству, идентичности, или к деянию, автономии, спонтанности, свободе или Богу, трансценденности и т.д.

Во всех этих понятиях основная идеалистическая тенденция смогла утвердить себя в смене систем. Отчетливее всего, наверное, в отношении тех основных понятий, перечислять которые излишне. Так любой идеализм является дуалистическим.

При этом нужно учитывать, что эти понятия имеют такой обширный смысл, что они в своем противопоставлении объекту, бытию, действительности, видимости выходят далеко за рамки метафизики и теории познания.

Это вопрос простой последовательности, что идеалистический теоретик познания имеет также идеалистическую этику, наконец, идеалистическую философию права, языковую философию, эстетику и т.д. Само собой разумеется, что идеалистической «основе» должны соответствовать особые дисциплины. Есть, правда, определенные систематические приемы, которые избавляют определенные части системы от вынужденного систематизирования. Однако эти приемы только подтверждают правило.

Тот, кто, будучи теоретиком познания, утверждает, что содержание познаваемых понятий несет нам чувственность, тот получит также как этик и содержание нравственного познания из чувственности, т.е. ощущения и чувства. Необходимым коррелятом познавательно-теоретического сенсуализма является этический сенсуализм, выступающий в таких своих подвидах, как гедонизм, eudaimonism и т.д., точно соответствующий особенностям своего познавательно-теоретического коррелята. Если у духа (субъекта и т.д.) *абсолютно* отсутствуют априорные элементы, элементы формы, спонтанность, автономия и т.д. (обычно это решается уже при создании систем), то эти моменты *должны* отсутствовать и в особых областях. Там, где сознание является *tabula rasa*, без свойств и качеств, оно не *может* определять само себя. Там, где идеальные понятия действительного предшествуют каждому опыту, где врожденные идеи определяют дух, где в нем заложены основные реакции на соприкосновение с окружающим миром, где чувственный мир считается обманчивым, там, с другой стороны, исключено, чтобы этому чувственному миру была бы вверена нравственная жизнь.

Разумеется, это действительно и для подчиненной этике философии права или эстетики. Свободные учения всегда идеалистичны. Юридические теории окружающей среды так же натуралистичны, как и литературно-исторические. Точно так же в эстетическом главенствует априори, будь оно идеального содержания или идеальной формы.

И не только эстетические теории являются идеалистическими. Не только мышление стремится к беспрекословному единству. То же самое действительно для духа вообще в его совокупной продуктивной деятельности. Художник также не противоречит себе. Разве можно себе представить, что Микеланджело со всей ответственностью передал бы общественности картину в стиле побежденных нидерландцев? Разве будет баварец или шваб сознательно и серьезно говорить на берлинском диалекте, чтобы перенести вопрос в обыденную жизнь и вроде бы полностью нейтральную в мировоззренческом отношении область? Если человек действует с полной ответственностью, и это совсем не значит, что по принципам, правилам и рецептам, то он обязательно представляет какую-либо позицию. И эта позиция имеет свои последствия. Жизнь сама стремится к беспрекословному единству. Не то, чтобы жизнь как целое была бы лишена конфликтности. Это ведь не наука. Но в ней как в целом есть противоречия. И только потому, что силы, которые выступают представителями этих противоречий, последовательны, они приводят в рамках совокупности жизни к спорам и противоборствам. Совокупность жизни является сценой для напряженных жизненных битв. Но как борющаяся личность или сама борьба, жизнь постоянно стремится к беспрекословности и последовательности. Только поэтому может идти речь и о жизни в единении.

О генетических отношениях между жизнью и духом еще совсем ничего не сказано. Мы не собираемся обсуждать, является ли жизнь в единении источником и фундаментом системы, или они кроются в чистом познании и уже от него применяются в этической области и в жизни. Очень важно для понимания всех мировоззренческих проблем, абстрагируясь от всех психологических и генетических вопросов, обратить свое внимание исключительно на *содержания*. Речь идет не о фактах и процессах, и не о настроении, а о духовном содержании. Оно также скрывается в жизни. Все, что является содержанием, как духовное обязательно стремится к последовательности. Поэтому не только мысли, но и все выражения духа (а как «выражения» в объективном смысле целесообразно первоначально рассматривать духовное) связаны между собой. По отношению друг к другу они связаны

простой последовательностью, т.е. систематически. Философские системы — это обоснованные системы. Жизненные системы, однако, тоже могут называться системами, т.к. они обосновываемы.

Уже сейчас, видимо, необходимо обратить внимание на то, что мировоззрения совсем необязательно однозначно исходят из определенных психических мотивов или вообще являются врожденными с характером, так же как определенные психические мотивы со своей стороны могут быть не связаны с определенным мировоззрением.

Из соображений методической ясности можно *вначале* вообще не проводить резких границ между мировоззренческим учением и «психогнозисом». Поэтому слова «господствовать» и «любить» кажутся мне неподходящими для однозначного выяснения структуры философских мировоззрений. Воля к властвованию над природой лежит в основе как натуралистических систем, так и мировоззрения Фихте, так что мотив собственно способен сбить с толку самые диаметрально противоположные противоречия. А слово «любовь» издавна означало земную и неземную любовь.

Что же именно, по мнению Ротхакера, объединяет многочисленные идеалистические позиции? Что является общим мировоззренческим фоном их систематического разнообразия?

Каждое мировоззрение и каждая философская система ищет во всем доступном сознанию мире момент, который рассматривался бы как *последняя инстанция*. Как *непосредственно* односторонний момент, непосредственно, потому что никакая другая инстанция не выступит для него посредником, но именно поэтому этот момент и оказывается недоказуемым. Сенсуалист верит в последней инстанции только смысл. Идеалист лишает даже их этой последней ценности. Он асенсуалист или антисенсуалист. Собственно вне *мира смыслов* стабилизирует он *свою* инстанцию как *rocher de bronze* и потом дает ей имя божественного, вечного, идеального, действительного.

Идеализм — это религия обязательного. Этим поставлены все его дальнейшие оценки.

Это обязательное как стабильный пункт в явлениях неподвластно становлению. Оно как сверхчувственное избавлено от *времени*. Оно не может служить чужим целям и является тем самым *самоцелью*. Но это значит: оно *абсолютно*. По отношению к чувственности оно *трансцендентно*. И т.к. оно главенствует над ней, ему достаются предикаты априорности, формы, спонтанности и т.д. Оно находится в сфере действия, напротив чувственной воли как *должное*. И являет тем самым прототип каждого *дуализма*.

Если оно заложено в *субъекте*, оно *автономно* по отношению к чувственным условиям как специфически гетерономному, оно *спонтанно*, т.е. не обусловлено, *свободно*, т.е. само себя определяет. Именно как автономность нерушимой личности представлял идеализм *Фихте*, так характеризовал этот идеализм *Дильтея* как «идеализм свободы» и «идеализм личности».

Это *субъективистская* форма дуалистического идеализма, которой в понятиях *идеи, ценности, Бога* противопоставлена форма больше *объективистская, вещественная, трансцендентная*. Обе формы мы объединяем под названием *дуалистический идеализм* и вместе с *Дильтеем* предпочитаем обозначение «объективный идеализм» другому подвиду идеализма, который не в духе выраженного дуалистического образа рассмотрения понимает идею как вещественную или трансцендентную, а совсем другим образом объединяет ее монистически с чувственностью.

*Ротхакер* пытается охарактеризовать человека как творца культурного мира, а сами конкретные культуры он трактует как определенные стили жизни, которые должны быть сведены и объяснены в конечном счете основополагающими структурами человеческого бытия. Человек, по *Ротхакеру*, уже с самого начала оказывается в определенной жизненной ситуации с соответствующим горизонтом эмоционального восприятия, исходя из которой он проявляет свою деятельную активность. Человек окружен таинственной реальностью, которая не дана в готовом виде, совершенно загадочна и иррациональна. Из этой действительности, мировой материи он впервые конституирует свои «миры». Практическое отношение к миру трактуется им как эмоционально-экзистенциальное отношение, как биологическое и экзистенциальное переживание действительности.

### Примечания

- <sup>1</sup> *Григорьян Б. Т.* Философская антропология. М., 1982.
- <sup>2</sup> *Буркхардт Я.* Культура Возрождения в Италии. М., 1996.
- <sup>3</sup> *Трёлч Э.* Историзм и его проблемы. М., 1994.
- <sup>4</sup> *Тэн Ипполит.* Философия искусства. М., 1996.