

Н.В. МОТРОШИЛОВА.
МЫСЛИТЕЛИ РОССИИ И ФИЛОСОФИЯ ЗАПАДА
(В. СОЛОВЬЕВ, Н. БЕРДЯЕВ, С. ФРАНК, Л. ШЕСТОВ). —
М.: Республика; Культурная революция, 2006. — 477 с.

З. БИЛФЕЛД

Философ из России, Н. Мотрошилова, ставит перед собой тот кардинальный вопрос общей темы «Мыслители России и философия Запада», ответить на который совершенно необходимо, чтобы судить и писать о происхождении и конституции русской философии. А вопрос сформулирован так: в чем проявляется присутствие западной философии в произведениях русских мыслителей?

Н. Мотрошилова собрала свои написанные в разное время работы в четырех монографических разделах, посвященных В. Соловьеву, Н. Бердяеву, С. Франку, Л. Шестову — и сделала это с полным правом, ибо тут вопросы о смысле русской философии со всей четкостью вырываются из тени более разработанных философий Запада.

Так, Н. Мотрошилова анализирует магистерскую диссертацию В. Соловьева (1874) «Кризис западной философии».

Во «Вступлении» она подробно характеризует отношение русских философов к Западу. В. Соловьев, в частности, стремится к тому, чтобы с помощью критической позиции по отношению к западной мысли придать русской философии определенные преимущества. Но, говоря о кризисе западной философии, Соловьев не прибегает по отношению к ней к одной только негативной аргументации. Его цель: опираясь на критику, найти новые варианты «философии жизни» (с. 48). Эти варианты философии жизни Н. Мотрошилова рассмотрела в цикле лекций, прочитанных в 2002 г. в городе Иваново и получившая отражение в анализируемой здесь книге. К данному материалу примыкают размышления автора о соловьевской концепции всеединства — в сопоставлении с учениями Спинозы, Гегеля и Шеллинга. Часть книги, посвященная В. Соловьеву, заканчивается в высшей степени увлекательным разделом «Соловьев и Кант», где речь идет также об отношении русской философии к Канту (с. 195 — 219) — раздел, к которому мы еще вернемся. Завершает первую часть детальная соловьевоведческая библиография (где солидный блок образует западная литература разных лет).

В монографической части книги о Николае Бердяеве, о его книгах «Философия свободы» (1911) и «Смысл творчества» (1916) также имеется анализ бердяевской критики философии Канта. А в следующей главе Н. Мотрошилова поднимает органически важную проблему: «Спор о России. Самостоятельность “русского пути”»? Третья монографическая часть книги посвящена Семену Людвиговичу

Франку и его новой онтологической концепции, запечатленной в «Предмете знания» (1915). В рамках исследования философии Франк тоже имеет главу, связанная с Кантом — «С. Франк и его интерпретация “Критики чистого разума”» Льва Шестова, о котором речь идет в последней части книги, Н. Мотрошилова расценивает как философа, предвосхитившего новую эпоху; его предчувствия в особенности ярко запечатлелись в книге «Достоевский и Ницше. Философия трагедии» (1903).

Как Н. Мотрошилова движется в своем анализе вопроса о сложном отношении русской философии к философии западной? В коротком «Предисловии» специально не разрабатывается вопрос о методологии. И мы скоро узнаём, почему это не стало возможным. Н. Мотрошилова относительно поздно (где-то двадцать лет назад) начала активно публиковать работы по русской философии; до этого ее систематический мыслительный опыт был связан с «классической» философией Запада. Этой философией она занималась основательно и с большой отдачей. И сначала, скорее всего, возникал конфликт, — когда Мотрошилова начала специально работать над русской философией, которая со своей стороны демонстрировала негативные чувства в отношении так называемой классической философии Запада.

Переход к русской философии, должно быть, означал для нее «драму бытия» — подобную той, которую она в начале книги (скорее не в духе философии школы, а в «личностном» анализе — с. 53) раскрывала применительно к драме жизни Соловьева. Н. Мотрошилова применяет два способа подхода, с помощью которых она исследует идеи избранных ею русских мыслителей. Во-первых, она выделяет и осмысливает своего рода аффективный импульс, направленный на осмысление философских проблем. Во-вторых, для нее важна деятельность критического, свободного от предрассудков сознания. Оба подхода — сильные стороны анализа Н. Мотрошиловой: они позволяют ей сформулировать настоятельные вопросы в бесконечно открытом пространстве философии; одновременно автор книги снова и снова возвращает такие вопросы в зону критического рассмотрения.

К примеру, именно так она ставит, в чрезвычайно интересной специальной главе (с. 44 — 55), наивный, на первый взгляд, вопрос: «Почем Владимир Соловьев избрал для своей диссертации тему кризиса западной философии?». Вместе с тематикой кризиса Соловьев, как показывает автор, находится в центре проблематики, характерной не только для него самого, но и для всей русской философии. Ибо аксиома о кризисе западной философии остается основополагающей для философии Соловьева и одновременно — для дальнейшего развития русской мысли. Фактически никто не требовал ни ставить *quaesto iuris*, ни предоставлять доказательства в пользу ут-

верждений о кризисе — оно оставалось заведомо принимаемой «преамбулой и творческим импульсом» для всей русской мысли.

В исторических подтверждениях относительно идей русской мысли о кризисе Запада нет недостатка. Н. Мотрошилова указывает, например, на постепенно овладевшее умами мнение славянофилов о «загнивании» Запада. Однако есть и другое обстоятельство, которым в российском контексте чаще всего пренебрегают, но которое отчетливо акцентирует Н. Мотрошилова: на Западе в то же время уже разработали инструментарий самокритики; соответствующую аргументацию в России охотно перенимали, не указывая на западные источники, что имело место и у Соловьева. Например, критика Шеллинга в адрес Гегеля и наук разума оказала мощное влияние на Соловьева и других российских мыслителей, на что обратил внимание Е. Трубецкой, которого Н. Мотрошилова в этом случае цитирует (с. 46). Я хотела бы обратить внимание на другие источники, ибо они редко обсуждаются в российских исследованиях: критика рационализма у Ф.Г. Якоби оказала сильное воздействие на российских философов из духовных академий. Она предоставила мощный аргументативный и метафорический потенциал — в смысле приписывания России, ее ментальности духовных способностей, лежащих по ту сторону разума. Западная философия с ее имманентной склонностью к критике культуры, следовательно, предоставила русской мысли богатейший арсенал средств для ее борьбы. И ведь речь шла не только о средствах, но и о подбадривании к такой борьбе. Представление о том, что штаб западного мышления переместился к молодым славянским нациям, нашел своих сторонников и на Западе. Незадолго перед своей смертью, 16 апреля 1854 г., Шеллинг писал королю Максимилиану, что коренной славянский род «сцитов» (Scythen) объединяется, что нужно обращать внимание на Россию и перенимать элементы ее поэзии, что он, Шеллинг, и будет заниматься тем, чтобы сделать «доступным нам что-то из русской поэзии». Правда, тут речь идет не о философии, а о вновь разгорающейся и на Западе вере в его культурное обновление благодаря России или [вообще] славянским народам.

Борьба за самостоятельность русской философии базируется, как сказано, на двух примечательных явлениях: на творческих аффектах, эмоциях в отношении западной философии и на критическом напряжении, которое вступает в силу тогда, когда негативному аффекту суждено приобретать *систематическое* теоретико-философское значение. Н. Мотрошилова в таком ключе и рассматривает условия формирования русской философии. Чтобы дать читателю представление об этом, она, в частности, выбирает в высшей степени интересную тему — отношение русских мыслителей к философии Иммануила Канта. В каждой из упомянутых монографических

частей речь идет также о том, как соответствующий мыслитель выражает свое отношение к Канту. Резюмируя, Н. Мотрошилова говорит о том, что критика в адрес Канта проходит [порой] агрессивно, через все исследования русской религиозной метафизики (с. 294)¹. В раздел о В. Соловьеве включен текст «Отношение русской философии к Канту» (с. 292 – 299), к которому примыкает глава «В. Соловьев о Канте» (с. 214 – 219). В разделе о Н. Бердяеве рассматривается тема «Н. Бердяев и его критика философии Канта»; наконец, в интерпретацию идей С. Франка включено рассмотрение этим философом «Критики чистого разума» (с. 371 – 377).

Особенно напряженно написан текст «Апология или синдром ненависти? Рецепция Канта в России в свете современных дискуссий» (С. 195 и далее). Описательные (апологетические) работы противостоят тем, в которых проявился «активный синдром ненависти» по отношению к этому великому философу. Н. Мотрошилова говорит ясно: для русских философов Кант должен был выступить представителем впавшего в кризис Запада. Кант стал в России примером для исследования того, в чем, собственно, состоит ценность западной философии. На Западе, если говорить кратко, заслугу Канта видели в том, что он освободит философию от обязанности быть служанкой теологии. Русская философия, напротив, никогда не доводила до конца такое освобождение и вследствие этого не была независимым просветительским мышлением. Однако западный упрек в отсутствии просветительского подхода русская философия обернула по-своему: она упрекала Канта за то, что он неоправданно выступил в защиту «чистого» рационализма – вместо того, чтобы выступать на стороне веры. Тот факт, что знание и вера не исключают, а дополняют друг друга всегда трудно давался русской философии.

Н. Мотрошилова цитирует (на с. 197) статью А. Ахутина (Вопросы философии. 1990. № 1), который исследует эту рецепцию Канта в крайней форме; статья озаглавлена «София и черт (Кант перед лицом русской религиозной метафизики)». Тезис статьи: «Символист; тонкий и экзистенциально опытный богослов – в один голос и, видимо, не стовариваясь, свидетельствуют: Кант – черт!», «искуситель, враг, высвеченный в своей сущности отсветами адского огня».

Как оценить этот «благоговеющий ужас»? Для «людей Запада» такие пренебрежительные оценки могут выглядеть чем-то курьезным. А для русских мыслителей философия Канта была своего рода «пробным камнем», на котором они могли пробуждать творческие эмоции и который мог способствовать формированию тех самостоятельных, серьезных суждений (с. 200), какие следовало положить в основу новой философии. Знаменательна в этом отношении энциклопедическая статья В. Соловьева «Кант» (Брокгауз и Эфрон), которая, как пишет Н. Мотрошилова, написана с полной «симпатией

и глубоким пониманием трудностей жизненного пути, избранного великим немецким философом» (с. 205).

Соловьев не отклоняет кантовской критики познания, но он полагает, что эта критика завела философию в тупик. В «Философии цельного знания» (с. 98 — 101), Соловьев опирается на кантовские разъяснения, касающиеся вещи самой по себе как идеи разума. Что касается идеи разума, то Соловьев для их толкования парадоксальным образом избирает понятие «мистицизма», которое поясняется следующим образом: «Согласно этому воззрению, истина не заключается ни в логической форме познания, ни в эмпирическом его содержании, вообще она не принадлежит к теоретическому знанию в его отдельности и исключительности — такое знание не есть истинное. Знание же истины есть лишь то, которое соответствует воле блага и чувству красоты» (с. 210). Н. Мотрошилова считает этот тезис Соловьева основополагающим для его «философии жизни».

Применительно к Н. Бердяеву автор также оценивает его рецепцию философии Канта как «индикатор» (с. 293) отношения этого мыслителя к философии Запада. У Бердяева достигает высшего выражения, так сказать, его отторжение от критической философии Канта, которую он в «Философии свободы» (1911) называет «всеобъемлющей секуляризацией теоретической философии». Бердяев пишет о том, о чем думали многие представители русской религиозной метафизики: «Кантианство целиком направлено против христианского реализма, христианского материализма, против самой возможности утверждать христианскую церковь как *natura creata creant*». Анализируя рассуждения Бердяева, следует принять во внимание упомянутое ранее парадоксальное различие западных и русских интерпретаций: в то время как западные мыслители оценивали кантовский запрет употреблять «излишние», «чрезмерные» понятия в теоретической философии как импульс, ведущий к свободе, Бердяев понимал ограничивающую категоричность учения о познании как полицейскую работу в философии». Она-де утратила традиции «священного гнозиса» и стала наводить «полицейский распорядок отвлеченной мысли» (с. 293). «Только безумие рационализма могло превратить бытие в категорию» (с. 296). В другой ранней работе «Смысл творчества» (1916), Бердяев, согласно Н. Мотрошиловой, упрекает Канта в том, что кантовская философия свободы осталась непоследовательной и вылилась в философию послушания. «Критическая философия, — писал Бердяев, — есть послушное сознание необходимости не природы, а самого сознания, не материи, а разума, есть послушание необходимости через послушание категориям» (там же).

Бердяев снова и снова упрекает Канта в проведении в жизнь максимум протестантизма. Под этот упрек попадают также панлогизм Шеллинга и Гегеля. В более поздние периоды Бердяев смягчает свои

творческие нападки на Канта. Он делает это в то время, когда достигает известной ясности в вопросе о «самостоятельности русского пути» (с. 300). Во всяком случае тогда, по мнению Н. Мотрошиловой, русская философия движется между «миссианизмом и мессианизмом» (там же).

Симпатии Н. Мотрошиловой как исследователя отданы С. Франку, который, будучи российским философом, находился в центре европейских философских дискуссий неокантианства, феноменологии уже в начале XX века, а затем и в те десятилетия, когда он жил в эмиграции. Программа Франка простиралась от «онтологизации гносеологии» до «абсолютного реализма» (с. 371). Очевидно, что Франк пребывал не на уровне аффективного отторжения, а двигался вперед на почве, расчищенной Кантом. В своем фундаментальном труде «Предмет знания» (в 2000 г. он вышел на немецком языке в рамках 8-томного издания издательства «Альбер» — как раз под редакцией Н. Мотрошиловой) Франк самостоятельно, но, вместе с тем, не отвергая Канта, развивал проблемы трансцендентализма. «Монистический замысел идеализма, последовательно продуманный, требует не суждения всего бытия до пределов “субъективного” сознания, а, напротив, расширения сознания до пределов всего мыслимого “бытия”», — пишет Франк (с. 373).

Такое расширение сферы бытия свидетельствует о принятии Франком понятия сознания, которое охватывает все предметные сферы. «Знание может быть направлено на *предмет*, т.е. на известное бытие, именно потому, что *неизвестное, как таковое нам “известно”* — известно не через особое знание о нем (что неизбежно приводило бы к противоречию, а совершенно непосредственно, в качестве самоочевидного и неустрашимого бытия вообще, которое мы ближайшим образом не “знаем”, а *есмы*, т.е. с которым мы слиты не через посредство сознания, а в самом нашем бытии» (с. 374). Н. Мотрошилова отмечает, что и в поздний период своего творчества Франк ведет диалог с Кантом, и именно под зонтиком понятия «непостижимое». Автор считает формулировку «непостижимого», которую дает Франк, вполне оправданной. «Мы формулируем, — пишет Франк, — это положение так: всякая вещь и всякое существо в мире есть нечто большее и иное, чем все, что мы о нем знаем и за что его принимаем, — более того, есть нечто большее и иное, чем все, что мы когда-либо сможем о нем узнать; а что оно подлинно есть во всей своей полноте и глубине — это и остается для нас непостижимым». Удивительно то, что С. Франк для подтверждения своего тезиса ссылается не на Канта, а на поэзию — на русского поэта Тютчева (он был «личный знакомый Шеллинга», напоминает Тютчев). Франк цитирует также Рильке, из его сонетов к Орфею: «Но бытие еще по-прежнему волшебное; во множестве мест оно рождается из своего

источника, есть игра чистых сил, к которым никто не соприкоснется, кто не умеет преклонить колена и восхищаться. Слова нежно исходят из не сказанного» (с. 375).

Что о непостижимом может, в конечном счете, говорить только искусство, а не философия, — то было идеей позднего Хайдеггера. А раннего Хайдеггера С. Франк полностью принял к сведению, что подтверждается ссылкой русского философа на хайдеггеровскую «фундаментальную онтологию» (там же). Н. Мотрошилова вообще придерживается того мнения, что С. Франк воплотил новые «онтологические» идеи много раньше, чем М. Хайдеггер — еще в «Предмете знания». Вместе с С. Франком русская философия возвращается назад к Европе — уже после того, как эта философия предприняла мощные творческие, а также и систематические усилия с целью продемонстрировать свою самостоятельность.

Густав Шпет как-то сказал (в 1922 г.), что тема России — легитимная для русской культуры, ибо никакой другой нации не довелось вести столь отчаянную борьбу за «незаинтересованный» дух — перед лицом совершенно специфического бытия русского народа. Поэтому и эмоциональные отторжения («Кант как черт») от западной философии необходимо оценивать как силу, основу, движущую к самообретению русской философской мыслью ее специфики. Но чем яснее выступал негативный аффект — против Запада — и рефлексия концентрировалась на этом, тем больше должны были отпадать систематические Тео усилия.

Задача Н. Мотрошиловой состояла в том, чтобы представить эту мучительную и вместе с тем триумфальную историю русской философии. В соответствии со своим формированием как философа автор книги шла от западной философии, затем — к мыслителям своего отечества. Она солидарна с теми великими русскими философами, которые находят свой путь только в страстном диалоге с «другими». Ее работа «Мыслители России и философия Запада» должна быть воспринята и на Западе — и это поможет преодолеть асимметрию в западном отношении к русской философии. Ибо только в живом взаимодействии рождается новое.

* * *

С.Б. РОЦИНСКИЙ

Н.В. Мотрошилова известна прежде всего как признанный специалист по истории европейской философии. Можно вспомнить немало случаев, когда наши историки философии, будучи долгие годы погруженными в западную мысль и подвергшись ее очарованию, обращаются к отечественному философскому наследию с большой неохотой, подобно платоновским узникам, прикованным

к символической пещере. А некоторые если и поворачивают взор, то для того, чтобы высказать в адрес русской философии что-нибудь уничижительное. Поворот же Н.В. Мотрошиловой к отечественной философии был вовсе не за тем, чтобы с высоты европейской классики порицать русских философов за религиозность, иррациональность, мистицизм и прочие грехи. Да и поворот этот не был случайным и неожиданным, поскольку заниматься изучением русской мысли Неля Васильевна начала еще в те времена, когда книги наших философов-идеалистов находилась под идеологическим запретом. «Со студенческих лет, изучая западную философию, я убедилась в ее глубине и величии, — пишет автор в предисловии к своей книге. — И исследованием философской мысли своего отечества я могла специально заняться не прежде, чем убедилась в ее высоких качествах, по крайней мере, сопоставимых с западной философией» (с. 3 — 4). И на всем протяжении книги, явно или между строк, звучит мысль о том, что место русской философии не где-то на обочине мировой культуры, что лучшие ее образцы вполне достойны сопоставления с достижениями европейской мысли. Важно подчеркнуть, что это не возвышенные восторги ультрапатриотического свойства, а квалифицированные суждения специалиста, обоснованные глубоким и тонким анализом исследуемых текстов.

В названной книге творчество четырех крупнейших наших мыслителей рассматривается в содержательном контексте западной мысли и «по вертикали», и «по горизонтали». С одной стороны, показывается генезис их философских воззрений, густо насыщенный рецепциями из западной мысли различных эпох, и, с другой, прослеживается связь теоретических построений этих мыслителей с идеями их западноевропейских современников.

Несомненно, главный герой философского повествования — Владимир Соловьев, которому автор отвел половину объема своей книги. Первое, чем привлекает этот философ исследователя в ракурсе ее темы — это то, «что в орбиту оригинального и глубоко внутреннего философского опыта Соловьева по существу втянуты самые главные творения мирового философского духа» (с. 14). Однако отношение русского философа к западной мысли не сводилось лишь к влияниям или заимствованиям, хотя они, разумеется, имели место и у Соловьева, и у других его соотечественников, что подробно прослеживается в книге. Но если бы дело ограничивалось только этим, то автор вряд ли рискнул бы делать выводы о «сопоставимости» лучших образцов русской философии с философией западной. Поэтому в книге особо выделяется и обосновывается такой тип связи, как «спонтанная параллельность» (термин немецкого философа Р. Отто). Это, поясняется в книге, «равноправная» переключка идей, объек-

тивная синхронность творческих поисков и их результатов, когда «без видимого взаимного влияния, но равно испытывая воздействие реальных исторических потребностей, трудностей, новых целей философского развития, некоторые авторы начинают двигаться (относительно) сходными мыслительными путями» (с. 81). Такая синхронность обычно происходит тогда, когда возникает объективная потребность в поиске новых философских парадигм.

Одной из таких парадигм была тема кризиса западной философии, прозвучавшая уже в магистерской диссертации Вл. Соловьева. В этой юношеской работе не только дается глубокий анализ целого ряда учений европейских философов, но и содержатся первые серьезные наброски оригинальной версии «философии кризиса» — учения о кризисе философии, выступающей в виде отвлеченного, «исключительно теоретического» познания. Конечно, Соловьев не был первооткрывателем этой темы, тем не менее, считает Н.В. Мотрошилова, соловьевская версия не просто встроилась в ряд других концепций, но встроилась оригинально, с ясно выраженной претензией на «новый синтез», на восстановление разрушенного единства философии и религии. Причем религии не на какой-либо конфессиональной основе, что многократно предлагалось и раньше в истории западной и русской мысли, а на основе христианства «универсального», преодолевшего конфессиональное размежевание.

Тема кризиса философии развивалась также в творчестве Н. Бердяева, С. Франка, Л. Шестова, других русских мыслителей. В европейской мысли в русле критики претендующего на самодостаточность рационализма появляется новая «философия бессознательно», происходит переосмысление классических парадигм в неокантианстве, формируются первые образцы гуссерлевской феноменологии. В этот же период в работах Ницше, Бергсона, Дильтея происходит зарождение различных вариантов философии жизни.

Именно философское осмысление феномена *жизни*, по мнению автора книги, является другим важнейшим парадигмальным новшеством философии Вл. Соловьева, которое оказалось созвучным соответствующим параллелям в западной мысли. Русский философ стремился создать такую философию, которая имела бы своим предметом не отвлеченные стороны действительности, а саму эту действительность во всей ее полноте, трактуемую как «жизнь». Соответственно, «в противовес абстрактно-отвлеченным, по преимуществу теоретическим вариантам классического западного философского мышления Нового времени, В. Соловьев ставит задачу создать *философию жизни*, притом также совершенно нового, неклассического образца» (с. 120).

Читающий книгу без труда сможет убедиться, что тема философии жизни представляет собой важнейший момент концептуализа-

ции Н.В. Мотрошиловой философских построений Вл. Соловьева. «Говоря более конкретно, — пишет исследователь, — в ряде работ этой книги я стремлюсь доказать, что Соловьев — синхронно с рождением философии жизни на Западе и в унисон с некоторыми учениями отечественных мыслителей — противопоставил философии «отвлеченных начал», а также недавно господствовавшему позитивизму *новый и оригинальный вариант «философии жизни»*, насыщенной глубоким метафизическим содержанием» (с. 15).

Можно предположить, что отнесение построений Соловьева к разряду «философии жизни» является неким концептуализаторским перебором исследователя или редукцией не к истинному сущностному основанию философских построений Соловьева. Прежде всего, если иметь в виду, что сам тип философствования русского мыслителя не вписывается в ту парадигму философии жизни, которую определили западные ее представители, поскольку категория «жизнь» у них наполнена содержанием (пусть с известными вариациями), с которым плохо согласуется предмет философии Вл. Соловьева и его последователей.

Однако обоснование автором своей концепции представляется достаточно аргументированным и убедительным. Говоря о категориальной стороне вопроса, Н.В. Мотрошилова подчеркивает, что жизнь в понимании Соловьева существенным образом отличается от известных характеристик этого понятия в западной философии. Для него жизнь не ограничивается витально-биологическими трактовками, а мыслится как философская категория, которая применяется «для обозначения *реальности, действительности, полноты, изначальности существования и развития всего, что есть в мире*, что объединено в такие типологические единства, каковы природа, человек, Бог, и что может находить проявление в конкретных дробных разновидностях жизни (таких, как духовная, личная, лично-общественная, историческая, религиозная, нравственная и другие, выражаясь словами Соловьева, *жизненные формы*)» (с. 123).

Среди аргументов в пользу такой характеристики воззрений русского мыслителя важнейшим, видимо, следует считать тот, который исходит от него самого. Ибо Вл. Соловьев сам отождествлял свое учение с «философией жизни» — в отличие от «философии школы», к которой он относил прежде всего не находящие между собой согласия отвлеченные эмпиризм и рационализм. «...Для философии школы, — писал он в этой связи, — от человека требуется только развитой до известной степени ум, обогащенный некоторыми познаниями и освобожденный от вульгарных предрассудков; ...для философии жизни — требуется, кроме того, особенное направление воли, т.е. особенное нравственное настроение, и еще художественное чувство и смысл, сила воображения, или фантазии»¹.

Феномен жизни как единства всей полноты человеческого существования Н.В. Мотрошилова выделяет в качестве особого предмета философии не только у Вл. Соловьева, но и у других героев своей книги.

Если Вл. Соловьев философские размышления на тему жизни мог почерпнуть только у Ницше, то Н. Бердяев обращает внимание прежде всего на сочинения А. Бергсона, которые получили у русского философа весьма высокую оценку. Бердяев видит в бергсоновской «Творческой эволюции», как и в работах У. Джеймса и Э. Леруа, симптоматический знак для философии XX века — знак возврата к жизни, к «жизненной полноте знания». Будучи принципиальным защитником философского иррационализма, Бердяев приветствовал то, что Бергсон явился в определенном смысле предшественником и провозвестником того поворота философии к целостной «жизни духа», который связан с решительной критикой «отвлеченной философии самодовлеющего рассудка», предлагая взамен иррациональные формы духа. Но в воззрениях этих мыслителей выявляются не только точки соприкосновения, но и линии расхождения. «...Принципиальное размежевание Бердяева с Бергсоном, — подчеркивает Н.В. Мотрошилова, — касается коренных вопросов понимания «жизни»: «жизнь» в философии, согласно Бердяеву, следует понимать не в «сциентистском» ключе — не при подражании естествознанию, а исключительно в связи с темой «жизни духа» и в плоскости не ухватываемой никакой наукообразной аналитикой специфики философского анализа» (с. 258). Примерно с тех же позиций Бердяев дискутирует и с Ницше, настаивая на необходимости перевести философский анализ жизни в русло философии духа.

Важно отметить, что методологическую основу анализа автором творчества русских мыслителей составляет не одна лишь компаративистика, как может показаться на первый взгляд, если иметь в виду название книги. Принципиально важным для Н.В. Мотрошиловой был анализ содержательный, такой, чтобы не упустить главного в характеристике того или иного мыслителя. В этом плане интересной представляется реконструкция «системных измерений» философии Вл. Соловьева. Столь обстоятельной работы ранее никто не делал, да в описаниях самого Соловьева не содержится синтезирующей «сборки» его системы в полном виде.

Системный подход предпринят и к анализу творчества С.Л. Франка, прежде всего к его философской трилогии «Предмет знания», «Душа человека» и «Духовные основы общества», в которой метафизические, гносеологические, психологические и социально-философские идеи мыслителя приведены, по мнению автора, в стройную и детально разработанную систему. Разбирая названную трилогию, Н.В. Мотрошилова исходит из того, что мыслитель,

опираясь на традицию и новейшие тогда достижения философии, задал тему предмета знания в оригинальной для Запада мыслительной перспективе онтологизации гносеологии, которая, с одной стороны, была насыщена интерпретациями, зачастую критическими, популярных на Западе идей, а с другой – органично вписывалась в традиции российского философствования, заложенные Вл. Соловьевым. Философская система Франка, помимо прочих ее аспектов, представлена в книге и в ипостаси «философии жизни». В частности, характеризуя теоретическое значение книги Франка «Предмет знания», автор подчеркивает, что работа «содержит системно разработанный вариант онтологически ориентированной метафизики (или философии) жизни начала XX в., новаторство и оригинальность которого – в попытках ее органического синтеза с гносеологией, логикой, психологией нового типа и в (позже реализовавшемся) намерении пронизать философию этическими, социально-философскими измерениями» (с. 341).

Раздел, посвященный жизни и творчеству Л. Шестова, занимает в книге в некотором смысле особое место. Особенность эта – в драматизме, которым наполнены многие сюжеты. С одной стороны, как отмечает Н.В. Мотрошилова, в работах Л. Шестова идет «переключка-спор» великих умов и самого автора этих работ с великими умами. Персонажами диалогов становятся Пушкин, Толстой, Достоевский, Соловьев, Сократ, Платон, Аристотель, Лютер, Кант, Гегель, Шеллинг, Кьеркегор, Гуссерль. С другой стороны, в «переключку-спор» с целым рядом идей и суждений философа вступает и автор книги.

О Шестове можно сказать, пишет Н.В. Мотрошилова, что он знал «одной лишь думы власть», что им владела «одна, но пламенная страсть». И дума, и страсть его были направлены против все того же рационализма. Как и его предшественник С. Кьеркегор, Л. Шестов острее своей критики направляет прежде всего против философии Гегеля и вообще немецкой классики, которая заклеяна им как собрание «мертвых речей мертвых сущностей».

Уже в подходе к этому вопросу у автора книги возникает оппозиция между «за» и «против». С одной стороны, Н.В. Мотрошилова безоговорочно солидаризироваться с такой оценкой немецкой классической философии, конечно, не согласна: «Как и всякий заинтересованный в историко-философской истине гегелевед, я без труда найду тексты Гегеля, опровергающие «одномерные» обобщения Л. Шестова». Но, с другой стороны, и отметить «с порога» шестовские инвективы исследователь не спешит. Более того, «перемещая спор в более широкую плоскость, – говорит далее автор книги, – вынуждена признать также и историческую правоту Шестова» (с. 393). Прежде всего потому, что свой критический счет Шестов предъявляет не разуму как высшей способности человека,

а идолопоклонству перед *культу*м разума. Мыслитель выносит на суд нравственной совести разум и науку за то, что они, возомнив о своей самодостаточности, отмежевались от этических истин и ценностей, от проблемы добра и зла. В этой своей критической позиции Шестов выступает как ученик и последователь Достоевского, в чем он не раз признавался. «Историческая правота» Шестова, подчеркивает Н.В. Мотрошилова, становится особенно понятной и объяснимой в наше время, когда самодовлеющий человеческий разум предстает уже не в ипостаси своей отвлеченности, а как реальная, могущественная сила. Сам научный разум, конечно, не есть зло, но та «равнодушная сила», которая с его помощью воцаряется, оказалась причастной к трагедии современного человечества.

И еще немало подобных «за» и «против» и в творчестве Л. Шестова, и в его суждениях о других мыслителях обнаруживает и подвергает детальному разбору автор книги. Поэтому «историко-философские эссе Л. Шестова, — считает она, — требуют постоянно критического отношения, проверки, что нелегко как раз из-за того лучшего, что есть в этих шестовских работах — таланта автора, яркости и страстности полемики» (с. 394). Что же касается отношения автора к своему герою, то не будет ошибкой сказать, что здесь «за» все же берет верх над «против». Потому что в философии Л. Шестова Н.В. Мотрошилова усматривает вполне законный позитивный поворот в сторону нового типа философствования — философствования о человеке, его свободе, его духе. Собственно, это и есть поворот к тому типу *философии жизни*, который для автора книги является общим основанием воззрений целого ряда русских мыслителей. «Во всяком случае, — со всей определенностью заявляет Н.В. Мотрошилова, — я лично стремлюсь такой вариант философии жизни разрабатывать. И опору нахожу также и в философских учениях В. Соловьева, Н. Бердяева, С. Франка и многих других российских философов. От доводов и соображений Шестова тоже не считаю возможным отмахиваться» (с. 444).

Разумеется, затронутыми здесь темами и сюжетами не исчерпывается содержание рассматриваемой книги. Отдельного рассмотрения достоин каждый из ее разделов, где глубинный, в сущности, феноменологический анализ основоположений философских построений русских мыслителей органически сочетается с их личными судьбами. Одной из магистральных является тема восприятия и интерпретации идей Канта русскими мыслителями. В жанровом и стилевом отношении выигрышно оживляет строгий исследовательский контекст цикл лекций «Философия В. Соловьева и западная мысль конца XIX — начала XX в.: созвучия и параллели», прочитанный Н.В. Мотрошиловой в Иванове на постоянно действующем Соловьевском семинаре. Информативно обогащает книгу обширный библиографи-

ческий материал о книгах русских философов и посвященной им литературе, изданных как на русском, так и на иностранных языках.

Исследование Н.В. Мотрошиловой исполнено не только глубокими и тонкими анализами, сопоставлений и новых концептуальных подходов, но и искреннего чувства сопереживания – как драме жизни ее героев, так и трагической судьбе нашей отечественной философии. И первые, и вторая в свое время подверглись несправедливым гонениям и запретам, уничтожению и замалчиванию. Все это вызывает у неравнодушного человека, коим, несомненно, является Неля Васильевна, естественное чувство горечи и желание хоть как-то компенсировать ущерб, причиненный и русской культуре, и лучшим ее представителям. Поэтому исповедальным эпилогом звучат ее заключительные слова: *«Всей своей книгой я пыталась доказать и продемонстрировать, что философия России рассматриваемого времени была на равных правах включена в диалог с мировой философией. В наши дни этот диалог только-только начал восстанавливаться, причем пока в масштабах весьма скромных, что неудивительно, если учесть теоретический изоляционизм, существовавший долгие годы. Можно ли надеяться, что история чему-то научит нас, россиян, заставив беречь, хранить, ценить свою культуру и ее творцов, среди которых всегда были и философы? Вопрос, на который и сегодня, к сожалению, нельзя дать утвердительного ответа...»* (с. 461).

Примечания

¹ Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 179. Понятие «жизнь» является одним из ключевых и в других сочинениях мыслителя, в особенности таких, как «На пути к истинной философии», «Красота в природе», «Оправдание Добра», «Теоретическая философия», что достаточно полно представлено в книге Н.В. Мотрошиловой. А.Ф. Лосев также приходит к заключению, что «всю философию Вл. Соловьева нужно представлять как философию жизни, сконструированную в виде системы категорий» (Лосев А.Ф. Вл. Соловьев, М., 1983. С. 149). Акцентирование Соловьевым понятия жизни не осталось без внимания и со стороны автора этих строк (см.: Роцинский С.Б. «Философия жизни» Вл. Соловьева: на логическом языке – синтез, на нравственном – примирение // Отечественная философия: опыт, проблемы, ориентиры исследования. Вып. XIX. Владимир Соловьев. М., 1996).