

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ
БЮДЖЕТНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ НАУКИ
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РАН

Хохлов Антон Михайлович

МИРОСОЗЕРЦАНИЕ ЛЬВА ШЕСТОВА:
МЕЖДУ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЙ ТРЕВОГОЙ И БИБЛЕЙСКИМ ТЕКСТОМ

Специальность 09.00.03 – история философии

Диссертация на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Москва 2013

Содержание работы

Введение.....	4
Глава I. Тревога как отправная точка философского поиска у Льва Шестова.....	13
1.1. Тревога и трагическое вопрошание в философии Льва Шестова.....	13
1.2. Дискуссия о понятии «экзистенциализм» в европейской философии	27
1.3. Аналитика экзистенциальной тревоги: Лев Шестов и Пауль Тиллих.....	30
1.4. Три формы восприятия религиозной веры: Лев Шестов, Мигель де Унамуно, Альбер Камю.....	46
Глава II. Библейский миф и философское понятие в творчестве Льва Шестова.....	60
2.1. Категория «жизнь» у Льва Шестова.....	60
2.2. Творчество из ничего. Титаническое у Шестова.....	70
2.3. Дискуссия о понятии «мистицизм» в европейской философии.....	76
2.4. Мистическая компонента в философии Льва Шестова.....	79
2.5. Интерпретация библейского сказания о грехопадении у Льва Шестова.....	93
2.6. Отмена прошлого. Лев Шестов как теистический волюнтарист.....	103

Глава III. Логика мировоззренческого поиска у Льва

Шестова	108
3.1. Трагический путь от метафоры к мифу.....	108
3.2. Предзаданность религиозной веры в миросозерцании Льва Шестова.....	114
Заключение.....	124
Список использованной литературы.....	129

Введение

Актуальность темы исследования

Диссертация посвящена творчеству русского философа Льва Шестова (1866-1938). Работа выполнена в традиции историко-философских исследований о Шестове и наследует уже имеющимся в этой области разработкам. Диссертация призвана произвести новую попытку анализа и интерпретации шестовской философии – сквозь призму четырех попарно связанных категорий: во-первых, тревоги и религиозной веры и, во-вторых, абстрактного философского понятия и религиозного мифа.

В рамках данного исследования осуществляется также попытка включить творчество Шестова в более широкий историко-философский контекст – за счет привлечения материала, почерпнутого из творчества других авторов близкого Шестову экзистенциального направления.

Тема данной работы становится особенно актуальной в свете противоречивых тенденций в развитии социальной действительности, когда экзистенциалистские вопросы о вере и неверии, долге и вине, трагической осмысленности и тотальной абсурдности человеческого существования приобретают самое конкретное социальное воплощение. Речь идет, с одной стороны, о несомненном нигилистическом тренде, проявляющем себя в различных формах саморазрушительного и антисоциального поведения. Здесь мы имеем дело с буквальным претворением в жизнь практики антигероев Федора Достоевского и Альбера Камю. С другой стороны, мы видим несомненный тренд религиозного радикализма, который также выливается в схожее по форме саморазрушение и насилие. В последнем случае мы имеем дословное воплощение тех моделей фанатического поведения, которые с большой точностью описаны Карлом Ясперсом и Паулем Тиллихом. И те и другие эксцессы вызывают трагические последствия и сегодня особенно важно противопоставить зашкаливающим эмоциям тщательный философский

анализ. На сегодняшний день очевидно, что и возрастание, и убывание религиозности оказываются амбивалентными с точки зрения своих последствий для жизни каждого конкретного человека и общества в целом. В этом смысле, нас будет интересовать та трудноуловимая граница, которая разделяет религиозность как невроз и религиозность как средство обуздания экзистенциальной тревоги.

В свете вышесказанного, становится ясно, что рассматриваемые нами темы экзистенциальной тревоги и возможности её снятия посредством усвоения религиозных представлений, поднятые и разработанные философами-экзистенциалистами, в частности, Львом Шестовым, вне всякого сомнения, были и остаются актуальными для нашей современности.

Степень научной разработанности темы исследования

Несмотря на то, что за последние двадцать пять лет российскому читателю стал доступен большой объем сочинений Шестова, а также исследовательской литературы, ему посвященной, историко-философскую разработку творческого наследия этого философа трудно считать достаточной. Это замечание справедливо как в отношении разработки шестовского наследия самого по себе, так и в плане включения этого наследия в более широкий круг историко-философских исследований.

Шестов привлекал и привлекает к себе осязаемое внимание как отечественных, так и зарубежных исследователей. Ему посвящают статьи, монографии, диссертации. Можно даже говорить об определенной «моде» на Шестова, которая, вероятно, до некоторой степени связана с современной «модой» на Ницше. Богатый материал в виде статей, биографических очерков, воспоминаний оставили нам современники Шестова – его родственники, коллеги, друзья и знакомые. Среди них можно указать Н. Баранову-Шестову, Г.Л. Ловцкого, Б.Ф. Шлёцера,

Б. Фондана, Е.К. Герцык, Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, Г.П. Федотова, М.И. Цветаеву, Иванова-Разумника, М. Ремизова, В.И. Иванова, М.О. Гершензона, В.В. Зеньковского, Н.О. Лосского, С.А. Левицкого. Среди отечественных исследователей, писавших о Шестове, можно назвать В.Ф. Асмуса, В.А. Кувакина, Н.В. Мотрошилову, В.В. Ерофеева, Л.М. Мореву, А.В. Ахутина, В.В. Сербиненко, С.А. Полякова, Ю.В. Синеоку, В.Л. Курабцева, В.В. Лашова, Р.А. Гальцеву, Б.Н. Тарасова, К.С. Корконосенко и др. Из зарубежных авторов, писавших о Шестове, упомянем Дж. Уэрнхэма, Ф. Коплстона, Дж. Клайна, Л. Шейна, К. Коутса, Ж. Майя Нето, А. Камю, Э. Сиорана.

Мировоззренческий контекст, в рамках которого будет рассматриваться творчество Шестова, задается творчеством таких авторов как Б. Паскаль, В.Г. Белинский, Ф.М. Достоевский, Ф. Ницше, А.П. Чехов, М. де Унамуно, У. Джеймс, Г. Риккерт, Э. Мунье, А. Камю, П. Тиллих, Э. Сиоран, П. Адо.

Цель и задачи исследования

Целью диссертационного исследования является выявление и анализ той внутренней логики мировоззренческого поиска, которая в конечном итоге позволяет Льву Шестову преодолевать экзистенциальную тревогу посредством обращения к мифологическим сюжетам, почерпнутым из библейского текста.

Наше рассмотрение задается двумя основными оппозициями, обнаруживаемыми в мышлении Шестова. С одной стороны, это оппозиция экзистенциальной тревоги, как отправной точки шестовского философского дискурса, и её «принятия в мужество самоутверждения» (по терминологии Пауля Тиллиха), как цели шестовского мировоззренческого поиска. С другой – это оппозиция между двумя способами мышления, которые обнаруживаются у Шестова: мышлением собственно

философским, понятийным и мышлением образным, мышлением в мифах. Первая оппозиция касается содержательной стороны шестовской философии, вторая – стороны формальной. Наше внимание в данном случае будет приковано к одному конкретному вопросу: какая внутренняя связь существует в мирозерцании Льва Шестова между двумя этими оппозициями, фактически, между формой и содержанием шестовской мысли? Мы стремимся показать, как сложная и парадоксальная диалектика двух вышеуказанных способов мышления приводит Льва Шестова к обузданию экзистенциальной тревоги, её преодолению.

Для достижения указанной цели в диссертации определены следующие задачи:

1) Выявить и описать исходный пункт философствования Шестова – ситуацию экзистенциальной тревоги, находящую свое выражение в трагическом вопрошании; показать, что целью философской работы является для Шестова преодоление состояния экзистенциальной тревоги;

2) Произвести анализ структуры экзистенциальной тревоги у Шестова, сопоставив его творчество с творчеством Пауля Тиллиха.

3) Произвести сравнительный анализ отношения к религиозной вере у Шестова, сопоставив его творчество с творчеством Мигеля де Унамуно и Альбера Камю.

4) Исследовать взаимосвязь абстрактных понятий (жизни, мистического, рационального) и мифологических образов, как она проявляется в творчестве Льва Шестова на разных его этапах.

5) Реконструировать ту внутреннюю логику мировоззренческого поиска у Шестова, которая в итоге приводит к преодолению экзистенциальной тревоги посредством обращения к религиозному мифу.

Объектом настоящего исследования является творчество Льва Шестова, рассматриваемое в контексте общеэкзистенциалистских тем тревоги и религиозной веры.

Предметом настоящего исследования являются темы тревоги и религиозной веры в их взаимном отношении, а также противопоставление абстрактного понятийного языка и религиозного мифа, как они представлены в творчестве Льва Шестова.

Теоретико-методологическая база исследования

В диссертации применяется комплексный метод исследования. Методологическую основу настоящего исследования составляют герменевтическое исследование текстов и сравнительно-исторический анализ исследуемых философских концепций. Диссертант стремился, с одной стороны, произвести тщательное исследование творчества самого Шестова, с другой – осуществить историко-философское сопоставление его творчества с творчеством ряда других родственных ему мыслителей. В целом, автор руководствовался структурным подходом, понимая под ним стремление к прояснению структуры мысли и внутреннюю убежденность в том, что каждый конкретный элемент, выявляемый в результате анализа, может получить свое значение лишь в рамках структурно организованного целого.

Диссертант стремился рефлексивно подходить к употребляемому языку и терминологии, но при этом старался избежать «спора о словах» и делал акцент на анализе рассуждений, ходов мысли, внутренней логики мировоззренческого поиска у исследуемых авторов.

Положения, выносимые на защиту

1) Исходным пунктом философской работы является для Шестова ситуация экзистенциальной тревоги, которая находит свое выражение в трагическом вопрошании. Как цель мировоззренческого поиска выступает у Шестова снятие экзистенциальной тревоги. В этой связи Шестов также наследует проблему теодицеи, в той её радикальной формулировке, которую мы находим у В.Г. Белинского и Ф.М. Достоевского: эти авторы

стремятся сопоставить веру в Бога с наличием частного, даже невинного страдания.

2) Для Шестова характерна специфическая структура экзистенциальной тревоги, при которой доминирующей её формой является тревога судьбы (в терминологии П. Тиллиха). Она проявляется в осознании зависимости человека от власти предзаданного анонимного порядка, который обрекает его на земное, «посюстороннее» страдание. Человек перед лицом анонимного объективного порядка отчужден от экзистенциальной и моральной осмысленности, находится во власти «случайностей» непонятной судьбы, не может принять свой удел. Эта форма экзистенциальной тревоги оттесняет у Шестова другие основные её формы – страх вины-осуждения и бессмысленности-пустоты.

3) Шестов, как мыслитель, склонен к заведомому принятию религиозного отношения к мифу, что позволяет ему производить мировоззренческий поиск в направлении, недоступном Унамуно или Камю, которые воплощают в своем творчестве два других возможных способа отношения к религиозному мифу: соответственно, агоническое принятие-отстранение и категорическое неприятие. Кроме того, для Унамуно и Камю характерна и другая структура экзистенциальной тревоги – с акцентом соответственно на смерти-небытии и бессмысленности-пустоте.

4) Для Шестова на всем протяжении творчества характерно внимание к экстраординарным переживаниям, которые часто оказываются спровоцированными трагическим опытом. Внимание Шестова к экстазу и личному откровению, признаки которых он находит в творчестве мыслителей прошлого, а также его постоянный акцент на тайне и таинственном, дают основание для выделения мистической компоненты в творчестве Шестова.

5) Можно выделить три фундаментальных мифологемы мирозерцания Шестова: «творчество из ничего» (как предел произвола),

«грехопадение» (как метафизическое обоснование иррационализма), грядущая эсхатологическая «отмена прошлого зла» (как нравственный коррелят теистического волюнтаризма).

6) Для мыслительного процесса Льва Шестова характерно постоянное взаимное преобразование абстрактных философских понятий и мифологически образов. На раннем этапе творчества мифологические образы выступают у Шестова в роли литературных метафор, затем, постепенно, их интерпретация приобретает у Шестова вес религиозной истины. Такого рода истолкование опосредуется исследованием экзистенциального опыта великих мыслителей прошлого. Библейский текст истолковывается посредством этого опыта, но и сам опыт истолковывается посредством библейского текста.

7) Взаимная интерпретация экзистенциального опыта и библейского мифа оказывается возможной потому, что религиозная интуиция у Шестова оказывается за рамками процесса философской рефлексии. Шестов может подвергать рассмотрению и своеобразному истолкованию содержание мифа, но сам миф как таковой не ставится им под сомнение. В этом смысле, философская работа, прежде всего критика, скепсис, выполняют у Шестова техническую функцию.

8) Посредством взаимного истолкования экзистенциального опыта (во многом, основанного на экзистенциальной тревоге) и библейского текста Шестов приходит к созданию собственной религиозно-философской концепции и находит путь к преодолению экзистенциальной тревоги.

Научная новизна исследования

Диссертация осуществляет попытку найти новый подход к анализу и интерпретации текстов Шестова, предложить новый вариант реконструкции логики мировоззренческого поиска у этого автора. В

центре внимания оказываются такие особенности структуры авторского мышления, которые зачастую не находят отражения в исследованиях, посвященных Шестову. Речь идет о той внутренней связи, которая существует между взаимным преобразованием философских понятий и мифологических образов у Шестова и его движением от изначальной ситуации тревоги к её преодолению. Это дает возможность заполнить существующие лакуны в изучении творческого наследия рассматриваемого автора.

При этом производится историко-философское сопоставление и обобщение: творчество Льва Шестова рассматривается в контексте родственных ему экзистенциалистских дискурсов Б. Паскаля, Ф. Достоевского, М. де Унамуно, П. Тиллиха, А. Камю. Такое историко-философское сопоставление также открывает новые возможности для понимания и интерпретации творчества Шестова.

Теоретическая и практическая значимость исследования

Результаты работы могут быть использованы при чтении учебных курсов по истории отечественной и западной философии, дальнейшего исследования творческого наследия Л. Шестова. Результаты исследования могут быть также применимы в исследованиях по философии религии, религиоведению, психологии религии, экзистенциальной психотерапии.

Структура работы

Работа состоит из введения, трех глав и заключения. Первая глава посвящена исследованию тем экзистенциальной тревоги и религиозной веры как отправных точек в творчестве Льва Шестова. Творчество Шестова рассматривается в сопоставлении с философией Блеза Паскаля, Пауля Тиллиха, Мигеля де Унамуно и Альбера Камю. Вторая глава

посвящена рассмотрению ряда случаев взаимоотношения между философским понятийным языком и языком образным (литературным и мифологическим) у Шестова; происходит выявление ряда базовых сюжетов и категорий мысли исследуемого автора: «жизни» и «омертвения», рационального и иррационального, мистического переживания, божественного произвола. Параллельно происходит выявление трех базовых мифологем характерных для положительной программы Шестова: «творчества из ничего», «грехопадения», «отмены прошлого». Третья глава посвящена общим теоретическим выводам из содержания двух первых глав. Мы показываем, как происходит эволюция значения метафоры у Шестова: миф, постепенно наполняясь содержанием экзистенциального опыта, вырастает из метафоры литературной в метафору метафизическую и экзистенциальную, в метафору всего положения человека в мире. Мы также исследуем основополагающую роль религиозного чувства у Шестова в самой возможности такой эволюции.

Глава I

Тревога как отправная точка философского поиска у Льва Шестова

1.1. Тревога и трагическое вопрошание в философии Льва Шестова

Для того чтобы приступить к анализу и последующей интерпретации философской мысли Льва Шестова, мы должны, прежде всего, с возможно большей ясностью обнаружить те исходные положения, интуиции, аксиомы, которые лежат в основе шестовского философствования¹.

¹ Лев Исаакович Шестов (Иегуда Лейб Шварцман, 1866-1938) родился в семье киевского предпринимателя. В возрасте двенадцати лет был похищен анархистами и шесть месяцев провёл в заложниках (возможно, был «похищен» с его собственного согласия, так как уже тогда примкнул к революционной организации). Учился в Московском университете, сначала на физико-математическом, потом – на юридическом факультетах. Образование закончил в Киеве. Увлекался народничеством и социализмом. Диссертация Шестова, посвящённая рабочему вопросу в России, не прошла цензуры и была конфискована. Начал заниматься литературной деятельностью, писал статьи. В 90-х годах много времени Шестов проводил за границей, в частности, по делам лечения нервного расстройства. На одном из итальянских курортов он познакомился с Анной Елеазаровной Березовской, которая стала его женой (1897). Впоследствии Шестову пришлось долго скрывать брак от отца (так как жена была православного вероисповедания). У Шестова рождаются две дочери (1897 и 1900). В 1898 году вышла первая крупная работа Шестова – «Шекспир и его критик Брандес». Примерно в это же время Шестов активно знакомился с творчеством Ницше, которому он посвящает две следующих свои работы – «Добро в учении гр. Толстова и Ницше» (1900) и «Достоевский и Ницше. Философия трагедии» (1903). В 1905 году в свет вышел сборник афоризмов, названный Шестовым «Апофеоз беспочвенности. Опыт адогматического мышления». В 1908 году выходит книга Шестова «Начала и концы». В начале 1910-х годов Шестов вновь проводит много времени за границей, главным

Внимательное изучение текстов Шестова дает веские основания для утверждения, что в основании творчества этого автора лежит, среди прочих, фундаментальная интуиция, которую мы предварительно обозначим как *интуицию тревоги*.

Говоря об «исходных положениях, интуициях, аксиомах» у Шестова мы имеем в виду тот набор положений, из которых Шестов как философ исходит в своем мышлении. Такого рода отправные точки имеют характер констатаций – того, что не подвергается авторской рефлексии, воспринимается автором как очевидное. Эти исходные положения задают категориальную сетку, в рамках которой и получает свое развитие внутренняя логика мысли того или иного философа, реализуется авторский мировоззренческий поиск². Именно поэтому настоятельно необходимо

образом в Швейцарии, где изучает наследие средневековых мистиков, Плотина, Мартина Лютера. В 1910 году выходит сборник «Великие Кануны». В этот период Шестов работает над книгой о Лютере («Sola fide – только верою»), которая так и останется незавершенной и будет издана посмертно (1964). В 1914-1917 годах Шестов проживает в Москве. В 1917 году на войне погибает его внебрачный сын Сергей Листопадов. Происходит революция, и Шестовы решают покинуть Россию. После долгих переездов и трудностей они сумели поселиться во Францию. Там Шестов вошёл в контакт с русскими эмигрантскими кругами, со временем начал преподавать в Сорбонне и установил связи с западными философами и литераторами. Постепенно в печать на русском и других европейских языках выходят старые и новые его произведения. Из новых: в 1923 году – сборник «Potestas clavium. Власть ключей», в 1929 – «На весах Иова. Странствования по душам», в 1938 (на французском) – «Афины и Иерусалим», в 1939 (посмертно) – «Киргегард и экзистенциальная философия». Шестов вошёл в круг видных европейских интеллектуалов, познакомился с А. Жидом, Э. Гуссерлем, М. Хайдеггером, М. Шелером, М. Бубером и др. За два года до смерти Шестов исполнил свою давнюю мечту – посетил Палестину. Шестов скончался в Париже в возрасте 72 лет после продолжительной болезни. В 1964 году была издана книга с малыми и неоконченными сочинениями «Умозрение и откровение».

² Стоит заметить, что, говоря о «логике», мы употребляем этот термин в максимально конвенциональном, почти обыденном смысле. Мы имеем в виду «логику в обычном

выявить авторскую аксиоматику, проанализировать систему категорий исследуемого автора.

Одной из основных черт, характеризующих шестовское мировоззренческое вопрошание, является стремление вместить в пространство философствующей мысли всего человека, «человека из плоти и крови», конкретного человека, в единстве всех его способностей. И прежде всего – включить в рассмотрение весь спектр человеческих эмоций. Конечно, исследование человеческой эмоциональности может осуществляться и с позиции отстраненного познающего субъекта, но специфичность шестовского подхода заключается как раз в том, что субъект философствования, сам автор, не желает просто анализировать или исследовать эмоции «со стороны», он стремится из них исходить. Строго говоря, Шестов желает, чтобы философская рефлексия служила потребностям всей эмоциональной сферы человека, а не только его жажде познания. Шестов наследует на этом пути весьма долгой философской традиции. Стремление сделать субъектом философского поиска «всего человека» - характерная черта многих экзистенциальных философов. Схожие мотивы мы можем видеть у Паскаля, Кьеркегора, Унамуно, Мунье, Марселя. Такого рода потребность приобретает у Шестова форму, которую мы обозначим термином *трагическое вопрошание*.

Уже в первом крупном сочинении Шестова «Шекспир и его критик Брандес» (1898) содержится большой набор авторских аксиом и интуиций, которые впоследствии получают дальнейшее (и часто неожиданное, парадоксальное) развитие³. Три первых главы Шестов посвящает

смысле, то, что просто за нее принимают» (М. Хайдеггер), «особые закономерности в связях и развитии мыслей» (Ю.В. Ивлев).

³ Современный исследователь творчества Шестова В.Л. Курабцев предлагает весьма удачную периодизацию его творчества: «Биография (Шестова – А.Х.) определенно говорит <...> о философской эволюции – от периода доверия морали, идеям социальной справедливости (1895-1898 гг.), до ницшеанского периода (1899-1903),

постановке своего вопроса и установлению той системы категорий, в которой будет двигаться его мысль на протяжении всего сочинения. Две главных категории, которые Шестов противопоставляет друг другу, это «жизнь» и «разум». Понятие «жизнь» фактически имеет у Шестова значение совокупности присущих человеку эмоций, «разум» же выступает здесь, главным образом, как способность «объяснения», понимаемого как постижение объективной причинности. При этом в поставленной Шестовым интеллектуальной драме «жизнь» играет роль положительного героя, «разум» – героя отрицательного. Для Шестова «жрецами» разума являются ученые и именно их критике в значительной степени посвящены три вышеупомянутых главы. Чтобы проиллюстрировать поставленную проблему Шестов приводит нам в качестве примера ситуацию падения оторвавшегося от карниза кирпича на голову человека. Этот фрагмент столь стабильно привлекает внимание исследователей, что, вероятно, набил читателю оскомину. Тем не менее в данном случае мы действительно имеем одним из самых ярких примеров постановки Шестовым трагического вопроса. Шестов завершает свое описание следующими словами:

«Что все это такое? Почему так произошло, так случилось? <...> ...погиб человек – это сущность, это главное, это требует объяснения, а то, что камень упал – есть добавочное обстоятельство. По объяснению же науки, все, что произошло с человеком – есть лишь прибавка к внешнему явлению, нечто случайное, необъяснимое, *не нуждающееся в объяснении*»⁴.

далее можно говорить о периоде беспочвенной философии и литературоведения (1904-1910 гг.). С 1911 года и до конца жизни явлен скорее религиозно-философский период, причем в 1937-1938 гг. намечается более мягкое отношение философа к разуму, морали, христианству» (*Курабцев В.Л. Миры свободы и чудес Льва Шестова - М.: Российское гуманистическое общество, 2005. С. 69*).

⁴ *Шестов Л. Сочинения в 2-х томах. - Томск: Водолей, 1996. Т 1. С. 9.*

В приведенной цитате мы ясно видим тот способ постановки вопросов, который станет характерным для всего шестовского творчества. «Уничтожен человек» – это главное, это требует объяснения.

Чуть позже, говоря о последствиях триумфа «разума» в европейской культуре Шестов напишет:

«Пока "цветение" (жизнь с точки зрения сциентизма есть, по Шестову, лишь «цветение на поверхности» – А.Х.) не знало иных красок, кроме светлых, все шло превосходно. Но проходило время; "дети века" поистратили свои силенки, маленькие радости стали им недоступны, на "поверхности бытия" стали являться мрачные, темные краски. Тогда пронесся по всей Европе страшный стон... Пока было весело, причина и следствие все объясняли; с ними было лучше, чем с Богом, ибо они никогда не корили. Но каково жить с ними в горе»⁵.

Здесь мы отчетливо видим одну очень существенную особенность шестовского вопрошания: исходную ситуацию страдания, которая такое вопрошание порождает – «Пока было весело, причина и следствие все объясняли». Шестов ставит вопрос с позиции человека, одержимого отрицательными эмоциями, человека страдающего.

Приведем еще один предельно красноречивый фрагмент, относящийся к несколько более позднему периоду творчества, фрагмент из афоризма №14 второй части «Апофеоза беспочвенности» (1905):

«...молодость никогда и не спрашивает. О чем ей спрашивать? Разве песня соловья, майское утро, цветок сирени, веселый смех и все прочие предикаты молодости требуют истолкования? Наоборот, всякое истолкование к ним сводится. Настоящие вопросы впервые возникают у человека при столкновении со злом. Заклевал ястреб соловья, увяли цветы, заморозил Борей смеявшегося юношу, и мы в испуге начинаем

⁵ Там же, С. 15.

спрашивать. "Вот оно зло! Правду говорили старики! Недаром и в книгах называют нашу землю юдолью плача и печали!"»⁶.

Именно такого рода трагические вопрошания Шестов неизменно кладет в основу собственных философских изысканий. В отношении приведенного выше фрагмента из «Апофеоза беспочвенности» любопытно впрочем, заметить, что с формальной точки зрения это вообще не вопрос. Это скорее некая эмоциональная констатация – не случайно в конце стоит восклицательный, а не вопросительный знак. У Шестова мы можем встретить различные формулировки такого «вопрошания», и отмеченная выше «неформальность» таких вопрошаний встречается неоднократно. Между тем, сам Шестов (приведенный пример это подтверждает) понимает эти формулировки-констатации именно как своего рода вопрошание.

Во многом, та мировоззренческая борьба, которую Шестов вел всю жизнь, была именно борьбой за право *так* спрашивать, из *такого* «вопрошания» исходить. В.В. Ерофеев справедливо пишет:

«Шестову глубоко чужд пафос дистанции по отношению к рассматриваемому им писателю, что, в свою очередь, связано с известной догматичностью его “адогматической” философии. При всей своей оппозиции к монизму Шестов утверждает некий монизм в самом переживании трагедии»⁷.

Лишь учитывая всю парадоксальность того способа, которым Шестов ставит исходный вопрос своей философии, можно понять всю специфичность тех ответов на него, которые Шестов будет находить в разные периоды творчества. Строго говоря, исследуя мышление Шестова, уже невозможно ограничиваться исключительно формальной логикой. Если можно говорить о логике Шестова, то это по преимуществу логика

⁶ Там же, Т 2. С. 102.

⁷ *Ерофеев В.* Одна, но пламенная страсть Льва Шестова // Шестов Л. Избранные сочинения. - М.: Ренессанс, 1993. С. 22.

как сложная взаимосвязь иррациональных переживаний, «логика» субъективная. Парадоксальные выводы этой логики осуществляются посредством интуиций не только разума, но и «сердца», понимаемого как средоточие эмоций. Это возвращает нас к Паскалю с его «У сердца свой порядок, у разума – свой...»⁸. Логика Шестова – это по преимуществу логика «сердца» или, если угодно, логика полуночи. Здесь можно говорить о полуночи в самом прямом, астрономическом смысле:

«У каждого между чтением газет и партийных программ остается час досуга, хотя бы не днем, а ночью, когда все, что можно было – уже сделано, все, что можно было – уже сказано. Тогда прилетают старые, спугнутые «делами» мысли и вопросы. И в тысячный раз возвращаешься к загадке человеческого гения...»⁹.

Шестов в своем творчестве исторически двигался от литературной критики к философии в собственном смысле, и не будет преувеличением сказать, что его мировоззрение было сформировано, прежде всего, литературой и поэзией. Влияние русской классической литературы было одним из самых значительных факторов духовного развития Шестова. У В.Г. Белинского он нашел формулировку, в «немногих и простых словах» которой, по утверждению Шестова, «выражена сущность философской задачи»¹⁰. Речь идет о знаменитом пассаже из письма Белинского к В.П. Боткину:

«Если бы мне и удалось взлезть на верхнюю ступень лестницы развития – я и там бы попросил вас отдать мне отчет во *всех* жертвах условий жизни и истории, во *всех* жертвах случайностей, суеверия, инквизиции Филиппа II-го и пр. и пр.; иначе я с верхней ступени бросаюсь

⁸ Паскаль Б. Мысли. Малые сочинения. Письма. - М.: НФ «Пушкинская библиотека», АСТ, 2003. С. 139.

⁹ Шестов Л. Сочинения в 2-х томах. - Томск: Водолей, 1996. Т 2. С. 219.

¹⁰ Там же, Т 1. С. 263.

вниз головой. Я не хочу счастья и даром, если не буду спокоен на счет *каждого* из моих братьев по крови»¹¹.

Шестов останется верен этой формулировке вплоть до самого позднего периода своего творчества. По существу она является для Шестова одной из самых сильных формулировок трагического вопрошания. Именно она определяет для Шестова направление философского поиска, уводя его от «умозрительной философии», представленной в случае Белинского Гегелем. Важно заметить, что уже в период своего активного увлечения левыми идеями Шестов отрицательно относился к Марксу, решительно выбирая в споре между марксизмом и народничеством сторону последнего. Возможно, здесь уже угадывается неприятие Гегеля – идеалистического «предтечи» Маркса. Во введении к работе «Добро в учении гр. Толстого и Ницше» (1900) Шестов обстоятельно анализирует приведенный выше пассаж Белинского. Здесь же он с предельной ясностью и силой намечает цели и направление своего будущего философствования:

«...вдруг на сцену является Белинский и требует отчета у вселенной за *каждую* жертву истории! За *каждую* - слышите? Он не хочет уступить за все мировые гармонии ни единого человека, обыкновенного, среднего, простого человека, которых, как известно, историки и философы считают миллионами, в качестве пушечного мяса прогресса. Это уже не гуманность и не идеализм, а что-то иное. <...> Гуманность должна смягчать, успокаивать, примирять людей на определенной деятельности в пользу ближнего. Короче, гуманность - *отвечает*, дает ответы на вопросы. Белинский же - *спрашивает* и так спрашивает, что его вопрос грозит сбить с толку самых верующих идеалистов.

Ибо, если дозволительно так спрашивать, то может статься, даже почти наверное, что ответить совсем и не придется или что за ответом нужно

¹¹ Там же, С. 215.

будет идти в такие области, которых идеализм боится больше, чем самых ужасных пустынь»¹².

У Достоевского Иван Карамазов, решивший, что «ответить совсем и не придется» провозглашает:

«...от высшей гармонии совершенно отказываюсь. Не стоит она слезинки хотя бы одного только того замученного ребёнка»¹³.

Итак, Шестов оказывается наследником духовной задачи, поставленной Белинским и Достоевским, а именно: испытать идею мировой гармонии фактом эмпирического, конкретного, даже невинного страдания. Р.А. Гальцева находит для такого умонастроения довольно удачный термин: «мученичество теодицеи»¹⁴. Он ставит тот же самый мировоззренческий вопрос, заранее понимая, что за ответом придется идти в такие области, куда «и дикий зверь не забегал», понимая, что с «идеализмом», с «умозрительной философией» ему не по пути. Шестов понимает, что перед ним встает обширная задача разработки собственного философского дискурса.

Читая последние слова сочинения «Добро...», трудно отделаться от мысли, что оно, по сути, заканчивается там, где должна лишь только начаться его основная часть:

«Ницше открыл путь. Нужно искать того, что *выше* сострадания, *выше* добра. Нужно искать Бога»¹⁵.

Эти слова превращают все сочинение «Добро...» в нечто вроде развернутого предисловия, подробной постановки Шестовым основного вопроса собственной философии. В них содержится основополагающая религиозная интуиция Шестова, которая и для него самого еще не вполне

¹² Там же, СС. 218-219.

¹³ Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений в 30 томах. - Ленинград: Наука, Т 14. 1974. С. 223.

¹⁴ Гальцева Р.А. Очерки русской утопической мысли XX века. - М.: Наука, 1992. С. 88.

¹⁵ Шестов Л. Сочинения в 2-х томах. - Томск: Водолей, 1996. Т 1. С. 316.

понятна, содержательно неопределенна, но уже твердо намечена. Поиск только лишь начинается, но ответ, пусть лишь на уровне интуиции, уже дан: «...нужно искать Бога». В этой связи любопытно привести ещё один фрагмент, на это раз из сочинения «Апофеоз беспочвенности»:

«Сократ не верил в богов и потому хотел оправдать расчетом добродетель. Кант тоже не верил в Бога и потому выводил свою мораль из "закона". *Но если есть Бог, если все люди - дети Бога, то, значит, можно ничего не бояться и ничего не жалеть* (выделено мной – А.Х.)»¹⁶.

В следующей своей работе «Достоевский и Ницше. Философия трагедии» (1903) Шестов подробнейшим образом разберет то разочарование в общественном служении, которое, по версии философа, пережил уже по выходе из каторги Достоевский. Подпольный человек, который в интерпретации Шестова является выразителем мыслей самого Достоевского, провозглашает: «...свету провалиться, а чтоб мне чай всегда пить»¹⁷. Это означает, что вся идеология служения последнему человеку, с которой Достоевский так много выступал прежде, есть ложь, в которой он сам и сознается.

Здесь мы имеем дело с особым вниманием к эгоизму у Шестова. Шестов не только не обвиняет эгоизм, он защищает его. В конце того же сочинения Шестов пишет о Ницше:

«В том и вся громадная заслуга Ницше, что он умел пред лицом всего мира отстоять "эгоизм" бедности, не той бедности, с которой борются общественными реформами, а той, для которой и в благоустроеннейшем государстве будущего не найдется ничего, кроме сострадания, добродетелей и идеалов. Ведь в государстве будущего так же нет места для трагических людей, как и в государствах современных, и так называемая

¹⁶ Там же, Т 2. С. 37.

¹⁷ Там же, Т 1. С. 348.

буржуазная мораль там будет лишь настолько изменена, насколько это нужно для "счастья большинства"»¹⁸.

Для Шестова отход от левой идеи и разочарование в общественном служении (двух лейтмотивах его юности) был связан с возникновением особого акцента на «спасении» индивидуальном, персональном, в противоположность «спасению» общественному, «родовому». В.В. Ерофеев удачно характеризует это умонастроение Шестова термином «внесоциальная космодицея»¹⁹. Здесь снова обнаружился «карамазовский вопрос», который и сделал идею социального прогресса практически бесполезной, принципиально недостаточной для Шестова.

В целом, можно констатировать, что в религиозно-философский период деятельности Шестов политически стал гораздо умереннее, нежели в мятежной молодости. Если бы нужно было охарактеризовать его политическую позицию, насколько она проявляется в его публицистических работах, то наиболее подходящим определением было бы слово «либерализм». Будучи в сфере мировоззрения «бунтарем», в повседневной жизни Шестов был чрезвычайно основательным и весьма сдержанным человеком, лишенным склонности к каким бы то ни было крайностям и авантюрам. Шестов критиковал теоретический разум, но *безрассуден* он не был. Так было и в его политических взглядах. К самодержавию он не питал ни малейшей симпатии и в своей публицистике не скупился на критику его. В вину русской монархии ставился этактизм, применение насилия в политике, сословное неравенство. Однако к большевикам его отношение было, по-видимому, еще хуже: Шестов полагал, что большевики переняли у царской власти идею государственного насилия, но при этом сами оказались начисто лишены способности создавать что-либо новое и, фактически, являются паразитами

¹⁸ Там же, С. 457.

¹⁹ *Ерофеев В.* Одна, но пламенная страсть Льва Шестова // *Шестов Л.* Избранные сочинения. - М.: Ренессанс, 1993. С. 9.

на теле российского общества (Шестов писал о большевиках эпохи военного коммунизма и НЭПа). Шестов не принимал в политике ни крайностей, ни «идеализма», постоянно призывал к умеренности и реализму, конкретным действиям, направленным на благоустройство здесь и сейчас.

В работе о Достоевском и Ницше Шестов также вырабатывает новую формулировку своего философского вопрошания:

«...имеют ли надежды те люди, которые отвергнуты наукой и моралью, т.е. возможна ли философия трагедии?»²⁰.

И снова мы видим вопрошание предельно индивидуалистическое, вопрошание даже и о последнем человеке.

Еще одним сюжетом, от которого Шестов часто отправляется в своих размышлениях, становится тема смерти Сократа и та разница в восприятии этого события, которая возникает, с одной стороны, у Платона и, с другой, у Аристотеля.

Шестов говорит:

«В 399 году отравили Сократа. После Сократа остался его ученик Платон, и Платон, “принуждаемый самой истиной” (выражение Аристотеля), не мог не говорить, не мог не думать, что Сократа отравили. Но во всех его писаниях слышится и слышался только один вопрос: точно ли в мире есть такая сила, такая власть, которой дано окончательно и навсегда принудить нас согласиться с тем, что Сократа отравили?»²¹.

И здесь мы снова видим постановку вопроса о судьбе конкретного человека, но на сей раз это не «последний человек», напротив – человек исключительный, философ-праведник. Здесь обнаруживается сходство способа постановки вопроса у Шестова со словами персонажа из «Бесов» Достоевского – инженера Кириллова:

²⁰ Шестов Л. Сочинения в 2-х томах. - Томск: Водолей, 1996. Т 1. С. 328.

²¹ Шестов Л. Памяти великого философа (Эдмунд Гуссерль) // Вопросы философии. - М.: Правда, 1989. №1. С. 147.

«...был на земле один день, и в середине земли стояли три креста. Один на кресте до того веровал, что сказал другому: “Будешь сегодня со мною в раю”. Кончился день, оба померли, пошли и не нашли ни рая, ни воскресения. Не оправдывалось сказанное. Слушай: этот человек был высший на всей земле, составлял то, для чего ей жить. Вся планета, со всем, что на ней, без этого человека – одно сумасшествие. Не было ни прежде, ни после Ему такого же, и никогда, даже до чуда. В том и чудо, что не было и не будет такого же никогда. А если так, если законы природы не пожалели и Этого, даже чудо свое же не пожалели, а заставили и Его жить среди лжи и умереть за ложь, то, стало быть, вся планета есть ложь и стоит на лжи и глупой насмешке. Стало быть, самые законы планеты ложь и диаволов водевиль. Для чего же жить, отвечай, если ты человек?»²².

Здесь много аскетического алармизма, много «памятования о смерти». К жизни и миропорядку предъявляются повышенные (и, вероятно, завышенные) требования. Всё это снова возвращает нас к Паскалю и его напряженной борьбе с «мирским рассеянием», с удовольствием, заслоняющим от нас смерть.

Первые шаги Шестова на философском поприще были временем поиска формулировок для основных своих вопросов. Как мы можем видеть, исходной точкой для Шестова неизменно является конкретное, частное страдание, причем страдание метафизически предельное в смысле своей неснимаемости. Шестов признает, что человеческая цивилизованность вполне может существенно уменьшить объем человеческого страдания, но в то же самое время ставит вопрос: может ли быть этого *достаточно*? Тирании, войны, болезни, самая смерть вторичны по отношению к тому, что является условием возможности всех вышеперечисленных напастей рода человеческого, а именно – анонимному

²² Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений в 30 томах. - Ленинград: Наука. Т 10. 1974. С. 471.

объективному порядку, который и делает возможным «ужасы жизни». Вдохновитель Шестова Белинский говорит в схожем ключе о гегелевском «общем», которое «является у него (у Гегеля – А.Х.) в отношении к субъекту Молохом»²³. В другом месте ещё сильнее:

«Что такое общее (для познания которого Станкевич жил и умер вдали от нас)? Молох, пожирающий собственные создания, Сатурн, пожирающий собственных чад»²⁴.

Для Шестова важно, прежде всего, отстоять саму возможность и законность этого исходного пункта философствования перед лицом любого «здравомыслия», которое стремится удовлетворяться возможным, побеждая следствия, но пасуя перед метафизической причиной.

С другой стороны, когда Шестов утверждает в своем праве вопрошания, перед ним открывается поистине титаническая задача: бросить вызов рационалистической метафизике, которая, в представлении Шестова, оказывается способом мысли, построенным на признании за необходимостью, за безличным порядком предельного права на «безотчетную кровь» (Белинский), на «слезинку младенца» (Достоевский). Шестов поставил себе философскую задачу во что бы то ни стало оспорить это право.

Итак, мы показали, что состояние тревоги, проявляющееся в трагическом вопрошании, полагается Шестовым в основание философского поиска. Однако нам остается сделать еще один шаг к искомой терминологической определенности – мы должны произвести типологический анализ тревоги, как она проявляется в произведениях Шестова.

²³ Белинский В.Г. «Вся жизнь моя в письмах». Из переписки В.Г. Белинского. - М.: Грифон, 2011. С. 289.

²⁴ Там же, С. 279.

1.2. Дискуссия о понятии «экзистенциализм» в европейской философии

Так как в рамках настоящего исследования мы неоднократно употребляем такие термины, как «экзистенциальный», «экзистенциалист», «экзистенциализм», то кажется уместным прояснить их значение.

Говоря об «экзистенциализме» и «экзистенциалистах», мы употребляем эти термины в максимально широком, наиболее конвенциональном смысле. Как и всякий термин из сферы гуманитарного знания он более или менее условен, более или менее сконструирован, так как не имеет соответствующего ему объекта вне самой духовной сферы жизни человека. Автор исходит из того, что термин экзистенциализм является удобным историко-философским обозначением для совокупности авторских дискурсов в рамках философии и литературы, приблизительно ограниченных временными рамками середины XIX – середины XX веков. Данные дискурсы обнаруживают совокупность общих черт, что, очевидно, обусловлено «духом времени» – интеллектуальными и социальными условиями эпохи.

Такой подход к использованию термина не является исключительно произвольным, так как до некоторой степени укоренен в практике его употребления самими авторами, которые, по крайней мере в определенные периоды своего творчества, сами позиционировали себя как экзистенциалисты (или же оказываются исторически отнесенными к экзистенциалистам вопреки их собственному желанию). Э. Мунье определяет экзистенциализм как «реакцию философии человека на злоупотребления со стороны философии идей и философии вещей»²⁵:

«С точки зрения экзистенциализма основной проблемой философии является не столько существование как таковое, сколько существование

²⁵ *Mounier E. Introduction aux existentialismes. - Paris: Gallimard, 1962. P. 7.*

человека»²⁶.

Николай Бердяев говорит об экзистенциализме:

«Так называемая экзистенциальная философия, новизна которой мне представляется преувеличенной, понимает философию как познание человеческого существования и познание мира через человеческое существование»²⁷.

Наряду с такого рода широкими определениями фигурируют, напротив, определения максимально строгие, почти схоластические. Так Ж.-П. Сартр определяет экзистенциализм следующим образом:

«Тех и других (христианских экзистенциалистов и экзистенциалистов-атеистов – А.Х.) объединяет лишь убеждение в том, что существование предшествует сущности, или, если хотите, что нужно исходить из субъекта»²⁸.

Немецкий историк философии О.Ф. Больнов видит в экзистенциализме попытку преодолеть кризис философии жизни:

«Экзистенциальная философия стоит на жизнефилософской почве соотнесения всех объективных порядков с их происхождением в человеке, однако внутри него она разыскивает такую прочную точку, на основании которой была бы преодолена неопределенность философии жизни»²⁹.

Экзистенциализм, по Больнову, выступает как философия, которая в условиях кризиса любых объективных лояльностей стремится отыскать опору внутри самого человека, обозначая её заимствованным у Кьеркегора понятием существования³⁰.

²⁶ Ibid.

²⁷ Бердяев Н.А. Самопознание (Опыт философской автобиографии). - М.: Мир книги, Литература, 2010. СС. 16-17.

²⁸ Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. - М.: Политиздат, 1990. С. 321.

²⁹ Больнов, Отто Фридрих. Философия экзистенциализма. - СПб.: Лань, 1999. С. 20.

³⁰ Там же, С. 19.

Можно привести и некоторые сугубо историко-философские, внешние по отношению к самому течению, трактовки термина «экзистенциализм». Британский историк философии Ф. Коплстон выделяет несколько наиболее характерных для экзистенциализма признаков: 1) концентрация внимания на человеке; 2) человек рассматривается в экзистенциализме именно как субъект, не могущий быть до конца объективированным; 3) исходной точкой для экзистенциалистов выступает именно человек как бытие в мире, а не как замкнутое в себе его Декарта; 4) человек, однако, понимается также как свободный, самосозидающий, самотрансцендирующий субъект; 5) экзистенциализм имеет своей задачей не только академическое исследование, но и содействие человеку в деле осознания своей свободы и совершения аутентичного выбора³¹. Коплстон, кроме того, отмечает:

«Экзистенциализм есть нечто большее, чем протест свободного индивида против тоталитаризма и безличной функционализации. В некоторых своих формах он представляется мне, по крайней мере неявно, как путь спасения (salvation)»³².

Отечественный исследователь Т.П. Лифинцева выделяет несколько основных тем, присущих экзистенциальной философии в целом: «1) индивид (личность) и система; 2) интенциональность сознания; 3) бытие и ничто; 4) абсурдность; 5) природа и значение выбора; 6) роль пограничного опыта (пограничной ситуации); 7) смысл и значение коммуникации»³³.

На уровне экстенсивного определения, к экзистенциалистам можно в той или иной мере отнести С. Кьеркегора, Ф.М. Достоевского,

³¹ *Copleston, F.S.J.* Contemporary Philosophy. Studies of Logical Positivism and Existentialism. - London: BURNS & OATES. First published 1956. PP. 132-137.

³² *Ibid.* p.139.

³³ *Лифинцева Т.П.* Философия и теология Пауля Тиллиха. - М.: Канон +, Реабилитация, 2009. С. 6.

Н.А. Бердяева, М. Хайдеггера, К. Ясперса, П. Тиллиха, Э. Мунье, Г. Марселя, А. Камю, Ж.-П. Сартра, Н. Аббаньяно и некоторых других мыслителей. Часто к числу экзистенциалистов относят и Льва Шестова.

Термин «экзистенциализм» иногда употребляется и более широко, вне всякой привязки к какой бы то ни было эпохе или культуре, обозначая некоторую совокупность явлений в духовной жизни человека. Здесь, в частности, уместно говорить о «палеоэкзистенциализме»³⁴, представленном, на наш взгляд, такими именами, как Экклезиаст, Сократ, Аврелий Августин, Омар Хайям, Мишель Монтень, Уильям Шекспир, Блез Паскаль и др.

1.3. Аналитика экзистенциальной тревоги:

Лев Шестов и Пауль Тиллих

Нет сомнений, что в лице Льва Шестова мы имеем дело с «философским эссеистом»³⁵, философом литературного типа³⁶, во многом, – философом без дефиниций. В силу этого, исследователь творчества Шестова часто вынужден искать косвенные способы истолкования тех терминов, которые этот автор употребляет интуитивно. Это затрудняет историко-философское исследование работ Шестова, и тем более препятствует их сравнительно-историческому анализу. Совсем иначе выглядят построения философа и теолога Пауля Тиллиха (1886-1965). Этот автор стремится к преобразованию психологического описания в описание онтологическое. Тиллих стремится задать сетку более или менее строгих

³⁴ *Mounier E.* Introduction aux existentialismes. - P. 33.

³⁵ *Булгаков С.Н.* Некоторые черты религиозного мировоззрения Л.И. Шестова // Сочинения в двух томах. - М., 1993. Т 1. С. 521.

³⁶ Исследователь творчества Шестова В.В. Лашов говорит в этой связи о «методе философско-экзистенциального прочтения русской литературы» у Шестова (*Лашов В.В.* Метафизика русской литературы Льва Шестова. Диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук. - М.: 2011. С. 60).

дефиниций, построить ясную терминологическую систему. Аналитика экзистенциальной тревоги, разработанная Тиллихом³⁷, имеет, как представляется, серьезный историко-философский потенциал, позволяя анализировать и сравнивать творчество самых разных авторов экзистенциального направления. Важно также и то, что если для Шестова экзистенциальная тревога есть только исходный пункт, то для Тиллиха это ещё и предмет рефлексии. Мы попытаемся спроецировать аналитику Тиллиха на творчество Шестова, что будет для нас чрезвычайно важно в свете поставленной нами задачи определения интуиций у Шестова.

Вначале мы кратко рассмотрим учение Пауля Тиллиха об экзистенциальной тревоге. Тиллих пишет:

«Прежде всего о природе тревоги можно утверждать следующее: тревога – это состояние, в котором бытие осознает возможность своего небытия. То же самое утверждение в более краткой форме звучало бы так: тревога – это экзистенциальное осознание небытия. Определение “экзистенциальный” указывает здесь на то, что тревогу порождает вовсе не абстрактное знание о небытии, но осознание того, что небытие составляет часть собственного бытия человека. Тревогу порождает не мысль о том, что все имеет приходящий характер, <...> но скрытое осознание неизбежности нашей смерти. Тревога – это конечность, переживаемая человеком как его собственная конечность»³⁸.

Именно эта вплетенность тревоги в само существование человека придает ей экзистенциальный характер и отличает её от тревоги невротической или психотической³⁹. Говоря о «тревоге», Тиллих употребляет в английском оригинале термин «anxiety». Этому понятию отведена существенная роль в экзистенциализме. Мы можем указать на

³⁷ Эта аналитика, несомненно, восходит к М. Хайдеггеру.

³⁸ *Тиллих П.* Мужество быть. - М.: Модерн, 2011. С. 45.

³⁹ Там же, С. 52.

сходные понятия *angoisse* (фр.), *Angst* (нем.), *anguish* (англ.). Нельзя не вспомнить в этой связи и латинское *anxietas*.

Тиллих считает возможным типологизировать тревогу и различает три типа тревоги «в соответствии с тремя областями, в которых небытие угрожает бытию»:

«Небытие угрожает онтическому самоутверждению человека относительно – в виде судьбы, абсолютно – в виде смерти. Оно угрожает духовному самоутверждению человека относительно – в виде пустоты, абсолютно – в виде отсутствия смысла. Оно угрожает нравственному самоутверждению человека относительно – в виде вины, абсолютно – в виде осуждения. Тревога есть осознание этой тройной угрозы»⁴⁰.

Подводя итог своей классификации, Тиллих отмечает, что три вышеописанных формы тревоги отнюдь не исключают друг друга, даже «имманентно присущи друг другу, но, как правило, одна из них господствует»⁴¹.

Кроме вышеозначенного определения и классификации Тиллих приводит весьма развитую аналитику каждого отдельно взятого типа экзистенциальной тревоги.

Предпримем попытку обратиться к творческому наследию Шестова, интерпретируя его с помощью заимствованной у Тиллиха аналитики.

Собственно, кардинальный вопрос, который Шестов ставит в работе «Шекспир и его критик Брандес», заключается в том, могут ли страдания быть *морально и экзистенциально осмысленными* при сколь угодно высокой концентрации «ужасов жизни». Ответ науки на этот вопрос: трагедия – есть случай. Шестов возражает:

«... "случай" говорится тогда, когда ясно, что объяснения *не нужно...*»⁴².

⁴⁰ Там же.

⁴¹ Там же, С. 53.

⁴² *Шестов Л.* Сочинения в 2-х томах. - Томск: Водолей, 1996. Т 1. С. 18.

На защиту прав жизни Шестов призывает Шекспира, стремясь вырвать его из плена той декадентской интерпретации, которую предлагает его творчеству Георг Брандес.

В свете поставленной нами задачи, для нас важно указать на одно чрезвычайно существенное обстоятельство: для Шестова акцент в подавляющем большинстве случаев стоит на посюсторонних, земных страданиях. Смерть же, прежде всего собственная смерть человека, оказывается в шестовском рассмотрении совершенно на периферии. Шестов весь в поисках посюсторонней осмысленности, и порой кажется, он готов заплатить за её обретение даже и самой жизнью. Так, интерпретируя в собственном ключе трагедию «Король Лир», Шестов объявляет трагедию старого короля вполне осмысленной, ведь он приходит к нравственному покаянию и осознанию подлинных и непреходящих ценностей. И даже страшная смерть Корделии как будто и вовсе выпадает из поля зрения Шестова.

Отмеченную нами особенность шестовского мирозерцания прекрасно иллюстрирует фрагмент его личной переписки, относящийся к 1897 г.:

«... мне кажется, что в жизни человека – смерть далеко не самое нелепое и ужасное... Мистического ужаса перед смертью у меня нет. <...> Если бы для людей не было надежды, что они уйдут когда-нибудь из этого мира, жизнь стала бы невозможной. Ждет ли нас за гробом будущее, или человек навсегда исчезнет в пустом «нигде» – все же смерть для него – шанс»⁴³. И далее: «Если правы те философы, которые видят в жизни человека одно цветение на поверхности бытия, если живое – только дополнение к мертвому, если мы настолько бессильны, что случай может

⁴³ Баранова-Шестова Н. Жизнь Льва Шестова. По переписке и воспоминаниям современников. В 2-х томах. Т 1. – Paris: La Presse Libre, 1983. С. 34.

играть нами, то будь трижды проклята эта вся комедия: не будем жалеть о жизни. <...> Если бояться смерти, то жить не стоит»⁴⁴.

Здесь мы имеем срез ранней шестовской мысли, но есть основания полагать, что подобная структура экзистенциальной тревоги была характерна для Шестова на всем протяжении его творческой деятельности. В подтверждение можно привести другое свидетельство, относящееся к 1938 г. (канун смерти), оставленное другом Шестова А. Лазаревым. Он вспоминает слова Шестова, в которых тот описывает свое самоощущение во время тяжелой болезни: «... мне не было страшно, мне было легко, очень легко. Вот, думал я, скоро спадут оковы»⁴⁵.

Вышеуказанную особенность мирозерцания Шестова отмечает и Сергей Булгаков:

«...Шестову <...> несвойственно слышание поступи истории, как и громов грядущих свершений эсхатологии. Он обращен к плоскостному и, сверх того, индивидуалистическому восприятию мира и жизни, он сознательно, принципиально посюсторонен, и даже для всякого неизбежная эсхатология личной смерти его как будто философски не занимает»⁴⁶.

Переводя сделанные нами наблюдения на язык Тиллиха, можно сказать, что в лице Шестова мы имеем яркий пример относительной автономии тревоги судьбы по отношению к тревоге смерти. Тиллих отмечает возможность такой автономии⁴⁷. Иными словами, для Шестова относительная угроза судьбы является куда более важным предметом рассмотрения, чем абсолютная угроза смерти. Но что Тиллих понимает под термином «судьба»? Он пишет:

⁴⁴ Там же, С. 35.

⁴⁵ Там же, Т 2. С. 175.

⁴⁶ *Булгаков С.Н.* Некоторые черты религиозного мировоззрения Л.И. Шестова // Сочинения в двух томах. – М.: Наука, 1993. С. 523.

⁴⁷ *Тиллих П.* Мужество быть. С. 55.

«Термин “судьба” указывает на то, что свойственно всякой конкретной тревоге из этой группы: ее случайный характер, непредсказуемость, невозможность выявить ее смысл и цель»⁴⁸.

И далее:

«Судьба – это царство случайности, а тревога по поводу судьбы основана на осознании конечным существом своей полной случайности и отсутствия предельной необходимости»⁴⁹.

Все это отсылает нас к общеэкзистенциалистским категориям «ненадежности» (Ясперс), «необеспеченности» (Марсель), «заброшенности» (Сартр). У Паскаля мы читаем о том же:

«Вечное безмолвие этих бесконечных пространств меня пугает»⁵⁰.

И ещё более пространно в другом месте:

«Когда я вижу слепоту и ничтожество человеческие, когда смотрю на немую вселенную и на человека, покинутого во мраке на самого себя и словно заблудившегося в этом уголке вселенной, не зная, кто его сюда поместил, зачем он сюда пришел, что с ним станет после смерти, и неспособного все это узнать, - я пугаюсь, как тот, кого спящим привезли на пустынный, ужасный остров и кто просыпается там в растерянности и без средства оттуда выбраться»⁵¹.

Шестов обращается к Гамлету с назиданием:

«Не слепая судьба загнала тебя в трагедию, а *разумная необходимость* (выделено мной. –А.Х.). Нужно выстрадать свое совершенство, свое развитие»⁵².

⁴⁸ Там же.

⁴⁹ Там же, С. 56.

⁵⁰ Паскаль Б. Мысли. Малые сочинения. Письма. - М.: НФ «Пушкинская библиотека», АСТ, 2003. С. 112.

⁵¹ Там же, С. 106.

⁵² Шестов Л. Сочинения в 2-х томах. - Томск: Водолей, 1996. Т 1. С. 63.

В этом смысле становится понятным то значение, которое имеет для Шестова Шекспир:

«У Шекспира высшая задача, доступная только художнику: объяснить смысл жизни во всех её проявлениях. <...> Шекспир именно потому и велик, что умел видеть порядок и смысл там, где другие видели только хаос и нелепость»⁵³.

В конце уже цитированного выше письма от 1897 года Шестов добавляет:

«...я не могу себе представить, чтоб нелепость владычествовала над тем чудом, которое называется человеком, живым, думающим, чувствующим существом. А в таком случае – смерть снова наш шанс, и бояться её не приходится»⁵⁴.

В цитированном нами выше фрагменте о Гамлете Шестов употребляет слово «надо». Шекспир – гений, потому что видит «разумную необходимость» там, где другие видят лишь гибельный случай. Пройдет еще какое-то время и Шестов бросит вызов любым «надо», любой необходимости, сколь бы «разумной» и морально оправданной она ни была. Несчастный случай столь неприемлем, что его мало просто осмыслить, его надо попросту выкорчевать из действительности, испепелить, и для этого Шестову понадобится представление о всемогущем Боге, который сможет попросту отменить однажды бывшее несчастье. В поздний период творчества Шестов сочувственно обратится к предлагаемой Кьеркегором критике гения как «величайшего грешника». Причиной такой критики оказывается способность гения всюду «открывать рок»⁵⁵.

⁵³ Там же, С. 68.

⁵⁴ Баранова-Шестова Н. Жизнь Льва Шестова. По переписке и воспоминаниям современников. В 2-х томах. - Т 1. С. 35.

⁵⁵ См. об этом Шестов Л. Киркегард и экзистенциальная философия. - М.: «Прогресс» - «Гнозис», 1992. СС. 93–94.

Не менее драматически складывались отношения Шестова с тревогой вины и осуждения. В числе собственно философских, и очень сильных, влияний на раннего Шестова стоит указать на И. Канта⁵⁶. Шестов сам признавал, что влияние Канта было весьма существенным для складывания его мировоззрения. Нельзя, однако, не заметить, что в интеллектуальной драме Шестова Кант в большинстве случаев оказывается антигероем. Одной из главных причин этого является то представление о кантовском категорическом императиве, которое сложилось у Шестова.

На страницах работы «Шекспир и его критик Брандес» Шестов уделяет внимание двум великим шекспировским преступникам – Яго и Макбету, противопоставляя их друг другу в соответствии с их отношением к совести. Яго – бессовестен, Макбет, напротив, – пример нечистой, но «работающей» совести. Шестов пишет:

«Яго – сильный человек. В нем нет душевной лени, пассивности, зачастую являющихся основой человеческой добродетели. <...> Для него все люди то же, что жид Шейлок для Антония. Он готов им плевать в бороду, давать им пинки, ругать псами. Но так как его за это свяжут, то он это делает тайно. Есть люди, которые и тайно этого не делают, хотя в душе им ближний так же чужд, как и Яго: их связывают категорические императивы, т.е. служители полиции духа»⁵⁷.

Иными словами, здесь мы видим основную претензию Шестова к категорическому императиву: он есть внешняя по отношению к человеку, репрессивная сила. Вся трагедия Макбета, в интерпретации Шестова,

⁵⁶ Исследователь Ж. Майя Нето говорит даже о «неокантианстве Шестова» (Maia Neto J.R. The Christianization of Pyrrhonism. Scepticism and Faith in Pascal, Kierkegaard, and Shestov. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1995. PP. 90-94). Не менее важным было влияние Ницше, но в лице последнего мы опять-таки имеем дело с философским эссеистом, литературным мыслителем.

⁵⁷ Шестов Л. Сочинения в 2-х томах. - Томск: Водолей, 1996. Т. 1. СС. 191-192.

заключается именно в неспособности категорического императива помиловать, простить однажды согрешившего человека. Именно эта данность, обрекающая Макбета на вечное проклятие, толкает его тем самым на новые преступления:

«"Разум" не говорит Макбету: Дункан такой же человек, как ты. Ты хочешь жить и он хочет жить – так зачем же ты убьешь его. Разум говорит: "Не убивай ближнего, ибо ты будешь убийцей" <...> Не убивай не из-за жертвы, а из-за предстоящих тебе неприятностей с категорическими императивами! Здесь все: и глубокий человеческий эгоизм, и слабость, и трусость»⁵⁸.

В нашу задачу здесь не входит исследование того, насколько адекватно Шестов интерпретирует учение Канта о категорическом императиве, мы лишь стремимся верно передать эту интерпретацию в целях нашего исследования.

Для Шестова важна укорененность нравственного поступка в непосредственном эмоциональном переживании. В качестве примера собственно моральной мотивации с точки зрения Шестова выступает пассаж из «Макбета», в котором леди Макбет не может убить Дункана, мотивируя это тем, что он «похож на её отца»⁵⁹.

Попытаемся теперь перевести все вышесказанное о моральной тревоге у Шестова на язык, разработанный Тиллихом. Последний различает два вида нравственной тревоги: тревогу вины, которая является относительной угрозой нравственному бытию человека, и тревогу осуждения, которая является угрозой абсолютной. Оба эти вида тревоги возникают тогда, когда человек понимает, что он в своей самореализации отходит от своего предназначения. Иными словами, происходит осознание человеком того, что *он не таков, каким должен быть*. Тиллих пишет:

⁵⁸ Там же, С. 202.

⁵⁹ Там же, С. 201.

«Тревога вины присутствует в каждом моменте нравственного опыта, и это может привести нас к полному отвержению себя, к переживанию того, что мы осуждены и приговорены, – но это не внешнее наказание, а отчаяние по поводу утраты собственного предназначения»⁶⁰.

О Шестове можно с уверенностью сказать, что он признавал законность чувства вины, но категорически противился угрозе осуждения. Даже для Яго он находит покровительственные слова:

«И чем ужаснее бремя лежащих на Яго преступлений, тем настойчивее должна быть в нас потребность спасти человека от нравственной анафемы»⁶¹.

Тиллих:

«... человек старается преобразовать тревогу вины в нравственное действие, невзирая на то, что нравственное действие несовершенно и двусмысленно. <...> Существуют два способа подобного самоутверждения, и это соответствует дуализму трагического и личного в человеческой ситуации: первый способ основывается на случайностях судьбы, второй – на ответственности свободы. Избирая первый способ, человек может прийти к пренебрежению любым приговором и теми нравственными требованиями, что лежат в основе этого приговора. Избирая второй способ, он может прийти к нравственному ригоризму и самодовольству, порожденному этим ригоризмом»⁶².

Первый способ Тиллих называет «аномизмом», второй – «легализмом».

Нет никаких сомнений, что в творчестве Шестова мы сталкиваемся с проявлениями и того, и другого способа нравственного самоутверждения. Именно в работе «Шекспир и его критик Брандес» мы можем наблюдать шестовскую форму «легализма» (которая, между тем, входит в

⁶⁰ Тиллих П. Мужество быть. С. 67.

⁶¹ Шестов Л. Сочинения в 2-х томах. - Томск: Водолей, 1996. Т 1. С. 191.

⁶² Тиллих П. Мужество быть. СС. 67–68.

противоречие с кантовской формой легализма). Однако уже в следующей своей работе «Добро в учении гр. Толстого и Ницше» (1900) Шестов подвергнет жесткой критике толстовскую версию легализма – с позиций собственного нарождающегося анонизма, который достигнет пика в сочинениях 1905-1910 гг.

С чрезвычайной серьезностью тема моральной виновности поднимается Шестовым в его крупном сочинении о Лютере – «Sola fide – только верою» (1914). Шестов стремится показать, что бунт Лютера против католицизма и монашества был связан не столько со злоупотреблениями Рима и развращением монахов, сколько с их дерзкой претензией на святость и непогрешимость, которая со злоупотреблениями соседствовала. Лютер был монахом, был аскетом, и тогда, в монастыре, понял, что он непоправимо осужден, ведь даже при святой жизни внутренне он остается закоренелым грешником. Лютер в полной мере осознал, что его воля бессильная против греха, что, строго говоря, он даже и не виновен в собственных грехах. И грехи эти не просто перешли к нему по наследству от согрешившего прародителя, но были частью непостижимой и неисповедимой воли Божией. Бог «сотворил нас грешниками», но он же и спасает нас, принося в жертву собственного Сына. Лютер ощутил посредством собственного духовного опыта, что человек спасается только верой, и все, что от человека требуется, это раскаяние и смирение, доверие к непостижимому промыслу Божию. Шестов был чрезвычайно заинтересован Лютером и его наследием, сочувственно воспринимал его учение. Мы можем сказать, что здесь Шестов опять обнаружил прецедент нравственного анонизма, столь близкий ему самому.

В последующем Шестов обрушит на представления о моральной виновности всю мощь своей иронии. Для Шестова справедливость морального осуждения оказывается эрзацем, жалкой пародией на совершенный моральный порядок, при котором зло не только лишь

наказывается, но просто исключается из бытия. В этом же коренится и неприятие Шестовым традиционных форм теодицеи, ведь оправдать Бога значит обвинить человека. Поздний Шестов будет стремиться к тому, чтобы сам Бог, освобожденный от любых рациональных ограничений, в своем всемогуществе оправдал мир и человека.

В завершение мы рассмотрим отношения Шестова с тревогой пустоты и отсутствия смысла.

В учении Тиллиха данная тревога есть психологический коррелят той угрозы, которую представляет небытие для духовного самоутверждения человека. Тиллих пишет:

«Духовное самоутверждение совершается тогда, когда человек творчески живет в различных сферах смысла»⁶³.

При этом под «творческим соучастием» понимается соучастие осмысленное. В качестве примера творческой жизни внутри смыслов Тиллих приводит ученого, который находится в курсе научных открытий своего времени, и даже если сам он ничего не открыл, то осмысленное соучастие в этих открытиях позволяет ему «духовно самоутверждаться»⁶⁴.

Тревога пустоты представляет собой относительную угрозу, тревога отсутствия смысла – угрозу абсолютную:

«Тревога отсутствия смысла – это тревога по поводу утраты предельного интереса, утраты того смысла, что придает смысл всем смыслам. Эта тревога пробуждается при утрате духовного центра, при утрате ответа, пусть символического и косвенного, на вопрос о смысле существования»⁶⁵.

Тревога пустоты представляет собой схожий процесс, с той лишь разницей, что небытие угрожает «отдельным содержаниям духовной жизни»:

⁶³ Тиллих П. Мужество быть. С. 58.

⁶⁴ Там же, С. 59.

⁶⁵ Там же, С. 60.

«Верования разрушаются в результате внешних событий и внутренних процессов: человек отрезан от творческого соучастия в некоторой культурной сфере. <...> Содержания традиции, пусть величественной, пусть прославленной, пусть любимой, утрачивают способность быть содержательными сегодня»⁶⁶.

Когда же человек пытается обратиться к предельному смыслу, то с ужасом понимает, что именно «утрата духовного центра» приводит к кризису в более частных областях духовной жизни.

Сказанное Тиллихом во многом применимо и к Шестову. В его лице (во всяком случае, если мы говорим о раннем и среднем этапах творчества) мы имеем яркий пример мыслителя, наделенного кризисным сознанием. На формирование такого сознания повлияло множество факторов. Шестов – человек, который находился на стыке разных культур и мировоззренческих позиций, и само это нахождение надежно обеспечивало ему статус человека «смешанной идентичности». Русский еврей, иудей, утверждавший внутреннее единство Ветхого и Нового заветов, религиозный скептик, имморалист и критик политического насилия, мистический анархист и метафизический правозащитник – вот лишь неполный набор возможных характеристик Шестова. Его «безместность», постоянное мировоззренческое странничество – черта, неоднократно подмеченная и им самим, и исследователями его творчества. Говоря на страницах книги «Добро в учении гр. Толстого и Ницше» о духовной ситуации своей эпохи (и, добавим, своей личной духовной ситуации), Шестов пишет:

«Нам уже не дано найти, не искавши. От нас требуют большего. И мы должны отречься <...> Мы должны понять весь ужас того положения, о котором говорит Ницше словами безумного человека, который скрыт под юмором Гейне, который испытал за своей дверью Данте, из которого родились трагедии Шекспира, романы и проповеди гр. Толстого. В былые

⁶⁶ Там же, СС. 60-61.

отдаленные времена об этих роковых тайнах жизни знали очень немногие. Остальные получали веру даром. Теперь время другое. И религиозное сознание добывается иным путем. Там, где прежде достаточно было проповеди, угрозы, нравственного авторитета, – теперь спрашивают больше»⁶⁷.

Представляется, что столь дорогое Шестову, исходное для него «Распалась связь времен» Гамлета – есть, в частности, одно из возможных описаний этого состояния вырванности из духовной традиции, которая способна наделить человека чувством экзистенциальной осмысленности.

Шестов пишет:

«...мы станем следить за Шекспиром лишь с того момента, когда, как мы говорили, вместо прежнего вопроса: “почему” пред ним возник страшный вопрос – “зачем”»⁶⁸.

Но когда же встает перед Шекспиром этот вопрос о смысле? Он встает в той точке, где сомкнулись, по терминологии Тиллиха, тревога бессмысленности-пустоты и тревога судьбы-смерти, когда Шекспир «заглянул в бездну человеческого горя»⁶⁹.

Здесь мы с ясностью видим перекличку с указанием Тиллиха на то, что «если онтическое самоутверждение ослаблено небытием, то это может привести к духовному безразличию и пустоте»⁷⁰:

«Небытие угрожает с обеих сторон, и с онтической, и с духовной: если оно угрожает одной стороне, то оно угрожает также и другой»⁷¹.

Иными словами, критическую роль в обострении тревоги пустоты и отсутствия смысла могут играть затруднения «онтического» характера. В одном из писем, относящихся к 1938 г., Шестов говорит:

⁶⁷ Шестов Л. Сочинения в 2-х томах. - Томск: Водолей, 1996. Т 1. С. 280.

⁶⁸ Там же, С. 34.

⁶⁹ Там же.

⁷⁰ Тиллих П. Мужество быть. С. 65.

⁷¹ Там же, С. 66.

«... как действует смерть? Она сначала отнимает у нас здоровье, возбуждает в нас отвращение ко всему, приучает нас к равнодушию»⁷².

Важно заметить, что, по мнению Тиллиха, элемент сомнения – есть «необходимая предпосылка всякой духовной жизни»⁷³. Иное дело, если сомнение становится тотальным. Тогда оно из методологического вопрошания превращается в экзистенциальное отчаяние. Есть, однако, и другая крайность, которая является в противовес радикальному скептицизму – это фанатизм, самоослепляющая вера, которую личность обретает ценой сознательного или полусознательного отказа от собственной свободы:

«Человек бежит от свободы задавать вопросы и самостоятельно искать ответы, попадая в мир, в котором более спрашивать невозможно, а на все прежние вопросы ему навязываются авторитарные ответы. С целью избежать риска вопрошания и сомнения он отказывается от права спрашивать и сомневаться. Он отрекается от самого себя, чтобы спасти свою духовную жизнь. <...> Он более не одинок, не подвержен экзистенциальному сомнению и отчаянию. <...> Смысл спасен, но Я принесено в жертву. <...> ...эта победа оставляет шрам на вновь обретенной уверенности: фанатичное утверждение собственной правоты»⁷⁴.

Фанатик, по Тиллиху, яростно атакует тех, кто не разделяет его взглядов, ведь они приносят в его сознание изгнанное оттуда чувство тревоги.

Для Шестова попытка удержаться на тонкой грани, отделяющей скепсис от фанатизма, – одна из ключевых задач духовной работы. Прививка скепсиса нужна для того, чтобы вырваться из власти усвоенных

⁷² Баранова-Шестова Н. Жизнь Льва Шестова. По переписке и воспоминаниям современников. - Т 2. С. 197.

⁷³ Тиллих П. Мужество быть. С. 61.

⁷⁴ Там же, СС. 62-63.

стереотипов, предрассудков, рациональной ограниченности. В этом процессе огромную роль играет энергия, сообщаемая человеку экзистенциальной тревогой. Именно такой выход за пределы ограниченности Шестов описывает на примерах Ницше, Достоевского, Толстого, Лютера и многих других. Важно заметить, впрочем, что даже эти «богатыри духа» не способны удержаться на высотах открывшегося им пространства последней духовной свободы и трагически ниспадают в область «всемства», в область доктрины, в область проповеди или, по терминологии Тиллиха, – в область «фанатизма».

Выше мы читали у Тиллиха о человеческой потребности найти «ответ, пусть символический и косвенный, на вопрос о смысле существования». Действительно, в творческом развитии Шестова мы видим процесс постепенной выработки такого рода ответа – именно символического, именно косвенного. Шестов находит его в постепенном выращивании религиозно-философской концепции, основанной на экзистенциалистском истолковании библейского текста. То, что вначале было бунтом против разума – во имя прав эмоций, постепенно будет преобразовано в религиозно-философскую концепцию, связывающую теоретическую способность человека с библейским представлением о грехопадении. Шестов, несомненно, отдавал себе отчет в том, какими парадоксами чреват избранный им путь мировоззренческого возрастания. В конце уже цитированного нами афоризма №14 второй части «Апофеоза беспочвенности» Шестов подытоживает, говоря о мотивированном экзистенциальной тревогой вопрошании и возможности ответа на него:

«Соловей умер и не будет больше петь, человек, его слушавший, замерз, уже не слышать ему больше песен. Положение так очевидно нелепое, что только при очевидном же желании во что бы то ни стало сбить вопрос можно стремиться к осмысленному ответу. *Ответ будет,*

должен быть нелепым – если не хотите его, перестаньте спрашивать (выделено мной – А.Х.)»⁷⁵.

Нами была предпринята попытка рассмотреть структуру экзистенциальной тревоги, как она представлена в творчестве Льва Шестова. В качестве теоретической основы для нашего анализа мы избрали теорию экзистенциальной тревоги, разработанную Паулем Тиллихом. Вначале мы указали на то, что, по теории Тиллиха, в любом авторском мироощущении присутствуют все основные типы экзистенциальной тревоги, но, как правило, одна из них господствует. В случае Шестова также представляется возможным ранжировать представленные у него формы тревоги по степени их интенсивности. Доминирующей формой в данном случае является именно тревога судьбы, в её относительной автономии от тревоги смерти. Тревога осуждения (в её относительной автономии от тревоги вины) – также почти неизменный атрибут шестовской мысли. А вот тревога бессмысленности и пустоты выражена у Шестова относительно слабо. В основном, это тревога по поводу отчуждения от фундаментальных содержаний духовной культуры, прежде всего, – религиозной её стороны.

Произведенное терминологическое преобразование обретет свое значение в свете того, что станет предметом нашего рассмотрения в дальнейшем. Тщательная аналитика тревоги у Шестова имеет большое значение для правильного понимания структуры той мысли, которая из этой тревоги исходит.

1.4. Три формы восприятия религиозной веры:

Лев Шестов, Мигель де Унамуно, Альбер Камю

Говоря об интуициях у Шестова, мы должны сделать еще одно немаловажное замечание, которое будет иметь большое значение для

⁷⁵ Шестов Л. Сочинения в 2-х томах. - Томск: Водолей, 1996. Т 2. С. 102.

производимой нами реконструкции логики мировоззренческого поиска у Шестова.

И здесь нам снова потребуется точка обзора, которая дала бы возможность взглянуть на творчество Шестова со стороны. Для этой цели мы произведем избирательное сопоставление творчества Шестова с творчеством двух близких ему хронологически (и, во многом, близких идейно) авторов – Мигеля де Унамуну (1864-1936) и Альбера Камю (1913-1960). Нас будет интересовать интуиция религиозной веры у Шестова, Унамуну и Камю, вернее – то отношение к религиозным представлениям, которое складывается в мировоззрении этих авторов.

Здесь нужно сделать различие, существенное для всего последующего исследования. Мы хотели бы дистанцироваться от неизбежно долгой и неизбежно условной дискуссии о том, что подразумевается под «религиозным». Говоря о «религиозных представлениях» или о «религиозной вере» у того или иного автора, мы имеем в виду его веру в представления, почерпнутые им из Библейского текста или других источников мифологических представлений, традиционно воспринимаемых как «религиозные». К числу таковых в случае Шестова можно, например, отнести древнегреческие мифы о богах и героях.

Мигель де Унамуну и Альбер Камю оказываются наиболее близкими Шестову не только в поднимаемых вопросах и разрабатываемых темах, но и в двух весьма существенных аспектах философской формы. У этих двух авторов мы видим язык по форме своей максимально эссеистический. И тот и другой авторы, как и Шестов, творят в свободной литературной манере, резко контрастирующей со специальным языком писаний Ясперса и Хайдеггера. Творчество Унамуну и Камю практически не обнаруживает влияния феноменологического метода, развитую экзистенциалистскую версию которого мы можем видеть у Хайдеггера и Сартра. Однако причина, по которой сопоставление Шестова именно с Унамуну и Камю

представляется нам чрезвычайно существенным, заключена не только в этом. Шестов, Унамуно и Камю представляют внутри экзистенциализма три крайне типичных возможных формы отношения к религиозной вере.

Множество общих тем, цитируемых авторов, подходов к решению мировоззренческих проблем роднят между собой Мигеля де Унамуно⁷⁶ и Льва Шестова.

Унамуно, как и Шестов, ставит во главу угла конкретного человека:

«... наш предмет – человек из плоти и крови. <...> Именно этот конкретный человек из плоти и крови и есть субъект и вместе с тем главный объект всякой философии...»⁷⁷.

⁷⁶ Мигель де Унамуно родился в 1864 году в Бильбао. В детстве получил католическое воспитание. Учился в Мадридском университете на факультете философии и гуманитарных наук. В студенческие годы был сильно увлечен социализмом и марксизмом. Тогда же, по его собственным воспоминаниям, утратил веру. Защитил диссертацию на тему «О проблемах происхождения и предыстории басков». В 1891 году женился и переехал в Саламанку, в университете которой занял кафедру древнегреческого языка. Впоследствии Унамуно занял пост ректора в этом университете. В 1897 году смерть малолетнего сына оказывается для Унамуно причиной экзистенциального потрясения, приведшего в итоге к отходу от левых идей. Социализм Унамуно начал воспринимать как недостаточный. Мировоззрение Унамуно поворачивает в сторону трагической религиозной философии. Никогда, впрочем, Унамуно не предавал безусловному осуждению свои левые искания. Унамуно активно участвовал в современной ему политической жизни Испании, за что три раза снимался с должности ректора (диктатором Примо де Риверой, республиканскими властями, франкистами). Был депутатом Кортесов (беспартийный). В годы Испанской революции первоначально поддержал франкистов, но затем осудил и их. Скоропостижно скончался в 1936 году. Главные философские сочинения Унамуно: «О трагическом чувстве жизни у людей и народов» (1912), «Житие Дона Кихота и Санчо по Мигелю де Сервантесу Сааведре, объясненное и комментированное Мигелем де Унамуно» (1914), «Агония христианства» (1931).

⁷⁷ Унамуно Мигель де. О трагическом чувстве жизни. – К.: Символ, 1996. С. 25.

Унамуно, как и Шестов, делает акцент на эмоциональной способности, стремясь и её включить в пространство своего философствования:

«Говорят, что человек это разумное животное. Но почему бы не сказать, что человек есть животное аффективное, или чувствующее?»⁷⁸.

Главное же сходство Унамуно и Шестова проявляется в стремлении положить в основание своей философии переживание человеком экзистенциальной тревоги. Но в случае Унамуно её структура оказывается весьма отличной от той, что мы видим в случае Шестова. Для Унамуно тревога смерти, понимаемой как небытие, есть доминирующая форма тревоги. Унамуно признается:

«О себе могу сказать, что в юности и даже в детстве меня не слишком волновали душераздирающие картины ада, потому что уже тогда ничто не казалось мне столь ужасным, как само по себе небытие»⁷⁹.

Соответственно этому Унамуно провозглашает проблему бессмертия души как «единственную поистине жизненную проблему, затрагивающую самую глубинную основу нашего бытия»⁸⁰.

Мы может найти у Унамуно прекрасные образцы трагического вопрошания, столь роднящие его с Шестовым:

«Почему я хочу знать, откуда я пришел и куда иду, откуда и куда движется все, что меня окружает, и что все это значит? Потому что я не хочу умереть полностью и окончательно, и хочу знать наверняка, умру я или нет. А если не умру, то что со мною будет? Если же умру, то все бессмысленно. На этот вопрос есть три ответа: либо а) я знаю, что умру полностью и окончательно, и тогда – безысходное отчаяние, либо б) я знаю, что не умру, и тогда – смирение, либо с) я не могу знать ни того, ни

⁷⁸ Там же, С. 27.

⁷⁹ Там же, С. 32.

⁸⁰ Там же, С. 28.

другого, и тогда – смирение в отчаянии, или отчаяние в смирении, и борьба»⁸¹.

Такого рода размышления роднят Унамуно также с Блезом Паскалем, у которого мы можем найти весьма схожие размышления:

«По мне, хорошо бы не разрабатывать дальше идеи Коперника. Но только – Вся жизнь зависит от того, смертна или бессмертна душа»⁸².

Унамуно, как и Шестов, кладет в основание своего философского вопрошания трагедию, которая, как и у Шестова, зиждется на противоречии. Однако само это трагическое противоречие понимается двумя мыслителями по-разному. Если для Шестова базовым фактом противоречия в человеческом существовании является столкновение живого человека с анонимным мировым порядком, враждебным ему, то для Унамуно это есть противоречие между эмоциональной потребностью жить вечно и разумом, говорящим человеку, что жить вечно невозможно:

«Кто-то может увидеть существенное противоречие в том, что в одних случаях я говорю о страстном желании, чтобы жизнь не кончалась, а в других – что эта наша жизнь не имеет того значения, которое ей приписывают. Противоречие? Еще бы! Это противоречие между сердцем, которое говорит “да”, и моею головой, которая говорит “нет”. Конечно же, противоречие. Кто не знает этих незабываемых слов из Евангелия: “Верую Господи, помоги моему неверию!”? Противоречие! Явное противоречие! Ведь мы живем противоречиями и только благодаря им; ведь вся наша жизнь – трагедия, а трагедия это вечная борьба без победы и без надежды на победу, это противоречие»⁸³.

⁸¹ Там же, С. 53.

⁸² Паскаль Б. Мысли. Малые сочинения. Письма. - С. 100.

⁸³ Унамуно Мигель де. О трагическом чувстве жизни. – К.: Символ, 1996. С. 36.

Унамуно выдвигает центральный концепт своей философии – «трагическое чувство жизни»⁸⁴:

«Есть нечто такое, что, за неимением лучшего названия, мы назовем трагическим чувством жизни, которое несет в себе всю концепцию самой жизни и вселенной, всю более или менее отчетливо сформулированную, более или менее ясно осознаваемую философию»⁸⁵.

Здесь мы видим явную переключку с Шестовым и его пониманием философии как «великой и последней борьбы».

Унамуно стремится показать, что сама веровательная, религиозная способность человека есть, во-многом, проекция его витальной потребности, потребности бесконечно распространять свое бытие, в частности, – потребности жить вечно. Однако разум не может и не должен быть сброшен со счетов. У разума своя правда, и Унамуно беспощадно критичен по отношению к любым традиционным аргументам в защиту бытия Божия или бессмертия души. «Верить, значит хотеть верить»⁸⁶ – не устает повторять он. Актуальная вера невозможна без ущемления прав разума, но, тем не менее, человек имеет экзистенциальное право быть «агонистом» – борцом с собственным неверием, который отстаивает возможность осмысленно существовать в этом мире⁸⁷.

⁸⁴ Любопытно, что тот же самый термин мы находим у Н.А. Бердяева. Однако у Бердяева он приобретает совершенно иное смысловое наполнение, относясь скорее к способу взаимоотношения человека с религиозными представлениями (*Бердяев Н.А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. - М.: АСТ, Астрель, Полиграфиздат, 2011. С. 360*).

⁸⁵ *Унамуно Мигель де. О трагическом чувстве жизни. – С. 40.*

⁸⁶ Там же, С. 122.

⁸⁷ В отношении мышления Унамуно кажется особенно справедливым определение, данное Альбертом Швейцером: «Мышление есть происходящая во мне полемика между желанием и познанием» (Швейцер А. Благоговение перед жизнью. – М.: Прогресс, 1992. С. 217).

Один из героев Унамуно – провинциальный священник отец Мануэль, хранящий от своих прихожан тайну собственного мучительного неверия, в частном разговоре открывает своему приближенному ученику суть своего отношения к религии и своего религиозного служения:

«Я знаю, что один из вождей социальной революции сказал, что религия – опиум для народа. Опиум, опиум... Опиум и есть. Так дадим же ему опиума, и пусть спит и видит сны»⁸⁸.

Сам Унамуно вторит своему персонажу:

«И в самом деле, я должен признаваться, как ни тяжело в этом признаться, что никогда, во времена простодушной веры моего детства, меня не пугали описания мук ада, какими бы жестокими они ни были, и я всегда чувствовал, что небытие гораздо страшнее ада. <...> В сущности, дело в том, что я не мог верить в жестокость ада, жестокость вечного наказания, и не видеть того, что истинный ад – в небытии и в перспективе небытия. Я верил и по-прежнему верю в то, что если бы все мы уверовали в наше спасение от небытия, то все мы стали бы лучше»⁸⁹.

Писатель, драматург и философ Альбер Камю⁹⁰ начал свою писательскую деятельность еще при жизни Шестова. Камю, несомненно,

⁸⁸ Унамуно Мигель де. Святой Мануэль Добрый, мученик: Роман, повести. - СПб.: «Симпозиум», 2000. С. 396.

⁸⁹ Унамуно Мигель де. О трагическом чувстве жизни. – СС. 61-62.

⁹⁰ Альбер Камю (1913-1960) родился в Мондови (Французский Алжир) в семье сельскохозяйственных рабочих. Отец Камю был смертельно ранен в битве на Марне (1914), в дальнейшем Камю воспитывала мать. Семья была бедна, но Камю удалось добиться стипендии и получить полное среднее образование, поступить в университет на философско-исторический факультет. Некоторое время состоял в коммунистической партии, был активистом рабочего движения. Принимал участие в театральных постановках. С 1938 года Камю был вовлечен в журналистику. Во время войны Камю – участник движения сопротивления. В 1957 г. Камю была присуждена Нобелевская премия по литературе. Погиб в автокатастрофе. Основные сочинения Камю: повесть «Посторонний» (1942), философское эссе «Миф о Сизифе. Эссе об Абсурде» (1942),

имел в виду его творчество, наследовал его темы, придавая им, впрочем, совершенно другой, почти противоположный оборот. Сходными были не только темы, но и влияния: Камю, как и Шестов, преклонялся перед экзистенциальным опытом Достоевского и Ницше. В лице Камю мы имеем явного продолжателя линии Белинского – Достоевского – Шестова в том, что касается спора о противоречии между частным страданием и мировой гармонией. Камю, наследуя эту философскую задачу, решительно встал на сторону Ивана Карамазова⁹¹.

Как и Шестов, Камю вопрошает с точки зрения человека, принимающего эмоциональные состояния в пространство философствующей мысли:

«Есть лишь одна по-настоящему серьезная философская проблема – проблема самоубийства. Решить, стоит или не стоит жизнь того, чтобы ее прожить, – значит ответить на фундаментальный вопрос философии»⁹².

Ответ на этот вопрос оказывается для Альбера Камю теснейшим образом связанным с вопросом о смысле жизни, и именно тревога бессмысленности-пустоты выходит у Камю на первый план:

« Собственно говоря, чувство абсурдности и есть <...> разлад между человеком и его жизнью, актером и декорациями. Все когда-либо помышлявшие о самоубийстве люди сразу признают наличие прямой связи между этим чувством и тягой к небытию <...> Предметом моего эссе является как раз эта связь между абсурдом и самоубийством, выяснение того, в какой мере самоубийство есть исход абсурда»⁹³.

Камю разрабатывает тонкую аналитику абсурда:

роман «Чума» (1947), пьеса «Калигула» (1938), философское сочинение «Бунтующий человек» (1951), повесть «Падение» (1956).

⁹¹ Камю даже исполнял роль Ивана в собственной постановке «Братьев Карамазовых».

⁹² Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. - М.: Политиздат, 1990. С. 24.

⁹³ Там же, С. 26.

«Я говорил, что мир абсурден, но это сказано чересчур поспешно. Сам по себе мир просто неразумен, и это все, что о нем можно сказать. Абсурдно столкновение между иррациональностью и исступленным желанием ясности, зов которого отдается в самых глубинах человеческой души»⁹⁴.

Таким образом, абсурд, по Камю, есть «раскол»⁹⁵. И здесь мы снова видим некую вариацию на тему, уже отмеченную нами у Шестова и Унамуно, – исходную для философской рефлексии ситуацию трагического столкновения.

Исследуя избранную им проблему, Камю не скупится на скептические суждения о человеческом разуме и его теоретических способностях:

«...я знаю, что все доказательства ложны. <...> Этот универсальный разум, практический или моральный, этот детерминизм, эти всеобъясняющие категории – тут есть над чем посмеяться честному человеку. <...> Судьба человека <...> обретает смысл в этой непостижимой и ограниченной вселенной. Над ним возвышается, его окружает иррациональное – и так до конца его дней»⁹⁶.

Отдельное внимание Камю уделяет мыслителям, совершающим, по его выражению, «философское самоубийство». Он имеет в виду их склонность пожертвовать одним из элементов обозначенного выше раскола, а именно – жаждущим ясности разумом. В числе прочих, Камю упоминает и Шестова:

«...обнаружив под конец своих страстных исканий фундаментальную абсурдность всякого существования, он (Шестов. – А.Х.) не говорит: “Вот абсурд”, но заявляет: “Вот Бог, к нему следует обратиться, даже если он не соответствует ни одной из наших категорий”. <...> Необходимо броситься в Бога, и этим скачком избавиться от рациональных иллюзий. Поэтому для

⁹⁴ Там же, С. 34.

⁹⁵ Там же, С. 39.

⁹⁶ Там же, С. 34.

Шестова принятие абсурда и сам абсурд единовременны. Констатировать абсурд – значит принять его, и вся логика Шестова направлена на то, чтобы выявить абсурд, освободить дорогу безмерной надежде, которая из него следует»⁹⁷.

Здесь мы вплотную подходим к водоразделу, отделяющему позицию Камю от позиции Шестова (как Камю ее понимает):

«Итак, если признать, что абсурд противоположен надежде, то мы видим, что для Шестова экзистенциальное мышление хотя и предполагает абсурд, но демонстрирует его лишь с тем, чтобы тут же его развеять. Вся утонченность мысли оказывается здесь патетическим фокусничеством. <...> Абсурд интегрирован человеком, и в этом единении утеряна его сущность: противостояние, разрыв, раскол. Этот скачок является уверткой. <...> Иррациональное опьянение и экстатическое призвание лишают абсурд ясности видения. Для Шестова разум – тщета, но есть и нечто сверх разума. Для абсурдного ума разум тоже тщетен, но нет ничего сверх разума»⁹⁸.

Трудно было бы усовершенствовать отточенность этих формулировок. Камю стремится сохранить верность осознанию человеческого страдания, но, вместе с тем, и ясности видения. В этом проявляется особое мировоззренческое мученичество, к которому Камю призывает своего читателя. Наличие страдания требует от человека борьбы с ним. Ясность же видения приводит к убеждению, что страдание, в конечном счете, не может быть ни побеждено, ни оправдано. Весь смысл такой борьбы в том, чтобы практически способствовать избавлению, сознавая при этом, что в конечном итоге оно недостижимо – не лгать себе, не совершать «скачка» и не прибегать к «уверткам». Так рождается трагический в своей бесперспективности бунт человека.

⁹⁷ Там же, СС. 41–42.

⁹⁸ Там же, С. 42.

В положительной части своей мировоззренческой программы Камю кажется более или менее солидарным с этической позицией Антона Чехова. Представляется неверным, что, как пишет Шестов, «настоящий, единственный герой Чехова – это безнадежный человек»⁹⁹. Есть у Чехова и совсем другие персонажи, которые методично и скромно делают свое полезное дело. Земский врач (да и вообще «человек дела») – вот положительный герой Чехова. И здесь, как кажется, есть прямая переключка с главным героем романа Камю «Чума» – доктором Ризэ.

Подобно Белинскому или Ивану Карамазову Камю ставит веру в Бога в прямую зависимость от возможности ответа на вопрос о страдании конкретного человека, прежде всего, – страдании безвинном. Так в романе «Чума» (1947) смерть одного конкретного ребенка становится поводом для категорического расхождения между двумя схожими в своем этосе людьми – иезуитом Панлю и врачом Ризэ:

«— Понимаю, — пробормотал отец Панлю. — Это действительно вызывает протест, ибо превосходит все наши человеческие мерки. Но быть может, мы обязаны любить то, чего не можем объять умом.

Ризэ резко выпрямился. Он посмотрел на отца Панлю, вложив в свой взгляд всю силу и страсть, отпущенные ему природой, и тряхнул головой.

— Нет, отец мой, — сказал он. — У меня лично иное представление о любви. И даже на смертном одре я не приму этот мир Божий, где истязают детей.

Лицо Панлю болезненно сжалось, словно по нему прошла тень.

— Теперь, доктор, — грустно произнес он, — я понял, что зовется благодатью»¹⁰⁰.

Впоследствии отец Панлю скажет в одной из своих проповедей:

⁹⁹ Шестов Л. Сочинения в 2-х томах. - Томск: Водолей, 1996. Т 2. С. 201.

¹⁰⁰ Камю А. Избранное: Повести; Роман; Рассказы и очерки. - Мн.: Народная асвета, 1989. С. 273.

«Братия, пришел час. Или надо во все верить, или все отрицать... А кто среди вас осмелится отрицать все?...»¹⁰¹.

Более чем за тридцать лет до выхода в свет романа «Чума», словно полемизируя с Камю, Унамуно напишет:

«Святость храма как раз в том и состоит, что он – то место, куда мы приходим плакать и где мы плачем вместе. <...> Мало лечить чуму, надо еще уметь оплакивать её. Да, надо уметь оплакивать её! Может быть, это и есть высшая мудрость»¹⁰².

Камю, как и Шестов, не мог принять марксизма с его утопическим пафосом и могучей диалектической поступью. Будучи человеком «левых взглядов», он симпатизировал анархо-социализму Прудона, симпатизировал Парижской коммуне, социализму крестьянскому и ремесленническому. Их он противопоставлял исторически более резонансному социализму пролетариата, основанному на марксизме и тяготевшему к этатизму. Камю стремился сохранить верность конкретному и не желал ничего оправдывать, даже именем грядущей утопии. Доктор Риэ, в числе прочего говорит отцу Панлю:

«...я не хочу вступать с вами в такие споры. Мы вместе трудимся ради того, что объединяет нас, и это за пределами богохульства и молитвы! Только одно это и важно»¹⁰³.

Здесь можно с ясностью видеть и набросок «позитивной программы» Камю – социального служения, но лишь как формы реализации абсурдного бунта, сопровождаемого осознанием невозможности предельного, «эсхатологического» успеха.

Теперь мы можем увидеть фундаментальную разницу в самих истоках философского вопрошания Шестова, Унамуно и Камю. Различие между ними есть различие темпераментов и различие в балансе эмоций. Если

¹⁰¹ Там же, С. 278.

¹⁰² Унамуно Мигель де. О трагическом чувстве жизни. - С. 39.

¹⁰³ Камю А. Избранное: Повести; Роман; Рассказы и очерки. - С. 274.

доминирующим чувством Шестова является ностальгия, то для Камю таковым оказывается чувство собственного достоинства перед лицом неразумного и несправедливого мирового порядка. Шестов, как уже было показано, был малочувствителен к проблеме бессмысленности жизни, а к теме смерти имел более или менее спокойное отношение. Вероятно, здесь сказывается темперамент и иудейская культура: всю жизнь он был человеком земных, «ветхозаветных» радостей и именно посюстороннее, земное страдание его волновало. Неистовое стремление Шестова к уничтожению этого конкретного страдания было весьма загадочным образом удовлетворено учением о *радикальном теистическом волюнтаризме*.

Как это чуждое и безучастное иррациональное, которое с такой силой описал Альбер Камю, было претворено у Шестова в веру во всемогущего и заботящегося о человеке библейского Бога? Почему библейские мифы являются для Шестова чем-то большим, нежели просто метафизическими благопожеланиями, адресованными бытию? Чем-то большим, нежели просто умозрительным конструированием морального миропорядка? Можно сказать наперед, что решающее влияние здесь имеет приходящее к Шестову извне, поставляемое историей и культурой библейское повествование. Камю не принимает библейской традиции, в его мирозерцании отсутствует миф, который опосредовал бы отношения между разумным человеком и неразумным миром, превращая абсурд в последнее и страшное таинство. Нечто похожее мы можем ясно видеть у Кириллова («Бесы»), который, будучи человеком мистически и иррационально одаренным, начисто лишен способности к усвоению мифа. Апокалиптическое переживание конца времени органично вписывается в его мирозерцание, но бытие Божие или воскресение Христа для Кириллова невозможны.

Именно наличие *верования*, веровательной установки обеспечивает Шестову возможность усвоения библейского мифа.

Унамуно же предстает перед нами как «агонист», «застрявший» между верой и неверием и понимающий такое положение человека перед лицом смерти как пространство борьбы, пространство «мужества быть». Для Шестова трагедия порождается столкновением человека с безличным и враждебным миропорядком, но она может быть снята посредством деконструкции рационального миропорядка, которая освобождает место для Библейского откровения. Для Унамуно же, как было показано выше, трагедия есть столкновение самозаконного трагического чувства жизни с самозаконным же разумом – внутри человеческой личности. Унамуно называет Шестова «рационалистом»¹⁰⁴ и в своем сочинении «Агония христианства» полемически пишет о нем:

«Лев Шестов говорит, что Паскаль “не дает нам никакого облегчения, никакого утешения”. Так думают многие. Но как же глубоко они заблуждаются! Нет большего утешения, чем сама безутешность, так же как нет надежды более плодотворной, чем надежда отчаявшихся»¹⁰⁵.

¹⁰⁴ Унамуно Мигель де. О трагическом чувстве жизни. - С. 327.

¹⁰⁵ Там же, С. 315.

Глава II

Библейский миф и философское понятие в творчестве Льва Шестова

В предыдущей главе мы сделали попытку прояснить истоки и исходную мотивацию шестовского мировоззренческого поиска. Мы попытались показать, что именно сила философски осмысливаемой экзистенциальной тревоги лежит в основе творчества Шестова и толкает его мысль вперед, по пути специфической и парадоксальной логики, в которую вовлекается широкий спектр эмоций, интуиций, иррациональных переживаний. Данная глава будет посвящена рассмотрению другого важного аспекта шестовской мысли, а именно – устойчивой склонности обращаться к мифологическим сюжетам. Мы попытаемся показать, что побуждаемая экзистенциальной тревогой мысль Шестова разворачивается как диалектика религиозного мифа и философского понятия, принимающая в зависимости от этапа шестовского творчества ту или иную форму.

2.1. Категория «жизнь» у Льва Шестова

Бердяев говорит о Шестове:

«Всё у него (у Шестова – А.Х.) основано на идеализации и апофеозе жизни, в этом отношении он в линии *Lebensphilosophie* (философии жизни – А.Х.)»¹⁰⁶.

В своем критическом исследовании, посвященном «модному течению» философии жизни, Г. Риккерт, задавая определение этого понятия, пишет:

«Под философией жизни не следует разумеать философию о жизни, как некоторой части мира, наряду с которой существуют ещё другие

¹⁰⁶ Бердяев Н.А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. – М.: АСТ: Астрель: Полиграфиздат, 2011. С. 557.

части <...> Жизнь должна быть поставлена в центр мирового целого, и всё, о чем приходится трактовать философии, должно быть относимо к жизни. Она представляется как бы ключом ко всем дверям философского знания. Жизнь объявляется собственной “сущностью” мира и в то же время органом его познания. Сама жизнь должна из самой себя философствовать без помощи других понятий, и такая философия должна будет непосредственно переживаться»¹⁰⁷.

Собственно витализм (точнее – неовитализм и, в частности, концепция Ганса Дриша¹⁰⁸), как одно из течений в теоретической биологии, является, по Риккерт, лишь одним из проявлений общей тенденции и «моды» на философию жизни, присущей европейской культуре первой трети XX века.

Действительно, одной из ключевых категорий в миросозерцании Льва Шестова является категория жизни. Наряду с другими, она имеет конституирующее значение для всего развиваемого им дискурса.

Прежде всего, хотелось бы сказать, что когда Шестов говорит о «жизни», то здесь нельзя видеть строго биологических или виталистических коннотаций. «Жизнь» Шестова – это скорее «жизнь» у Ницше, чем «жизнь» у Дриша. У Шестова, как уже говорилось, нелегко найти строгие дефиниции. Именно поэтому для исследования смысла категории «жизнь» в миросозерцании Шестова нам вновь придется прибегнуть к косвенным методам исследования. Мы попытаемся прояснить шестовское понимание термина «жизнь», обнаруживая те коннотации, которые этот термин имеет в текстах Шестова.

Риккерт подчеркивает особую роль «переживания» (Erlebnis) для философии жизни¹⁰⁹. Говоря о понятии «жизнь» у Шестова, мы можем указать в качестве первой коннотации на то, что может быть охарактеризовано как *сентиментализм*. Мысль Шестова, как уже было

¹⁰⁷ Риккерт Г. Философия жизни. - Киев: Ника-Центр, Вист-С, 1998. С. 275.

¹⁰⁸ Дриш, Ганс (1867-1941) – немецкий биолог и философ, основатель неовитализма.

¹⁰⁹ Риккерт Г. Философия жизни. - СС. 276-278.

отмечено, неотделима от фундаментального и безоговорочного приятия ценности человеческих эмоциональных состояний. Шестов в этом вопросе всегда находится по одну сторону дилеммы приятия-отстранения, и читатель, который изначально не разделяет этой базовой авторской установки, оказывается фактически исключенным из пространства его мысли, совершенно монологичной в смысле своей изначально эмоциональной мотивированности.

Со всей силой этот сентиментализм проявляет себя там, где Шестов объясняет смысл мировоззренческой борьбы, которую он намерен вести: отстаивать право на постановку мировоззренческого вопроса с точки зрения человека *как эмоционального существа*. Шестов категорически противится сциентизму, вменяя ему в вину попытку девальвировать ценность человеческих эмоций сведением их к явлениям объективного, внешнего мира, природного порядка. Шестов, говоря о внешнем мире и планах на его счет ученых, пишет:

«Там (во внешнем мире – *А.Х.*) цели нет, там смысла нет, там нет чувства восторга, там нет холода отчаяния – всего этого и не нужно. Все это следует вырвать из груди человека, чтобы возвысить его “до природы”»¹¹⁰.

Ученый, по Шестову, отвергает человеческую способность «любить и ненавидеть»¹¹¹.

Вторая важная коннотация, которую нам стоит отметить, может быть обозначена термином *иррационализм*. Шестов ставит акцент на принципиальной несводимости жизни к мышлению.

Риккерт, говоря о «философии жизни» и её роли в современной ему культуре, пишет:

«Так же и эстетика требует живого искусства, философия религии живого Бога, даже логика требует живого мышления <...> принцип жизни

¹¹⁰ Шестов Л. Сочинения в 2-х томах. - Томск: Водолей, 1996. Т 1. С. 11.

¹¹¹ Там же, С. 17.

проникает также в «святая святых» философии, в метафизику <...> ...здесь оно (понятие жизни – А.Х.) служит иррационалистической или даже мистической потребности»¹¹².

Шестов, размышляя о духовной ситуации Европы «до новейшего времени», говорит следующее:

«Философы, вся задача которых сводилась не столько к тому, чтобы обнять жизнь, сколько к тому, чтобы принять из нее лишь годные для того, что называется на их языке “мышлением”, элементы, т. е. именно те, в которых менее всего проявляется жизнь, - строили более или менее сложные философские здания <...> Жизнь шла своим чередом и не давала философии править собою. Люди любили, радовались, искали, страдали, возвышались, падали, плакали, - не справляясь никогда с тем, разрешается ли все это в тех толстых книгах, где собрано такое огромное количество ученых слов»¹¹³.

Эта несводимость проявляется не только в эмоциональности, но и в особом рода спонтанности, которая делает жизнь практически непредсказуемой, неуловимой для разума. Шестов говорит:

«...все живое “случайно” и “капризно”»¹¹⁴.

«Мыслитель» имеет, по Шестову, в качестве «основной черты» своей «способность не чувствовать в живой жизни, приравнивать одушевленное к мертвому»¹¹⁵. Шестов, подобно тому, как мы видим это у Унамуно или Бердяева, говорит о «чувстве жизни», которое ученый должен утратить, если он не хочет, чтобы жизнь «мешала ровному потоку его мыслей»¹¹⁶.

¹¹² Риккерт Г. Философия жизни. - С. 281.

¹¹³ Шестов Л. Сочинения в 2-х томах. - Томск: Водолей, 1996. Т 1. СС. 5-6.

¹¹⁴ Шестов Л. Сочинения в 2-х томах. - М.: Наука, 1993. Т 2. С. 299.

¹¹⁵ Шестов Л. Сочинения в 2-х томах. - Томск: Водолей, 1996. Т 1. С. 41.

¹¹⁶ Там же, С. 41.

Именно в этом пункте иррациональности происходит у Шестова соприкосновение представлений о «жизни» с представлением о религиозности:

«...уже в XVIII веке произошло неслыханное явление. Философы ворвались в жизнь. Книжная мудрость <...> вышла к людям и овладела их умами. То, что прежде было исключительно предназначено для ученых <...> было провозглашено лучшей пищей для всех людей, философия <...> пришлась по вкусу времени, искавшему всяких взрывчатых веществ, чтобы скорее освободиться от давно всех тяготивших общественных цепей. Произошло великое событие во Франции. Отрубили голову Богу, чтоб иметь право отрубить голову королю»¹¹⁷.

Здесь уже сделана определенная заявка на религиозность позиции Шестова, которая в ранний период творчества находится, главным образом, на уровне деклараций. Шестов здесь, как представляется, говорит на свой лад о т.н. «событии смерти Бога». Понятие о жизни связано у Шестова не только с понятиями о сентиментальном и об иррациональном, но и с понятиями о религиозном и мифологическом. Эта связь, в приведенном нами фрагменте лишь намеченная, в дальнейшем будет становиться лишь более очевидной и прочной. Религиозный миф в позднем творчестве Шестова, с одной стороны, оказывается порождением «жизни» (в противоположность порождаемому разумом знанию в форме абстрактных понятий), с другой стороны – онтологическим гарантом финального триумфа жизни – через посредство библейских эсхатологических представлений. *Религиозность*, таким образом, есть третья коннотация шестовского понятия «жизнь», на которую мы хотели бы указать.

Риккерт отмечает:

«Оригинальность является, так сказать, *ratio cognoscendi* (познающий разум – лат.), удостоверяющий нас в том, что жизнь сохраняется в своей

¹¹⁷ Там же, С. 6.

чистейшей самобытности и не принимает в свой поток ничего постороннего, а также не отливает его в какие-либо внешние по отношению к ней, объективированные, окаменелые формы. Такого же истолкования требует одно из настроений современной *религиозности*. Духовно развитые личности удовлетворяют свою религиозную жажду мистикой. Здесь речь идёт о религиозности, как о жизненном процессе, непосредственно присутствующем в каждом биении пульса <...> Жизнь стремится высказать себя, как непосредственно религиозную, не на языке с данным запасом слов и с обязательным строем»¹¹⁸.

Религия есть для Шестова та стихия, в которой жизнь сохраняется и утверждается, разум же оказывается орудием смерти. Неслучайно Шестов говорит о собирательном «ученом»:

«Ученый должен либо убить жизнь и принять ее в область своего ведения, либо отказаться от универсальных попыток - по крайней мере при современном состоянии науки <...> для него убить жизнь - это праздник»¹¹⁹.

И еще (уже из самого позднего творчества):

«И если в «откровении св. Иоанна» возвещается, что Бог не только отрет всякую слезу, но и даст людям вкушать от плодов дерева жизни, какой просвещенный человек не то что примет, но согласится серьезно обсудить слова Писания?»¹²⁰.

Любопытна сама непосредственность и легкость этого перехода от дискурса о «жизни» к дискурсу о Боге, словно эти дискурсы взаимозаменяемы. Есть основания полагать, что здесь мы уже имеем дело с зачатком ещё одной базовой данности шестовского мышления, которая на более поздних этапах творчества проявит себя со всей силой: речь идет

¹¹⁸ Риккерт Г. Философия жизни. - С. 278.

¹¹⁹ Шестов Л. Сочинения в 2-х томах. - Томск: Водолей, 1996. Т 1. С. 14.

¹²⁰ Шестов Л. Памяти великого философа (Эдмунд Гуссерль) // Вопросы философии. - М.: Правда, 1989. №1. С. 158.

об устойчивой склонности Шестова к взаимному преобразованию абстрактных философских понятий (например, «жизнь») и конкретных мифологических образов (например, «библейский Бог»).

Шестов противопоставляет ученым – поэтов, артистов, «то есть людей, прежде всего наиболее глубоко и сильно чувствующих»¹²¹. Науке же Шестов противопоставляет искусство, прежде всего, – литературу и поэзию. Ипполиту Тэну¹²² Шестов противопоставляет Шекспира. Для нас важно отметить следующее: в мирозерцании раннего Шестова абстрактным понятиям и теориям «безличной науки»¹²³ противопоставляются пусть вымышленные, но конкретные, личностные персонажи литературных произведений¹²⁴, а также язык поэтических метафор и религиозных мифов. В.В. Лашов пишет:

«Шестов был глубоко убежден, что систематичность чужда жизни и уловить её как таковую в виде теоретической системы невозможно. Более того, как только такие попытки предпринимаются, так деформируется познание и исчезает истина. В этом смысле художественный текст более ценен, так как чужд системности и теоретизированию, поскольку схватывает жизнь как она есть и в нем полнее представлена атмосфера авторских переживаний, сам человек. <...> Литература по большому счету более адекватно выражает экзистенциалы человеческого бытия во всей их общности. В отличие от философии ей не требуется вытравливать противоречия с целью последовательного и логичного изложения»¹²⁵.

Языком абстрактных понятий Шестов говорит о Тэне:

¹²¹ Шестов Л. Сочинения в 2-х томах. - Томск: Водолей, 1996. Т 1. С. 14.

¹²² Тэн, Ипполит-Адольф (1828 - 1893) – французский историк, философ, теоретик искусства. Представитель философии позитивизма.

¹²³ Там же, С. 12.

¹²⁴ Относительно Макбета Шестов говорит, в частности, о «борьбе живого человека с отвлеченным понятием» (Там же, С. 203).

¹²⁵ Лашов В.В. Метафизика русской литературы Льва Шестова. Диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук. – СС. 69-70.

«...он ни об одном жизненном явлении не может говорить, если предварительно не умертвит его»¹²⁶.

И тут же поясняет, но уже языком мифологической метафоры:

«Он словно владеет даром того мифического царя, которому дано было своим прикосновением все обращать в золото. Но как золото ни красиво – оно мертво, и золотые изделия никогда не сравнятся с живыми красотами истинной поэзии»¹²⁷.

Уже на первых страницах своего сочинения о Шекспире Шестов вводит абстрактное понятие «ничто», которое впоследствии будет иметь большое значение как для самого Шестова, так и для ряда схожих с ним авторов:

«Это была черная радуга, некое «ничто», прибавленное к каплям и лучам солнца»¹²⁸.

Эти слова Шестов произносит по поводу казуса Иова, как он представился бы с точки зрения «ученого» (ведь «несчастный случай» для ученого не требует объяснения). Нас же в данном случае вновь интересует непосредственность перехода от абстрактного понятия («ничто») к литературной метафоре («черная радуга»).

Стоит упомянуть и ещё две чрезвычайно важные метафоры, с регулярностью используемые Шестовым на всем протяжении творчества. Речь идет о «железе Меркурия» (уже фигурировавшем в приведенной выше цитате о Тэне) и «голове Медузы». «Золотой жезл» – атрибут бога Меркурия, прикосновение которого, по преданию, способно было любой материал превратить в золото. Шестов говорит о Шекспире:

«Как мог он так внезапно овладеть тайной «волшебного жезла» и отчего он так неожиданно разбил его – мы не знаем и, надо думать, не узнаем никогда»¹²⁹.

¹²⁶ Шестов Л. Сочинения в 2-х томах. - Томск: Водолей, 1996. Т 1. С. 13.

¹²⁷ Там же, СС. 13-14.

¹²⁸ Там же, С. 16.

Здесь Шестов, как представляется, говорит о вышеупомянутой способности Шекспира находить осмысленность в любой, даже самой страшной трагедии. Мы видим здесь, как Шестов употребляет данную метафору на раннем этапе творчества. Однако впоследствии Шестов «перевернет» её значение: жезл Меркурия, который все обращает в золото, будет символизировать у Шестова столь неприемлемую для него этику атараксии, этику, покоящуюся на рефлексии. В сочинении «На весах Иова» (1929) Шестов цитирует и комментирует Эпиктета:

««Вот, поистине, – говорит он, – жезл Меркурия: к чему ты ни прикоснешься им, все обратится в золото. *Дай мне что хочешь - я все превращу в добро* (ο θέλεις φέρει, καὶ ὡς αὐτὸ ἀγαθὸν ποιήσω). Дай мне болезни, смерть, бедность, обиды, смертные приговоры – все обратится в полезное посредством жезла Меркурия» (Diatr. III, 20). Так иногда умел говорить Эпиктет, и не только стоики так смотрели на задачи философии. Основная проблема философии всегда была онтологическая. В древности более открыто, в наши дни – тайно, но философы никогда не довольствовались ролью простых “созерцателей”, каковыми они слыли среди непосвященных. Они, как Эпиктет, хотели творить чудеса, т. е. из того, что есть самого непригодного, из отбросов жизни, даже из абсолютного ничто, делать самое лучшее, самое ценное»¹³⁰.

Говоря о Гамлете, Шестов на страницах своего сочинения о Шекспире, вводит ещё один важный для него образ – «Голову Медузы»:

«Греки говорили, что всякий, взглянувший в лицо Медузе, обращался в камень. <...> Гамлет все время, пока длится его трагедия, чувствует, что нельзя примириться с Медузой, не покорив её»¹³¹.

Приведем также один весьма характерный фрагмент из «Апофеоза беспочвенности» (1905):

¹²⁹ Шестов Л. Сочинения в 2-х томах. - Томск: Водолей, 1996. Т 1. С. 26.

¹³⁰ Шестов Л. Сочинения в 2-х томах. - М.: Наука, 1993. Т 2. С. 341.

¹³¹ Шестов Л. Сочинения в 2-х томах. - Томск: Водолей, 1996. Т 1. СС. 58-59.

«Голова медузы не так страшна, как закон причинности»¹³².

Голова Медузы, как можно заключить из контекста, символизирует у Шестова «ужасы жизни», которые вызывают «окаменение», омертвление живого человека.

Важно отметить, что и та и другая метафоры говорят о превращении живого – в мертвое. Несколько позже Шестов обратится также к библейскому сюжету о жене Лота, которая, обернувшись при бегстве из Содома, превратилась в соляной столб.

Шестов, как мы показали выше, противопоставляет ученым поэтов и артистов. Но в чем состоит их деятельность? Поэты и артисты создают язык вымышленных образов и разговаривают на этом языке. И вместе с тем, сфера искусства, поэзии, литературы непосредственно сближается Шестовым со сферой религиозности. Именно поэты, встретившие эпоху сциентизма, вступаются, по Шестову, за поруганного учеными Бога:

«С одной стороны, “мыслитель” завоёвывал себе всё большие и большие права, с другой стороны, загнанный “артист” – протестовал. В результате целый ряд новых поэтов с той прошедшей по душе “трещиной”, которая знаменовала собой тяжелую внутреннюю борьбу. Признавая права нового бога и предчувствуя все его победы, поэты предавали его и вместе с ним всю жизнь проклятию»¹³³.

Шестов сочувственно цитирует Альфреда де Мюссе:

«Молитва замирает на устах»¹³⁴.

Уже в работе о Шекспире Шестов, хотя и пунктирно, говорит об Иове и Аврааме. Любопытно, что библейский праотец и его сын Исаак, которого тот должен принести в жертву, уподобляется Шестовым соответственно королю Гамлету и его сыну – принцу Гамлету. Здесь мы с очевидностью обнаруживаем, что для Шестова библейские сказания пока лишь особым

¹³² Там же, Т 2. С. 53.

¹³³ Там же, Т 1. С. 11.

¹³⁴ Там же, С. 13.

образом притягательны, но центрального значения они не имеют. Напротив – складывается впечатление, что *библейские мифы имеют для Шестова примерно то же значение, что и мифы античные или сюжеты из новой художественной литературы, фактически, – значение литературных метафор*. Более того, мы можем ясно видеть, что у раннего Шестова фактически отсутствует четко проведенная граница между вымышленной литературной казуистикой и религиозным мифом. И тот и другой ряд сюжетов фактически идут «через запятую», без различения.

2.2. Творчество из ничего. Титаническое у Шестова

Для Шестова, как мы уже говорили, категорически неприемлем тот способ снятия экзистенциальной тревоги, который поставляется человеку рефлексией. В этой связи исследователь Жозе Майя Нето удачно пишет:

«Шестов враждебен по отношению к идеалу безмятежности, так как считает angst самым подлинным человеческим затруднением»¹³⁵.

Основным оружием, которое Шестов использует для ниспровержения «сотериологической» функции рациональности, является скепсис, а также интеллектуальная ирония. Данное умонастроение прекрасно иллюстрируется афоризмом «Разум» из сочинения «Potestas clavium (власть ключей)» (1923):

«Эпиктет, как и все философы, пытается доказать, что человек всегда, при всяких обстоятельствах может сохранить душевное равновесие. Случилось несчастье: у тебя умер отец – ты волнуешься, плачешь, приходишь в отчаяние, и нет, по-видимому, в мире средств и способов, которыми можно было бы тебе вернуть спокойствие. <...> Попробуй рассуждать. Подумай, и ты поймешь, что смерть твоего отца так же законна и естественна, как и смерть всех других людей, и что, стало быть,

¹³⁵ Maia Neto J.R. The Christianization of Pyrrhonism. Scepticism and Faith in Pascal, Kierkegaard, and Shestov. - P. 97.

нет никакого основания тебе больше огорчаться сегодня, когда у тебя отца нет, чем вчера, когда у тебя отец был. Рассуждение на первый взгляд безукоризненное. К сожалению, его можно обернуть. Можно сказать: у соседа умер отец, и я к тому отношусь совершенно безучастно. Но правильно ли это? <...> отчего же смерть чужого человека не производит на меня такого гнетущего впечатления? Это – “заблуждение”: мне следует так же убиваться по поводу смерти первого встречного, как и по поводу смерти родных и друзей. Сравните оба рассуждения - какое из них логичнее и последовательнее? Ясно - оба одинаково хороши, и если Эпиктет отдал предпочтение первому, то вовсе не потому, что оно “разумнее”, а только потому, что оно вернее и скорее подводило его к заветной цели стоической философии – к достижению *атараксия*, совершенной свободы от каких бы то ни было влияний»¹³⁶.

Последовав до конца внутренней логике этой интеллектуальной провокации, Шестов подытоживает:

«Но как скоро их (стоиков. – *А.Х.*) решимость поколеблется, если вдруг им покажется, что лучше быть последним поденщиком в этом мире, созданном богами, чем царями в их собственном мире теней, – прощай все рассуждения, доказательства и ссылки на разум! И может быть, тогда они больше возлюбят божественный произвол, чем гармонию и порядок, выдуманные людьми»¹³⁷.

«Божественный произвол» – вот предмет шестовского поиска.

Период от написания «Апофеоза беспочвенности» (1905) до «*Sola fide* – только верую» (1914) – наиболее «анархический» в творчестве Шестова. В афоризме №14 второй части «Апофеоза беспочвенности» он обещает «слагать гимны уродству, разрушению, безумию, хаосу, тьме»¹³⁸. Чуть раньше, в сочинении о Достоевском и Ницше, Шестов говорил также

¹³⁶ Шестов Л. Сочинения в 2-х томах. - М.: Наука, 1993. Т 1. СС. 80–81.

¹³⁷ Там же, С. 81.

¹³⁸ Шестов Л. Сочинения в 2-х томах. - Томск: Водолей, 1996. Т 2. С. 104.

о «загадочной таинственности происходящих на их (людей – А.Х.) глазах ужасов»¹³⁹.

На этом этапе для Шестова также характерен особый интерес к любой форме маргинального опыта: его пристальное внимание привлекает мировоззрение первобытных народов, юродивых, психически или физически больных людей.

В работе, посвященной творчеству А.П. Чехова¹⁴⁰, Шестов вводит понятие «творчества из ничего». Возможность и желанность такого творчества для отчаявшегося человека – одна из заветных тем Шестова в рассматриваемый период. Здесь чрезвычайно любопытен, с одной стороны, уже совершенно явный библейский подтекст (отсылка к богословскому представлению о сотворении мира из ничего), с другой – совершенно неортодоксальное, «титаническое» истолкование этого подтекста. Шестов показывает, что отчаявшиеся герои Чехова оказываются перед лицом совершенной безосновательности собственного существования, потому поиск возможности творить из ничего становится для них единственно доступным способом продолжать жить. Впрочем, такого рода творчество оказывается для героев Чехова актуально недостижимым – остается только «биться головой о пол»¹⁴¹.

Библейский миф, по-прежнему, остается «на вторых ролях», однако исследуемое нами взаимное преобразование библейского текста и понятийного философского мышления, которое с полной силой проявится в позднем творчестве Шестова, уже хорошо узнаваемо:

«С дьяволом, как известно, нужно быть крайне осторожным: довольно ему схватить вас хоть за кончик ногтя, и он всего вас унесет. То же и с

¹³⁹ Там же, Т 1. С. 328.

¹⁴⁰ «Творчество из ничего» в сборнике «Начала и концы» (1908).

¹⁴¹ Там же, Т 2. С. 201.

разумом: уступите ему хоть одно единое положение, хоть одну предпосылку – и *finita la comedia*»¹⁴².

Философское творчество Шестова с первых шагов его на философском поприще содержало в себе несомненное религиозное измерение. Однако в период до 1910 года шестовская религиозность остается крайне неопределенной, миф и литературная метафора остаются практически неразделимы. Более того, в сочинениях 1905-1911 гг. можно найти пассажи, в которых скепсис и эпатажирующая ирония недвусмысленно распространяются и на религиозные мифы:

«Богу приписываются вкусы и атрибуты, о которых мечтают земные деспоты. Он непременно должен и будто бы хочет быть самым сильным, самым первым и т.д. <...> По-видимому, это грубое заблуждение. Богу совсем не нужно быть самым сильным, самым первым. <...> И нет, значит, никакого основания думать, что он не выносит равных себе, хочет быть превыше всех и во что бы то ни стало уничтожить дьявола. Вероятнее всего, что он живет в мире и добром согласии даже с теми, которые менее всего приспособляются к его вкусам и привычкам. Может быть, даже охотно радуется, что не все такие, как он и охотно делит с сатаной свои владения. Тем более, что от такого деления никто ничего не проигрывает, ибо бесконечное (владения Бога бесконечны, я это признаю), разделенное на два и даже на какое угодно большое конечное число, дает в результате все-таки бесконечность»¹⁴³.

И в другом месте:

«Для того, чтобы было понятно, до какой степени учение о рангах срослось с человеческой душой - я напомним слова Евангелия о первых и последних. Христос, который, кажется, говорил языком совершенно новым, который учил людей презирать земные блага, - богатства, славу, почести, который так легко уступал все это кесарю, ибо считал, что только

¹⁴² Там же, Т 2. С. 108.

¹⁴³ Там же, СС. 255-256.

кесарю оно может быть нужным, сам Христос, обращаясь к людям, не счел возможным отнять у них надежду на отличие. Последние здесь будут первыми там. Как? И там будут первые и вторые? В Евангелии так сказано, - потому ли, что и на самом деле такое деление людей по рангам есть нечто изначальное, непреходящее, или потому, что Христос, разговаривая с людьми, не мог не говорить человеческими словами? <...> Даже основатель христианства, так легко отказавшийся от всех привилегий, эту привилегию счел возможным сохранить для своих учеников, а может быть, - кто знает? - и для самого себя...»¹⁴⁴.

Во многих отношениях переломным для судеб мысли Шестова является его сочинение о Лютере (1914). Возможно также, что свою роль в усилении религиозного компонента у Шестова сыграли трагические события Мировой войны и Русской революции, вырвавшие его из контекста декаданса и ницшеанства Серебряного века, придавшие его мышлению историсофское, апокалиптическое измерение, дотоле практически отсутствовавшее. Потрясения войны и революции, положившие конец прогрессистскому умунастроению предшествовавшего века, Шестов уподоблял крушению вавилонской башни¹⁴⁵.

Шестов в поисках «божественного произвола» двигался постепенно к религиозности в более строгом смысле, от отчаяния, лихорадки и сумасшествия он постепенно переходит к духовному опыту религиозных мыслителей. Шестов движется от Ницше и «подпольного человека» Достоевского – к мистическим переживаниям. Шестов в тот период открывал для себя средневековых мистиков, а также Плотина¹⁴⁶.

¹⁴⁴ Там же, СС. 313-314.

¹⁴⁵ *Шестов Л.* Что такое русский большевизм // История философии. - Вып. 8. - М.: ИФ РАН, 2001. СС. 119-120; *Шестов Л.* Угроза Современных Варваров // Вестник АН СССР, - номер 5, - декабрь 1991. С. 131.

¹⁴⁶ Увлечение Шестова этим философом было столь велико, что он даже работал над отдельной книгой о нём («Об истоках мистического опыта у Плотина»), но она не была

Собственно уже в «Апофеозе беспочвенности» (1905) содержится чрезвычайно загадочный, стилистически прекрасный и, как кажется, очень важный для понимания шестовского творчества афоризм (часть I, №49):

«Гусеница обращается в куколку и долгое время живёт в тёплом и покойном мирке. Если бы она обладала человеческим сознанием, может быть, она сказала бы, что её мир есть лучший из миров, даже единственно возможный. Но приходит время, и какая-то неведомая сила заставляет её начать работу разрушения. Если бы другие гусеницы могли видеть, каким ужасным делом она занимается, они, наверное, назвали бы её безнравственной, безбожной, заговорили бы о пессимизме, скептицизме и т.п. вещах. Уничтожать то, созидание чего стоило таких трудов! И затем, чем плох этот тёплый уютный законченный мир? Чтобы отстоять его, необходимо выдумать священную мораль и идеалистическую теорию познания! А до того, что у гусеницы выросли крылья и что она, прогрызши своё старое гнездо, вылетит в новый мир нарядной и лёгкой бабочкой – нет никому дела.

Крылья – это мистицизм, самоугрызение же – действительность. Те, которые создают её, достойны пытки и казни. И на белом свете достаточно тюрем и добровольных палачей: большинство книг тоже тюрьмы, и великие писатели нередко были палачами»¹⁴⁷.

В этом афоризме находит отражение целый спектр поднимаемых автором тем.

Здесь стоит попытаться взглянуть на творчество Шестова сквозь призму философской теории мистицизма.

окончена. Об этом – у Барановой-Шестовой (*Баранова-Шестова. Н. Жизнь Льва Шестова. По переписке и воспоминаниям современников. В 2-х томах. - Paris: La Presse Libre. 1983. Т 1. С. 337*).

¹⁴⁷ *Шестов Л. Сочинения в 2-х томах. - Томск: Водолей, 1996. Т 2. С. 43.*

2.3. Дискуссия о понятии «мистицизм» в европейской философии

Термины «мистицизм», «мистика», «мистическое» – пожалуй, одни из самых притягательных и интригующих в философском лексиконе. Вместе с тем, как и в случае с термином «экзистенциализм», при попытке дать им точное определение неизбежно возникают проблемы. Эти понятия могут истолковываться весьма различно в зависимости от контекста и автора. Ситуация ещё более осложняется тем, что сами термины имеют крайне широкое хождение и в обыденной речевой практике. Литература, посвящённая теоретическому осмыслению интересующего нас вопроса, очень обширна, однако мы остановимся на мнениях ряда выбранных нами авторов и попытаемся задать для интересующего нас понятия сеть определений.

Прежде всего, укажем на определение, данное философом-прагматистом Уильямом Джеймсом, в его фундаментальном труде «Многообразие религиозного опыта» (1902).

Джеймс сразу же признаёт огромное значение мистицизма:

«...все корни религиозной жизни, как центр её, мы должны искать в мистических состояниях сознания»¹⁴⁸.

Он выделяет четыре главных характерных признака, «которые послужат критерием и для различения мистических переживаний»¹⁴⁹: неизреченность, интуитивность, кратковременность, бездеятельность воли. Понимание мистицизма, задаваемое Джеймсом весьма «либерально»: в категорию мистического опыта у него попадают как явления, совсем не связанные с собственно религиозностью (например, странное влечение к определённым словам), так и мистицизм в высоком и рафинированном смысле этого слова (суфизм, йога, католический мистицизм и др.).

¹⁴⁸ Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. - М.: Наука. 1993. С. 296.

¹⁴⁹ Там же, С. 296.

В качестве хрестоматийного приведем определение, данное С.С. Аверинцевым в его статье для Новой Философской Энциклопедии:

«Мистика (от греческого *μυστικός* - таинственный). Религиозная практика, имеющая целью переживание в экстазе непосредственного «единения» с абсолютном, а также совокупность теологических и философских доктрин, оправдывающих, осмысляющих и регулирующих эту практику <...> ...все мистические доктрины имеют некоторые общие черты. Все они тяготеют к иррационализму, интуитивизму, намеренной парадоксальности; Они выражают себя не столько на языке понятий, сколько на языке символов, центральный из которых – смерть (как знак для опыта, разрушающего прежние структуры сознания). Представители мистики всех времён и народов, всех вероисповеданий и направлений в совершенно одинаковых выражениях заявляют о полной невозможности передать смысл мистики иначе, чем в неадекватном намёке или через молчание (ср. благородное молчание буддистов). Теология мистики обозначается в христианской традиции как «отрицательная» («негативная», апофатическая теология), поскольку она описывает Бога посредством отрицаний <...> Практика мистики предполагает ту или иную систему психофизических упражнений (дхьяна и йога в индийских системах мистики, «умное делание» православных монахов) <...> Приёмы могут быть самыми разными – от бешеной пляски дервишей до тихого «умиления» христианских аскетов. Но в любом случае мистика не может обойтись без психотехники <...> мистика в собственном смысле возникает лишь тогда, когда религиозное мировоззрение подходит к понятию трансцендентного абсолюта, а развитие логики делает возможным сознательное отступление от логики в мистику. <...> Дальнейшие волны мистики <...> отмечают эпохи общественных кризисов...»¹⁵⁰.

¹⁵⁰ Новая философская энциклопедия. В четырёх томах. Т.2. - М.: «МЫСЛЬ», 2001. Т. 2. Статья – Мистика.

В качестве иллюстрации сугубо авторского употребления понятия мистического, можно взять таковое у Людвиг Витгенштейна. Понимание Витгенштейном концепта «мистическое» характеризуют следующие афоризмы из его «Логико-Философского трактата»:

«6.44. Мистическое не то, *как* мир есть, но то, *что* он есть.

6.45. Созерцание мира *sub specie aeterni* есть его созерцание как (ограниченного) целого. Чувствование мира как ограниченного целого есть мистическое»¹⁵¹

А также:

«6.522. Есть, конечно, нечто невыразимое. Оно показывает себя; это – мистическое»¹⁵².

Мы приведем также определения, данные двумя современными отечественными авторами – С.С. Хоружим и Е.Г. Балагушкиным. У Хоружего мы находим следующее определение «мистического опыта»:

«Область мистического опыта составляют явления не столько редкие или исключительные, необычайные, сколько такие, которые можно назвать *онтологически пограничными*: явления, в которых речь идёт о преодолении границы, выходе за пределы самого способа бытийствования человека, онтологического горизонта человеческого существования – т.е. «здешнего бытия», наличной эмпирической реальности»¹⁵³.

Хоружий подытоживает:

«Итак, в предлагаемом подходе область мистического опыта рассматривается как горизонт онтологически пограничных явлений, которые отождествляются с горизонтом событий трансцендирования в

¹⁵¹ Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. - М.: Канон+, РООИ Реабилитация, 2008. С. 216.

¹⁵² Там же, С. 218.

¹⁵³ Хоружий. С.С. К феноменологии аскезы. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998. С. 198.

онтологии дискурса энергии и имеет своим характерным свойством необналичиваемость событий»¹⁵⁴.

Е.Г. Балагушкин определяет сущность мистики как специфическую форму «идентификации верующего с сакральным началом или с особой сакрализованной смысловой системой, на основе которой разворачивается жизнедеятельность мистика»¹⁵⁵. Балагушкин также различает «мистику» как род непосредственного опыта и «мистицизм» как «самосознание мистики, её осмысление и интерпретации в концептуальной и идеологизированной форме»¹⁵⁶.

Нет сомнения в том, что упомянутые нами авторы, строго говоря, дают определение разным понятиям. Речь идет о мистицизме, о мистике, о мистическом опыте, просто о мистическом. Однако далее мы будем использовать эти понятия как более или менее синонимические.

2.4. Мистическая компонента в философии

Льва Шестова

Воспроизводя вновь реконструированную нами логику шестовских построений, мы можем сказать, что отправной точкой для Шестова является ситуация трагического столкновения человеческой личности с безличным порядком, который оказывается по отношению к человеку разнообразно репрессивным. Исходя из этой отправной точки, Шестов нащупывает две возможных стратегии решения возникающего мировоззренческого затруднения. Одну стратегию предлагают философы-рационалисты, другую – сонм «пророков» (сюда попадают как собственно ветхозаветные пророки, так и апостол Павел, Лютер, Паскаль, Кьеркегор, даже «безбожник» Ницше). Рационалистическая традиция, по Шестову,

¹⁵⁴ Там же, С. 199.

¹⁵⁵ Мистицизм: теория и история. – М.: Институт философии РАН, 2008. С. 18.

¹⁵⁶ Там же. С. 16.

получает «спасение» посредством достижения атараксии. И Шестов стремится проследить преемственность такого рода стратегии от Сократа, через стоиков, к Спинозе и Гегелю. Шестов – категорический противник указанной стратегии. Для него не может быть ничего ужаснее, чем смерть философа в Фаларийском быке – тот путь спасения, который он избрал для себя в виде тотального равнодушия. Здесь стоит упомянуть о различии, которое проводит Хоружий между парадигмой духовной практики (аскеза+мистицизм) и парадигмой духовных упражнений (концепт, заимствованный им у Пьера Адо). И та и другая парадигмы исходят из импульса неприятия смерти. Однако если парадигма духовной практики строится на принятии этого импульса как зова Внеположного Истока, то парадигма духовных упражнений направлена на деконструкцию импульса неприятия смерти путём его рационализации¹⁵⁷.

Вторая же стратегия находит свое воплощение в самом разнообразном, но всегда исключительном и часто болезненном опыте. Однако каким бы он ни был, кульминацией его всегда оказывается момент особого прозрения, экстаза.

Лев Шестов часто заслуживал от современников и последующих исследователей упрёки в пристрастности, в нехватке научной строгости. Часто отмечают также «монотонность» Шестова, склонность к повторениям, концентрации на одной теме или мысли. Здесь можно взглянуть на творчество Шестова как на род определенной духовной практики¹⁵⁸. Здесь Шестов, как кажется, близко подходит к тому представлению о «духовных упражнениях», которое мы видим у французского историка философии и антиковеда Пьера Адо. Дискурс о

¹⁵⁷ Хоружий С.С. О старом и новом. - СПб.: Алетейя, 2000. СС. 427-428.

¹⁵⁸ Эту точку зрения отчасти поддерживает и Ю. Марголин: «Шестов видел в философии Гуссерля (и в каждой достойной этого имени философии) – борьбу. Борьба есть драматическое действие, выражение домогающейся жизни, - “праксис”» (Марголин Ю. Антифилософ // Новый журнал. - Нью-Йорк, 1970. Кн. 99. С. 230).

строгой научной истинности ряда историко-философских выкладок Шестова уходит тогда на второй план, и куда более важным становится дискурс о субъективной ценности того или иного востребованного Шестовым автора в качестве своего рода «опоры» для авторского размышления. Смыслом же этого размышления является «реактуализация» некоего экзистенциально значимого образа мыслей, внутреннего духовного настроения. Любопытно в этой связи отметить и определенное сходство во внимании Шестова и Адо к мистицизму. Адо, ссылаясь на Ромена Роллана, говорил об «океаническом чувстве», упоминая в числе прочих описаний этого состояния, экстатическое переживание «прикосновения мирам иным» у Достоевского.

Может быть, нигде так ясно не представлен интерес Шестова к экстатическим переживаниям, как в его работе «Sola fide – только верою». Здесь он, в числе прочего, пишет:

«Платон постиг то, что дано было ему постигнуть вовсе не в беседе со своей душой. Идеи открываются только при великой внутренней тишине и лишь тому, кто знает искусство долгого и упорного молчания. Слова мешают человеку пробиться к последней тайне жизни и смерти. Слова отпугивают тайну. Они приходят, они уместны, когда прозревший на мгновение человек хочет дать своему прозрению общепольное употребление – сделать его нужным и полезным для всех»¹⁵⁹.

Шестов говорит об ограниченности платоновской диалектики:

«В поступательном движении человеческого творчества наступает момент, когда диалектика становится помехой и даже закон противоречия не освобождает, а связывает. На этой грани и испытывается дух искателя. Решится ли он отказаться от прежнего опыта, отважится ли перешагнуть черту, отделяющую его от неизвестного. Дерзнёт ли он, привыкший к

¹⁵⁹ Шестов Л.И. Sola Fide. Только верою. - Paris: YMCA-PRESS, 1966. С. 77.

известному, определённом и прочному, ввериться абсолютно неизвестному?»¹⁶⁰.

В другом месте Шестов говорит о движущей силе пророчеств:

«Ничем не ограниченный экстаз, безумный, не знающий пределов эрос – был источником творчества иудейских пророков. Этого эллинизм в чистом виде никогда принять не мог»¹⁶¹.

Говоря о Льве Толстом:

«Если добро не есть вечный и высший закон, закон для смертных и бессмертных, то вся жизнь должна, казалось ему (Толстому – А.Х.), рушиться, как рушится здание, из под которого вынули бы его основание, или как бы человеческое тело, из которого извлекли скелет. Вся философия, древняя и новая, держалась этим убеждением. И только особенно глубокие, исключительные по своей силе переживания, необыкновенные душевные подъёмы и потрясения выбивают человека из той колеи, в которую с младенческих лет попадает он, благодаря условиям своего существования. Вот почему эта истина доступна лишь тем людям, которые принуждены судить о жизни *sub specie* её неизведанных тайн»¹⁶².

Такого рода фрагменты, крайне для нас интересные, не ограничиваются лишь сочинением о Лютере. Несколько раньше, в работе «Разрушающий и созидаящий миры» (в сборнике «Великие кануны») Шестов обращается к описанию Львом Толстым «просветления», достигнутого Пьером Безуховым сразу после приступа невыносимого отчаяния во время его пребывания во французском плену:

«Если мы сопоставим и внимательно взглянемся в то, что произошло с Пьером в течение одного дня, мы будем поражены: от крайнего отчаяния и совершенного, окончательного неверия в Бога, мир и людей, он перешёл к

¹⁶⁰ Там же, С. 78.

¹⁶¹ Там же, С. 146.

¹⁶² Там же, С. 157.

твёрдой, прочной, *незыблемой* вере в мир и Творца. Ведь это – чудо! Самое настоящее, ничем не объяснимое чудо, вроде воскресения Лазаря»¹⁶³.

В работе «Откровения смерти» Шестов с таким же вниманием относится к тексту рассказа Достоевского «Сон смешного человека». Там, кроме прочего, приводится повествование главного героя о сновидении, привидевшемся ему, когда он уже готов был покончить с собой. Во сне смешной человек попадает как бы в райский сад и знакомится с людьми, пребывающими в эдемическом состоянии, одним из свойств которого оказывается особое, сверхнаучное знание. Однако, к ужасу своему, смешной человек признаётся, что он «...развратил их всех»¹⁶⁴. Шестов продолжает:

«Чем развратил этот человек земли обитателей рая? Он дал им наше “знание” или, говоря словами Св. Писания, убедил их вкусить плодов от запретного дерева. И вместе с знанием пришли все земные ужасы, пришла смерть. “Они узнали стыд и стыд возвели в добродетель”, – продолжает Достоевский излагать и комментировать краткое библейское сказание. Тут науки недостаточно было, вместе с наукой выросла – от того же корня – и “эффика”; мир превратился в замороженное “законами” царство, люди – из свободных существ в безвольных автоматов... И только у некоторых из них в редкие минуты просыпается страшная тоска по настоящей жизни и вместе с этой тоской смутное сознание, что та сила, которая владеет ими и направляет их и которую они обоготворили, есть сила вечного сна, смерти, небытия. Это и есть «анамнезис», Платона, пробуждение Плотина. Это то, что людям даётся, но чего люди не могут добыть своими силами, своей заслугой, своими делами <...> Но поразительнее всего, поразительней, чем все это, что Достоевский до сих пор нам рассказывал, – это конец «Сна

¹⁶³ Шестов Л.И. Сочинения в 2-х томах. - Томск: Водолей, 1996. Т 2. С. 321.

¹⁶⁴ Шестов Л.И. Сочинения в 2-х томах. - М.: Наука. 1993. Т 2. С. 81.

смешного человека». Мысль о самоубийстве после того, как открылась истина, отброшена»¹⁶⁵.

Шестов подытоживает:

«Мы стоим перед величайшей тайной, к которой когда-либо приходилось подходить человеку, – перед тайной грехопадения...»¹⁶⁶

В сочинениях Шестова огромное количество цитат, схожих с уже приведёнными. Шестов постоянно возвращается к одному и тому же вопросу. Создаётся впечатление, что именно это повторное указание на всё новые и новые примеры, иллюстрирующие открытый им принцип, и составляет конечную задачу многочисленных писаний Шестова, работы всей его жизни. Один и тот же принцип, постепенно раскрываемый в большом количестве частных приложений, оказывается, по Шестову, ключом к интерпретации всей духовной культуры человечества.

Джеймс указывает на неизреченность, как первый критерий мистического опыта. У Достоевского же смешной человек, сразу после своего удивительного сна, обретает решимость проповедовать («О проповеди я порешил в те же минуты и, уж конечно, на всю жизнь!»). Однако Шестов негативно оценивает такую решимость. Безусловно, Шестов отождествляет Толстого с Безуховым, а Достоевского – со смешным человеком. Он пишет:

«Иду проповедовать истину! – т.е. отдаю её “всемству”, которое, конечно, прежде чем принять её, потребует, чтоб Она подчинилась закону. Вы понимаете, что это значит?»¹⁶⁷.

Шестов не верит в возможность проповеди. Выше мы уже приводили цитаты, которые позволяют понять меру скептицизма Шестова по отношению к надеждам на передачу этого сугубо индивидуального опыта. Оттого Шестов и говорит так много, что мифы Платона, экстазы Плотина,

¹⁶⁵ Шестов Л.И. Сочинения в 2-х томах. - М.: Наука. 1993. Т 2. СС. 81-82.

¹⁶⁶ Там же, С. 82.

¹⁶⁷ Шестов Л.И. Сочинения в 2-х томах. - М.: Наука. 1993. С. 82.

постижения Лютера и многое другое в творчестве великих людей оказалось совершенно ненужным истории, и, в качестве такового, было толпой и «всемством» либо выброшено, либо помещено в своего рода интеллектуальный паноптикум. Человек, обретший откровение, в глазах толпы – безумец, место которому – в «жёлтом доме». Собственно угроза жёлтым домом – последний аргумент в такого рода дискуссиях, даже Гуссерль, как утверждает Шестов, в конце концов, грозит именно этим. В этом контексте весьма интересно отметить, что и Джеймс указывает на любопытную связь между мистицизмом, способностями к получению мистических опытов и психическими патологиями, отнюдь, однако, не отождествляя эти состояния. Хоружий, говоря о топике Антропологической Границы, резко разводит топикую онтологическую (Топику Духовной практики) и топикую онтическую (Топику Безумия), признавая, однако, возможность существования гибридной топикой, сочетающей в себе некоторые свойства как одной, так и другой¹⁶⁸.

Шестов говорит:

«Пророки, апостолы, святые, пустынные – все говорили и всех их слушали. И, чем больше говорили, чем больше требовали, чтобы открываемое превратилось в истину, т.е. в том, что *semper ubique et ab omnibus creditum est*¹⁶⁹, тем больше первоначальное откровение становилось похоже на то, что уже раньше было известно, и тем меньше походило оно на самое себя»¹⁷⁰.

Вторым критерием по Джеймсу оказывается «интуитивность». Дабы избежать сейчас трудного разговора о значении понятия «интуиция», обратимся к пояснению, которое приводит сам Джеймс:

¹⁶⁸ Хоружий С.С. Очерки синергийной антропологии. - М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. СС. 24-39, 46-47.

¹⁶⁹ ...quod semper, ubique et ab omnibus creditum est - «...во что верили всегда, везде и все» (лат.).

¹⁷⁰ Шестов Л.И. Sola Fide. Только верую. - С. 226.

«Хотя мистические состояния и относятся к сфере чувств, однако для переживающего их они являются особой формой познания. При помощи их человек проникает в глубины истины, закрытые от трезвого рассудка. Они являются откровениями, моментами внутреннего просветления, неизмеримо важными для того, кто их пережил, и над чьей жизнью власть их остаётся незыблемой до конца»¹⁷¹.

Шестов же прямо и многократно называет такого рода опыт «откровениями». Однако, разумеется, остаётся не снятым вопрос о том, как понимали слово «откровение» Джеймс и Шестов. Нет сомнения, и это видно из приведённых примеров, что описываемые Шестовым опыты он сам воспринимает именно как некое «познание».

В качестве третьего признака Джеймс указывает на кратковременность. Утрата человеком того высокого состояния духа, которое помогает ему вырваться из власти самоочевидностей – также лейтмотив творчества Шестова. Он постоянно показывает, что человек, на мгновение прозревший и получивший этот бесценный опыт, так или иначе всё равно срывается в обыденность. Особенно это становится очевидным, когда у него возникает потребность рассказать кому-либо о своих переживаниях или вообще – когда он принуждён согласовывать свою жизнь с жизнью других людей. Достоевский начал проповедовать; Плотин знал краткие мгновения экстаза, а в остальное время прилежно писал вполне сообразные традициям и нужные для истории тексты, хотя и не перечитывал написанного; Кьеркегор так и не смог совершить «движение веры», несмотря на то, что и его посещали прозрения огромной силы. Откровения, о которых говорит Шестов, наполняют пережившего их человека новой, невиданной энергией и вдохновением, но они недолговечны.

Четвёртым признаком по Джеймсу является бездеятельность воли. Шестов вполне вероятно согласился бы с таким критерием. Хоружий,

¹⁷¹ Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. - М.: Наука, 1993. С. 297.

говоря о Духовных практиках, указывает на то, что для достижения мистического опыта человек должен сначала пройти ряд соподчинённых друг другу ступеней, связанных с овладением сложнейшей аскетической наукой. Шестов же с явным скепсисом смотрит на попытки человека собственными усилиями поспособствовать восхищению того, что только Бог человеку может даровать:

«Внутренние озарения приходят не тогда, когда мы их ждём, или к ним готовимся: “Я открылся тем, кто меня не спрашивал, был найден теми, кто не искал меня” (Исайя 65,1)»¹⁷².

Однако и Джеймс признаёт возможность и уместность собственных волевых усилий в деле достижения человеком мистического опыта, относя бездеятельность, главным образом, к свойствам самого мистического состояния. Здесь Шестов, как кажется, несколько выпадает из общих определений мистицизма.

Аверинцев указывает на символизм смерти, Хоружий языком синергетики говорит о том, что систему нужно «раскачать», чтобы сделать её достаточно открытой для изменения. Шестов же многократно говорит о страшных потрясениях, которые должны постигнуть человека и выбить его из колеи. Именно поэтому для Шестова такое значение имеют кризисные ситуации. Трагическое состояние, с часто присущей ему противоречивостью, оказывается здесь особого рода парадоксом, настаивающим человека и открывающим ему путь к сверхразумному. Аверинцев говорит о вызывающем поведении мистиков, а Шестов находит защитительные слова в адрес юродивых и кликуш¹⁷³. Некоторое рафинированное «юродство» в форме интеллектуального эпатажа, несомненно, присуще и самому Шестову.

Наконец, Аверинцев признаёт, что всплеск мистических настроений в истории обычно приходится на кризисные периоды. И это само по себе

¹⁷² Шестов Л.И. *Sola Fide*. Только верою. - С. 176.

¹⁷³ Шестов Л.И. *Сочинения в 2-х томах*. - М.: Наука. 1993. Т 1. С. 638.

также глубоко закономерно. Ведь мистицизм требует либо усилий (с чем Шестов не согласился бы), либо – потрясений (на чём Шестов всегда настаивал). Шестов пишет об этом:

«...при нормальных условиях ничто так не радует и не умиряет человеческую душу, – даже великую – как ограниченность возможностей»¹⁷⁴.

Стоит ещё раз обратиться к тому афоризму, который мы привели вначале рассмотрения мистической компоненты у Шестова. Этот афоризм, как кажется, обладает большим значением для понимания сути исканий Шестова. Обыденность он уподобляет жизни внутри кокона, где человеку спокойно и уютно, хотя он ничего не знает о «внешнем мире». Но вот, «какая-то неведомая сила *заставляет* (выделено мной – А.Х.)» нас начать работу разрушения. Под «работой разрушения» следует, вероятно, понимать деконструкцию рационалистической и идеалистической метафизики, которую Шестов предпринимает, но которой он отнюдь не ограничивается. Эта деконструкция, как мы попытаемся показать далее, имеет у Шестова служебное значение. С точки зрения бескрылой гусеницы такой поступок – пессимизм и скепсис. Однако всё меняется, если у гусеницы вырастают крылья. Не то плохо, что есть кокон – плохо, когда «священная мораль» и «идеалистическая теория познания» мешают окрылённой бабочке прорвать кокон и вылететь в новый мир. И Шестов сам называет эти крылья мистицизмом.

Нужно, впрочем, сказать, что попытка интерпретировать Шестова в терминах мистицизма-мистики является столь же традиционной, сколь и рискованной. В одной из бесед со своим учеником Б. Фонданом Шестов, среди прочего, говорит:

«Я очень не люблю, когда меня именуют мистиком, да ещё “великим”. <...> Мистик – это всё объясняет, ибо это ничего не значит»¹⁷⁵.

¹⁷⁴ Шестов Л.И. *Sola Fide*. Только верою. - С. 188.

В письме к Б. Шлёцеру, относящемся к 1933 году, Шестов саркастически замечает:

«И Р. Valery – мистик, и Р. Valery пневматик. И ведь точно – и мистик, и пневматик. Теперь иначе нельзя: все стали мистиками, все стали пневматиками»¹⁷⁶.

Здесь, впрочем, мы видим срез поздней мысли Шестова. И, однако же, нельзя отрицать, что он был чрезвычайно склонен говорить, как минимум, о «таинственном», о «великой тайне», и эти термины употреблялись им в религиозном контексте. Наконец, цитированный выше афоризм ясно показывает, что, по крайней мере прежде, Шестов отнюдь не чурался и самого термина «мистицизм». В отношении мистической компоненты в творчестве Льва Шестова, нет единства мнений и среди исследователей. Так С.А. Левицкий пишет:

«...призыв Шестова к неограниченной свободе, совпадающей для него с истинной верой, имеет, конечно, мистические корни»¹⁷⁷.

Чуть ниже Левицкий говорит о «мистической сущности» философии Шестова¹⁷⁸. Л.М. Морева вторит Левцикому:

«...философия Шестова – это радикальное усилие создать философию ”мистического реализма”»¹⁷⁹.

В полной противоположности Левцикому и Моревой, В.А. Кувакин утверждает:

«Философии Шестова чужд какой-либо мистицизм»¹⁸⁰.

¹⁷⁵ *Фондан Б.* Беседы с Львом Шестовым. // *The New Review.* Новый Журнал. - N.Y.: Пятнадцатый год издания. Кн. XLV. 1956. С. 202.

¹⁷⁶ *Переписка Л. Шестова и Б. Шлёцера.* – ИМКА-Пресс, 2011. С. 132.

¹⁷⁷ *Левицкий С.А.* Очерки по истории русской философии. - М.: Канон, 1996. С. 399.

¹⁷⁸ Там же, С. 400.

¹⁷⁹ *Морева Л.М.* Лев Шестов. - Ленинград: Издательство Ленинградского Университета, 1991. СС. 58-59.

Очевиден, однако, особый интерес Шестова к «таинственному», к непознанному и непознаваемому, что уже максимально приближает его к категории «мистического».

Нельзя не заметить также одну довольно существенную тенденцию, которая время от времени проявляет себя у Шестова: он противопоставляет тайну и истину. Слово «истина» в зависимости от контекста может получать у Шестова совершенно разные коннотации, быть понятием с позитивной или негативной эмоциональной окраской. Так на страницах «Sola fide» мы читаем:

«Мы наблюдает тут один из наиболее замечательных случаев превращения человеческих видений и откровений в учение, или в “истину”. И, вместе с тем, мы на примере Лютера с особенной наглядностью можем убедиться в том, насколько мало дорожат люди постижением вечной тайны»¹⁸¹.

Шестов говорит также об «“истине” в человеческом смысле»¹⁸², которая есть, по Шестову, «всеобщее и обязательное суждение»¹⁸³.

Но вместе с тем, несколько ниже читаем:

«Но истина, даже высказанная, не перестаёт быть тайной»¹⁸⁴.

Сочинение о Лютере так никогда и не было окончено, и мы, в конечном счете, имеем лишь его черновик, а потому не можем требовать от Шестова строгой терминологической непротиворечивости. И тем не менее здесь ясно видна некоторая терминологическая неопределенность, колебание автора.

¹⁸⁰ Кувакин В.А. Лев Шестов – экзистенциальный мыслитель // Мыслители России. Избранные лекции по истории русской философии. - М.: Российское гуманистическое общество, 2006. С. 448.

¹⁸¹ Шестов Л.И. Sola Fide. Только верю. - С. 274.

¹⁸² Там же, С. 275.

¹⁸³ Там же.

¹⁸⁴ Там же, С. 281.

Очевидно, что для Шестова понятие истины оказывается сопряженным с представлением о репрессивности закона. Истине Шестов противопоставляет тайну, как пространство неограниченной свободы, как поприще, на котором может реализоваться «божественный произвол».

Любопытно, впрочем, отметить, что в каком-то смысле тот предельный опыт, который Шестов описывает, не является строго теистическим. Доказательством этого служит, среди прочего, обращение Шестова к духовному опыту Ницше. Любопытно также, что и здесь мы можем видеть столь характерную для Шестова способность к взаимному преобразованию абстрактных философских понятий и мифологических образов. Так Шестов отождествляет «Deus est creator omnipotens» Лютера и *Wille zur Macht* Ницше:

«Лютеровская *sola fide* вела его к Тому, о котором он говорил: “est enim Deus omnipotens ex nihilo omnia creans” (ибо Он - Всемогущий Бог, творящий все из ничего). Но не есть ли тогда ницшевское *Wille zur Macht* только другие слова для выражения лютеровской *sola fide*? Лютер опирался на авторитет Св. Писания, на пророков и апостолов. Но у Ницше его стремление к синайским высотам родилось в тот момент, когда Библия утратила всякий авторитет в его глазах»¹⁸⁵.

Равным образом чуть ниже Шестов отождествляет «*amor fati*» Ницше и «*bellua, qua non occisa, homo non potest vivere*»¹⁸⁶ Лютера¹⁸⁷.

Подводя итог всему вышесказанному, нужно заметить, что Шестов в рассматриваемый период с особой ясностью констатирует основное содержание переживаний, рассматриваемых им на примерах многих мыслителей. Этим основным содержанием нужно признать *предельную*,

¹⁸⁵ Шестов Л. Сочинения в 2-х томах. - М.: Наука, 1993. Т 1. СС. 457-458.

¹⁸⁶ «Чудовище, не убив которое, человек не может жить» (лат.) – А.Х.

¹⁸⁷ Шестов Л. Сочинения в 2-х томах. - М.: Наука, 1993. Т 2. С. 470. В сочинении «*Sola Fide*» Шестов также сопоставляет опыт Лютера с опытом «подпольного человека» (Шестов Л.И. *Sola Fide*. Только верою. - 1966. С. 247).

спасительную свободу, ничем не ограниченный произвол. Нельзя, однако, не заметить, что Шестов констатирует итоговую неудачу такого рода переживаний. Человек не может надолго удержать состояние последнего прозрения, все равно опускается на уровень обыденного опыта и обыденного мышления. Все это заставляет вновь вспомнить инженера Кириллова («Бесы»). О своих экстазах он говорит:

«Есть секунды, их всего зараз приходит пять или шесть, и вы вдруг чувствуете присутствие вечной гармонии, совершенно достигнутой. Это не земное; я не про то, что оно небесное, а про то, что человек в земном виде не может перенести. Надо перемениться физически или умереть. Это чувство ясное и неоспоримое. <...> Если более пяти секунд – то душа не выдержит и должна исчезнуть»¹⁸⁸.

Кириллов также ищет «божественного произвола»:

«Я три года искал атрибут божества моего и нашел: атрибут божества моего – Своеволие!»¹⁸⁹.

История развития философии Шестова предполагает два последовательных процесса: постепенное освобождение вышеупомянутого «божественного произвола» от всяческих рациональных ограничений и последующую попытку «приручения» этого, в чистом своем виде бесполезного, произвола – уже посредством религиозного мифа. Можно говорить, как минимум, о трех фундаментальных мифологемах мирозерцания Шестова: «творчестве из ничего» (как пределе произвола), «грехопадении» (как метафизическом обосновании иррационализма), а также о грядущей эсхатологической «отмене прошлого зла» (как нравственном корреляте теистического волюнтаризма).

Три вышеуказанные мифологемы являются одновременно тремя экзистенциальными проектами, предлагаемыми Шестовым читателю.

¹⁸⁸ *Достоевский Ф.М.* Полное собрание сочинений в 30 томах. - Ленинград: Наука. Т 10. 1974. С. 450.

¹⁸⁹ Там же, С. 472.

Недостаточность первого проекта, постепенное осознание его бессодержательности побуждает Шестова дополнить его двумя другими. Постепенный переход от первого проекта ко второму хорошо заметен в сочинениях среднего периода творчества от «Sola fide. Только верую» до «На весах Иова (Странствования по душам)» (1929). В них Шестов с особым вниманием исследует проявления мистического экстаза, глубоко иррациональные откровения последней свободы, подстегиваемые трагическим переживанием экзистенциальной тревоги. Шестов обращается за примерами к Лютеру и Плотину. Здесь мы видим уже явные шаги к «укрощению» произвола посредством религиозности. На место вымышленных литературных персонажей Чехова (потенциальных «творцов из ничего») приходят исторически реальные мистики. Шестов даже находит возможность «реабилитировать» Алешу Карамазова – из уважения к его экстатическим состояниям¹⁹⁰ (хотя в прошлом этот персонаж вызывал у Шестова лишь чувство презрения). При этом и сюжет о грехопадении, опосредованный вышеупомянутым экстазом, постепенно входит в свои права. Именно в этом контексте приведенный нами пассаж с интерпретацией Шестовым «Сна смешного человека» приобретает ключевое значение.

2.5. Интерпретация библейского сказания о грехопадении у Льва Шестова

В 1935 г. Шестов выступил с докладом, посвященным творчеству Кьеркегора¹⁹¹ и Достоевского. Тему доклада он сформулировал в следующих словах:

¹⁹⁰ Шестов Л. Сочинения в 2-х томах. - М.: Наука, 1993. Т 2. СС. 87–88.

¹⁹¹ Шестов произносит его фамилию по-русски как «Киргегард».

«...я буду говорить лишь о том, как понимали Достоевский и Киргегард первородный грех, или – ибо это одно и то же – об умозрительной и откровенной истине»¹⁹².

Как получается, что для Шестова первородный грех и противопоставление умозрительной и откровенной истин – есть «одно и то же»?

Г.П. Федотов называет сказание о грехопадении «основным мифом религии Шестова»¹⁹³. Вторым основным мифом, по Федотову, является у Шестова «страшный суд»¹⁹⁴.

Федотову вторит Ю. Марголин:

«Шестов мыслил мифами. Основным мифом Библии было для него изгнание из рая»¹⁹⁵.

Сказание о грехопадении начало привлекать внимание Шестова уже на заре его философской деятельности. Вероятно, самое раннее обращение Шестова к этой теме имеется в конце предисловия к работе «Добро в учении гр. Толстого и Ницше» (1900). Вот это место:

«Хотя мы и не знаем до сих пор, есть ли дерево познания также и дерево жизни, но для нас уже выбора нет. Мы вкусили от плодов первого, и теперь – хотим не хотим – нам приходится приподнимать завесу над тайной, которую так тщательно скрывал Белинский, и говорить публично о том, о чем он говорил только наедине со своими близкими друзьями»¹⁹⁶.

Шестов говорит это по поводу цитированного нами в первой главе письма Белинского к Боткину. Представляется, что «грехопадение» (вкусение от древа познания) есть в данном случае метафорическое

¹⁹² Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия. - М.: «Прогресс» - «Гнозис», 1992. – С. 7.

¹⁹³ Федотов Г.П. Лицо России, I. Статьи 1918-1930. - Paris: YMCA-PRESS, 1988. С. 316.

¹⁹⁴ Там же.

¹⁹⁵ Марголин Ю. Антифилософ - С. 228.

¹⁹⁶ Шестов Л.И. Сочинения в 2-х томах. - Томск: Водолей, 1996. Т 1. СС. 219–220.

указание на обнаружение Шестовым противоречия между публичной позицией Белинского и той позицией, которую он излагает лишь в частной переписке.

Сам сюжет грехопадения здесь начисто лишен какой-либо религиозной значимости – в резком противоречии с поздним творчеством Шестова, где он, кроме того, имеет центральное значение. Упоминание грехопадения в приведенном фрагменте – только метафора, причем метафора довольно провокационная. В ней имеется некая «гностиическая» интонация: Шестов допускает, что древо познания есть *вместе с тем* также и древо жизни. В сборнике «Великие кануны» мы можем обнаружить еще более провокационное в своей «неортодоксальности» толкование сюжета о грехопадении, которое во многом является для творчества Шестова переходным:

«Чего, кажется, недоставало Адаму? Жил в раю, в непосредственной близости к Богу, от которого он мог узнать все, что ему нужно. Так нет же, это ему не годилось. Достаточно было змию сделать свое коварное предложение, как человек, забывши о гневе Божиим и обо всех грозивших ему опасностях, сорвал яблоко с запретного дерева. И тогда истина, прежде, т.е. до сотворения мира и человека – единая, раскололась и разбилась на великое, может, бесконечно великое множество самых разнообразных, вечно рождающихся и вечно умирающих истин. Это было седьмым, не записанным в истории днем творения. Человек стал сотрудником Бога, стал сам творцом»¹⁹⁷.

Переходный характер фрагмента особенно наглядно проявляется во вполне отчетливой религиозной значительности, которую имеет авторское прочтение, и, вместе с тем, в резких «гностиических» и титанических обертонах, совершенно отсутствующих в поздний период творчества.

В романе «Братья Карамазовы» Иван в беседе с Алешей говорит о людях:

¹⁹⁷ Шестов Л.И. Сочинения в 2-х томах. – Томск: Водолей, 1996. Т. 2. С. 301.

«...они съели яблоко и познали добро и зло и стали “яко бози”. Продолжают и теперь есть его»¹⁹⁸. И далее: “Для чего познавать это чертово добро и зло, когда это столького стоит?”¹⁹⁹.

В своем сочинении «Достоевский и Ницше: философия трагедии»²⁰⁰ Шестов, комментируя эти слова Ивана, пишет:

«Да, есть на земле ужасы, которые и не снились учености ученых. Пред ними бледнеют рассказы Карамазова о зверстве турок, об истязании детей родителями и т. д. И “яблоко” здесь, конечно, ничего не объясняет»²⁰¹.

У нас не остается сомнений: сказание о грехопадении не имеет в глазах Шестова никакого религиозного значения. Оно для Шестова – лишь некая литературная метафора, смысл которой, быть может, даже для него самого не вполне понятен. И тем не менее эта метафора чрезвычайно притягательна для Шестова и он возвращается к ней снова и снова.

Впоследствии Шестов на какое-то время почти перестает проявлять внимание к мифу о грехопадении и возвращается к нему лишь значительно позже. В предыдущей главе, где мы рассматривали «мистическое» у Шестова, было показано, как тема грехопадения вновь является у Шестова из рассмотрения трагического переживания («Сон смешного человека»). В поздний период творчества²⁰² Шестов производит полную переоценку сюжета о грехопадении. Обратимся снова к тексту доклада Шестова о Кьеркегоре и Достоевском. Он говорит:

¹⁹⁸ *Достоевский Ф.М.* Полное собрание сочинений в 30 томах. С. 216.

¹⁹⁹ *Шестов Л.И.* Сочинения в 2-х томах. - Томск: Водолей, 1996. Т 1. С. 220.

²⁰⁰ В этом сочинении можно найти еще одно обращение Шестова к сюжету о грехопадении – в тональности, предельно схожей с приведенным нами пассажем из «Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше» (см. Там же, С. 352).

²⁰¹ Там же, С. 389.

²⁰² Мы будем условно отсчитывать его от статьи Шестова «Умозрение и апокалипсис. Религиозная философия Вл. Соловьева» (1927).

«Человек поддался искушению, вкусил от запретных плодов, глаза его открылись и он стал знающим. Что ему открылось? Что он узнал? Открылось ему то, что открылось греческим философам и индусским мудрецам: Божественное “добро зело” не оправдало себя – в сотворенном мире не все добро, в сотворенном мире – и именно потому, что он сотворен, – не может не быть зла, притом много зла и зла нестерпимого. Об этом свидетельствует с непререкаемой очевидностью все, что нас окружает – непосредственные данные сознания; и тот, кто смотрит на мир с “открытыми глазами”, тот, кто “знает”, иначе об этом судить не может. С того момента, когда человек стал “знающим”, иначе говоря, вместе со “знанием” вошел в мир грех, а за грехом и зло. Так по Библии»²⁰³.

Здесь мы имеем дело с мировоззренческим ответом Шестова на вопрос, поставленный Белинским в приведенной выше цитате. Этот глубоко авторский ответ Шестов искал многие годы. При этом значительная часть его интеллектуальных сил была отдана критике тех «ответов», которые казались Шестову фальшивыми, недостаточными. Именно в этом коренится то радикальное неприятие, которое проявляет Шестов в отношении так называемой «умозрительной философии». Шестов пишет о Гегеле (против которого Белинский и выступал в своем письме):

«...если бы Гегелю довелось прочесть эти строки Белинского²⁰⁴, он бы только презрительно пожал плечами и назвал бы Белинского варваром, дикарем, невеждой: явно, что не вкусил от плодов дерева познания и потому даже не подозревает, что *существует непреложный закон, в силу которого все, имеющее начало, т. е. именно люди, за которых он так страстно вступается, должно иметь конец* (курсив мой – А.Х.), и, стало быть, вовсе не к кому и незачем обращаться с требованиями об отчете о

²⁰³ Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия. – СС. 9–10.

²⁰⁴ Строки из приведенного нами в первой главе письма к Боткину. – А.Х.

существах, которые как конечные никакой охране и защите не подлежат»²⁰⁵.

Враг Шестова в данном случае – не наука и не здравый смысл, а тот паллиатив избавления от трагического, который нам предлагают приверженцы умозрительной философии. Умозрительное «избавление», как оно предстает в изложении Шестова, заключается в том, чтобы признать наличие частной воли, частных желаний, частных эмоций – принципиально порочным, и тем самым представить страдания как *заслуженные*. При этом не может быть и речи об избавлении от страданий в эмпирии, ибо наличие этих страданий закономерно. Лев Шестов находит обоснование своего в

до новейших времен придумывали мудрецы, не может оправдать бессмыслицу и нелепость в судьбе отдельного человека»²⁰⁷.

Как мы уже отмечали, для Шестова человеческая личность есть, прежде всего, совокупность эмоций. Именно поэтому для него неприемлема рефлексия как способ преодоления страданий. Отказ человека от своих страданий есть предательство им самого себя. Шестов много иронизирует по поводу представлений о моральной вине, акцент же всегда стоит на зле как страдании, а не на моральном зле.

Вместо того чтобы просто вымести из бытия эмпирическое зло-страдание, умозрительная философия говорит, что необходимость этого зла-страдания вплетена в самую метафизическую структуру бытия и исчезнуть могла бы лишь вместе с ним. Так говорит человеку его умозрение, которое склонно рассматривать существующее положение как положение вечное. Но в чем корень этой склонности? Почему разум «жадно стремится ко всеобщим и необходимым суждениям»²⁰⁸? Вот ответ Шестова:

«...если хотите, висевшие на запретном дереве плоды и были те синтетические суждения а priori, которые, как учил Кант, делают возможным наше познание и дают ему характер всеобщности и обязательности»²⁰⁹.

В своем последнем сочинении «Афины и Иерусалим» Шестов словно поставил себе задачей вновь вернуться к тем темам, которые он разрабатывал в течение всей жизни. Но взгляд Шестова теперь обусловлен новым мировоззренческим синтезом:

²⁰⁷ Шестов Л. Сочинения в 2-х томах. Т 1. С. 389.

²⁰⁸ Шестов здесь цитирует Канта (см. Шестов Л. Сочинения в 2-х томах. – М.: Наука, 1993. Т 1. С. 325).

²⁰⁹ Шестов Л. Сочинения. – М.: «Раритет», 1995. СС. 378–379.

«...утративший свободу человек, человек, превратившийся из *res cogitans* в *asinus turpissimus*²¹⁰, убедившись на своем опыте, к какой пропасти ведет его тот божественный свет, о котором нам столько говорили мудрецы, начинает делать бессмысленные, прямо безумные попытки борьбы с замораживавшей его силой. Согласие с самим собой и связанное с ним блаженство, равно как и та добродетель, которая в самой себе находит высшую награду, все эти "утешения", которые несут с собой плоды с дерева познания, если пользоваться образом Св. Писания, или разум, все черпающий из самого себя, если держаться философского языка Гегеля, – вдруг обнажаются пред ним в своей истинной сущности: все это несет с собой не вечное спасение, а вечную гибель. И первым ответом является запрещенное философами – *lugere et detestari*²¹¹, свидетельствующие прежде всего о том, что какие-то остатки жизни сохранились в человеке»²¹².

И снова мы видим взаимное преобразование абстрактных философских понятий и мифологических образов. Но теперь это явно нечто большее, чем литературная метафора, теперь это уже метафора метафизическая, проливающая свет на смысл положения человека в мире. И метафора, как представляется, в данном случае действует в обе стороны: как от понятия к мифу, так и от мифа – к понятию.

Таким образом, в сказании о грехопадении Шестов обнаруживает некий нарратив, который, как ему кажется, способен подорвать основания умозрительной философии.

Во всей крупной работе, посвященной Лютеру, Шестов практически не обращается к теме грехопадения. Он как будто на время отстранил её. Этот сюжет уже не может быть для него просто литературной метафорой, но он ещё не стал для Шестова ключевым пунктом его религиозно-философской

²¹⁰ презреннейший осел (лат.)

²¹¹ плакать и проклинать (лат.)

²¹² Шестов Л. Сочинения в 2-х томах. – М.: Наука, 1993. Т 1. С. 451.

доктрины. Этот же переходный характер имеет обращение Шестова к теме грехопадения во «Сне смешного человека» – важность уже ощущается, но интерпретация до конца ещё не выработана.

В последний период творчества представления о первородном грехе и отмене прошлого зла становятся для Шестова центральными сюжетами. Отчего же он придавал им столь большое значение? Быть может, библейское повествование потому так дорого Шестову, что воспринимается им как *самое иррациональное из всех возможных повествований*. Вообще, если можно говорить об иррациональном у Шестова, то оно не есть совокупность непонятнейшего, как мы видим это у Рудольфа Отто²¹³, но скорее есть совокупность мировоззренческих следствий неприятия «всеобщих суждений a priori». В этой связи Майя Нето пишет:

«Движение Канта от первой своей «Критики» ко второй дает Шестову возможность по контрасту осмыслить библейскую мысль. Кант, по сути, показывает, что, вопреки традиционным метафизическим предположениям, мир не рационален. Фокус смещается тогда в сторону практики (вторая «Критика»): если мир нерационален, как рациональный действительный должен поступать в отношении него? Марбургские неокантианцы, такие как Коген, говорят, что первая «Критика» ставит перед рациональным действителем задачу поступать так, чтобы рационализировать мир, то есть предпринимать усилия к приближению мира к идеально рациональному (ноумен), то есть, действовать этически. Напротив, Шестов говорит, что задача состоит в том, чтобы освободиться

²¹³ Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. - СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2008. С. 103.

от рациональности: искать нерациональные формы бытия. Именно в Библии Шестов находит призыв к иррациональности»²¹⁴.

Сказание о грехопадении в его интерпретации приносит с собой последнее осуждение человеческой теоретической способности, а вместе с ним и метафизическое основание для борьбы с неснимаемостью человеческого страдания.

Как мы сказали выше, склонность обращаться к мифологическим сюжетам всегда была присуща мышлению Шестова. Однако в ранний период эти образы присутствуют лишь как метафоры, как проявление талантливой склонности к образному мышлению. Основопологающей же установкой и главной темой является проистекающее из нежелания поступиться своим страданием радикальное и бескомпромиссное требование избавления. В позднем творчестве Шестова мы обнаруживаем иное соотношение: *метафора, постепенно наполняясь трагическим содержанием, приобретает вес религиозной истины*. Сказание о грехопадении оказывается для Шестова необходимым гносеологическим предисловием к ответу на поставленный Белинским и Достоевским трагический вопрос. Библейский текст подводит метафизическую базу под то противопоставление трагического и умозрительного, которое Шестов констатировал, исследуя творчество великих философов и мыслителей прошлого. Дерево познания истолковывается как источник умозрения, дерево жизни – как источник откровения.

Дерево познания ведет человека к умозрительной истине (синтетическим суждениям *a priori*), которая навсегда лишает нас возможности «получить отчет» о страдании каждого конкретного человека. Истина же откровенная (данная в библейском тексте) ведет нас к обещанному нам в Апокалипсисе дереву жизни. Представляется, что, по

²¹⁴ Maia Neto J.R. The Christianization of Pyrrhonism. Scepticism and Faith in Pascal, Kierkegaard, and Shestov. - Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1995. P. 92.

Шестову, плоды с древа жизни должны исцелить человека от того *гносеологического* повреждения его природы, к которому привело грехопадение. Об этом он говорит в следующих выражениях:

«Человек хочет мыслить в тех категориях, в которых он живет, а не жить в тех категориях, в которых он приучился мыслить: древо познания не глушит более древа жизни»²¹⁵.

И еще:

«Пусть альфой и омегой Писания будет помещенное в самом начале Ветхого Завета сказание о грехопадении и помещенное в конце Нового Завета обетование, что Бог даст вкусить человеку от плодов дерева жизни»²¹⁶.

Именно поэтому для Шестова первородный грех, с одной стороны, и противопоставление умозрительной и откровенной истин – с другой, есть «одно и то же».

Библейское сказание о грехопадении дало Шестову возможность подвести под описанный им экзистенциальный опыт надежную метафизическую базу. Но, однако, последний акт драмы, само искупление, не может ещё быть выведен из сказания о грехопадении. Сказание о грехопадении, в шестовской его интерпретации, составляет эпистемологическую пропедевтику к сотериологическому учению Шестова – учению о всемогуществе Бога и отмене прошлого зла.

2.6. Отмена прошлого. Шестов как теистический волютарист

Мы помним, что Шестов начал с постановки вопроса о трагическом положении человека в мире. Мы помним, что у Белинского он почерпнул

²¹⁵ Шестов Л. Сочинения в 2-х томах. - М.: Наука, 1993. Т 1. С. 332.

²¹⁶ Шестов Л. Памяти великого философа (Эдмунд Гуссерль) // Вопросы философии. - М.: Правда, 1989. №1. С. 160.

формулировку основной философской задачи: получить ответ о судьбе каждого из наших «братьев по крови». При этом, в начале своего творчества Шестов приложил максимум усилий, чтобы дать ответ на поставленный вопрос в рамках идеализма: так родилась его книга о Шекспире. И все же Шестов вскоре отказывается от «добра», чтобы искать Бога.

Нужно сказать, что Шестов неоднократно подвергает критике традиционные формы теодицеи²¹⁷:

«Бог виновник. Бог творец зла! Absit (да не будет!), не восклицали, а не своими голосами кричали все - и ученые отцы церкви, и простые монахи. Раз зло есть на земле - то его творцом и виновником является не Бог, а человек: только таким образом можно оправдать и спасти всеблагого Бога. И точно: если вечные истины до Бога и над Богом, если однажды бывшее не может стать не бывшим, выбора нет: приходится противопоставить Богу, Творцу добра, человека, творца зла. Человек тоже становится creator omnipotens, ex nihilo omnia faciens. И искупления, освобождения от греховного прошлого, от кошмара смерти и ужасов жизни нет и быть не может»²¹⁸.

Для Шестова вопрос о теодицее не может быть самодостаточным, дать оправдание Богу – не может быть самоцелью. Кажется даже, что для Шестова Бог, нуждающийся в оправдании, не достоин именоваться «Богом». Таков бог философов и богословов²¹⁹. На позднем этапе творчества Шестов видит свою задачу в том, чтобы вернуть библейскому

²¹⁷ Вообще о своем отношении к традиционным формам теодицеи Шестов с блестящей силой говорит в афоризме «Unde malum?» четвертой части книги «Афины и Иерусалим» (*Шестов Л.* Сочинения в 2-х томах. - М.: Наука, 1993. Т 1. СС. 613-614).

²¹⁸ *Шестов Л.* Сочинения в 2-х томах. - М.: Наука, 1993. Т 1. СС. 468-469.

²¹⁹ «Бог философов есть грубое принуждение Бога всегда и везде сохранять всеобщности и необходимости законов и норм “мира сего”» (*Половинкин С.М.* Антиплатонизм Льва Шестова и анафема на Иоанна Итала // *Философские науки*, №8/2006. - М.: Академия гуманитарных исследований. С. 137).

Богу всю полноту его власти, вызволив его из плена рационалистических интерпретаций. Шестов стремится вернуть Богу тот самый «произвол», который был «нащупан» Достоевским и Чеховым. Но это уже не провальный произвол Кириллова, который, будучи вызван протестом против аморальности миропорядка, приводит к идее самоубийства как пределу реализации «Своеволия». Самоуничтожительное своеволие Кириллова не только не делает его Богом, но во многом оказывается худшей пародией на божественное право «творить из ничего». Ведь Бог творит всё из ничего, тогда как лишённое этой способности «Своеволие» Кириллова достигает своего апофеоза лишь в превращении части «всего» (то есть жизни Кириллова) – в ничто.

Словно отрекаясь от прошлых «титанических» и «гностических» чаяний, Шестов на страницах «Sola Fide» пишет:

«Бог творит из ничего, и человек только тогда воспринимает Бога, когда предварительно в мучительном и страшном процессе внутреннего отрицания, он теряет всякую надежду на свое собственное творчество»²²⁰.

Своеволие библейского Бога – это уже не чистый и саморазрушительный каприз, который Шестов воспевал в 1905-1910 гг. Это своеволие, которое безразлично к каждому конкретному человеку, своеволие Бога, который «отрет всякую слезу».

Здесь Шестов находит для себя фигуру огромного значения в лице средневекового богослова Петра Дамиани (XI в.) с его учением о всемогуществе Божию. Петр Дамиани провозглашает, что Бог может сделать бывшее – не бывшим, отменить прошлое.

Именно в этом контексте Шестов интерпретирует библейскую историю Иова: Бог возвращает Иову его погибших детей. Замученный ребенок Ивана Карамазова словно отождествляется в мирозерцании Шестова с детьми Иова и сыном Авраама Исааком, которых эти пророки должны принести в жертву Богу, но которых Бог, по окончании испытания, всё же

²²⁰ Шестов Л.И. Sola Fide. Только верую. - С. 254.

не потребует или вернет. Здесь философский путь Шестова и в самом деле есть его личный путь, путь отца, потерявшего на войне единственного сына.

Именно в этом контексте Шестов понимает жажду «повторения» у Кьеркегора и даже учение о «вечном возвращении» у Ницше. Так Шестов пишет:

«Ницше об идее «вечного возвращения» <...> почти ничего не рассказывает, а то, что он рассказывает, свидетельствует лишь, что ему не дано было донести её до людей, и вместо неё он принес что-то совсем на неё не похожее и даже ей противоположное. Только раз, насколько я могу судить, в “Jenseits von Gut und Böse” ему удалось найти для неё достаточно адекватное выражение. ““Это сделал я”, говорит мне моя память, – “Я не мог этого сделать”, говорит моя гордость, и – остается неумолимой. В конце концов память уступает”»²²¹.

И ещё:

«Повторяю, он не нашел подлинного слова, чтобы назвать то, что ему открылось, и заговорил о вечном возвращении. Но тут было что-то неизмеримо более важное и значительное, чем вечное возвращение. Он увидел, что, вопреки вечному закону – quod factum est infectum esse nequit (однажды бывшее не может стать не бывшим), – не память, которая точно воспроизводила прошлое, а какая-то воля (“гордость”, еще раз скажу, – слово неподходящее) своей властью превратила однажды бывшее в небывшее и что эта воля несла ему истину»²²².

Чуть дальше Шестов провозглашает:

«Идея вечного возвращения, точнее, то, что Ницше открылось под этим именем, может удержаться только тогда, когда высшее седалище, на котором восседает необходимость, будет разрушено»²²³.

²²¹ Шестов Л. Сочинения в 2-х томах. - М.: Наука, 1993. Т 1. С. 463.

²²² Там же, С. 465.

²²³ Там же, С. 472.

Выше мы говорили о том, что слово истина имеет у Шестова амбивалентный характер: она может приобретать то положительные, то отрицательные коннотации. Именно в учении о всемогуществе Божиим Шестов вновь возвращается к теме «истины». Говоря на страницах сочинения «Афины и Иерусалим» о Лютере, он пишет:

«...Лютер не связан «вечными истинами» разума: наоборот, в них он чувствует то страшное чудовище, которое не убив, человек не сможет жить. Если им, этим истинам, суждено восторжествовать – человеку нет спасения. Переводя на философский язык: абсолютизируя истину, мы релятивизируем бытие, и Лютер решает отдать истину во власть Всемогущего Творца, создающего все из ничего. Если истина во власти Творца, то Творец может отменить её»²²⁴.

В этих словах заключается благовестие Льва Шестова – последний из найденных им ответов на трагическое вопрошание Белинского и Ивана Карамазова, искомое орудие преодоления экзистенциальной тревоги.

²²⁴ Там же, С. 468.

Глава III

Логика мировоззренческого поиска у Льва Шестова

В двух предыдущих главах мы попытались взглянуть на творчество Льва Шестова в нескольких интересующих нас ракурсах. Каждое из произведенных нами рассмотрений дало нам путь к исследованию некоторой категории шестовского мирозерцания: трагического, тревоги, веры, жизни, мистического, иррационального, божественного.

Данная глава посвящена попытке проанализировать те сложные и противоречивые отношения, которые имелись между вышеуказанными категориями в мышлении Льва Шестова на протяжении его творческого пути. Сами эти категории, как представляется, возникают в мирозерцании Шестова в результате столкновения внешнего опыта и опыта внутреннего, индивидуальных особенностей личности и объективных условий её жизни. Мировоззренческая борьба Шестова идет за то, чтобы выяснить отношения между этими категориями, найти каждой из них подобающее ей место, снять экзистенциальные противоречия между ними.

3.1. Трагический путь от метафоры к мифу

В мирозерцании Льва Шестова можно с ясностью выделить формальную и содержательную сторону. С одной, формальной, стороны мы видим постоянную диалектику абстрактного понятия и мифологемы (литературной или религиозной). С другой, содержательной, стороны мы видим постоянно возобновляемую от одного произведения к другому попытку поставить вопрос об экзистенциальной тревоге и добиться, тем или иным способом, его снятия (то есть снятия самой тревоги). Здесь мы должны поставить один ключевой для нашего исследования вопрос: *где та*

точка, в которой форма и содержание у Шестова взаимно определяют друг друга?

Мы ясно видим, что Шестов начинает с литературной метафоры, как средства преодоления трагического (то есть того, что порождает экзистенциальную тревогу). Это наиболее очевидно в сочинении Шестова о Шекспире. Для понимания дальнейшего творчества Шестова эта работа важна потому, что в ней явно содержится указание на искреннюю и радикальную попытку Шестова «помириться» с разумной необходимостью, «сойтись на том, что есть». При этом и Бог (или, шире, – «религиозное») присутствует где-то на заднем плане, но присутствует как бы дежурно, просто для того, чтобы сказать, что то, что наличествует, уже божественно, освящено светом божества. Гений Шекспира нужен Шестову для того, чтобы на сцене театра продемонстрировать нам это с той ясностью, которой никогда не удастся добиться в действительности. Ведь в реальной жизни «трагедии происходят в глубине человеческой души, куда не доходит ни один глаз»²²⁵, слово «пытка в темноте»²²⁶. Но дальнейший творческий путь Шестова с ясностью показывает нам, что Шестов, в конечном итоге, оказался не удовлетворён собственным объяснением, столь спешно данным. Его работы, посвященные Ницше, Толстому, Достоевскому показывают, что Шестов решился идти другим путем, «указанным Ницше», то есть «искать Бога». Можно также сказать, что первые три сочинения Шестова свидетельствуют о постепенной выработке Шестовым своей интеллектуальной программы: он ставит трагический вопрос («возможно ли философия трагедии?») и указывает путь, на котором он собирается искать ответ на этот вопрос – поиск Бога.

Далее, в период от «Апофеоза беспочвенности» и до «Великих канунов» мы можем видеть постепенную деконструкцию, предпринимаемую Шестовым по отношению к тому, что сам он воспел в

²²⁵ Шестов Л. Сочинения в 2-х томах. - Томск: Водолей, 1996. Т 1. С. 30.

²²⁶ Там же.

своей книге о Шекспире. Шестов подвергает критике идеализм, рационализм и морализм, отвергая тем самым те ответы на поставленный им трагический вопрос, которые Шестов полагает неприемлемыми. В целях нашего исследования важно отметить, что подспудно и здесь присутствует миф, но в функции промежуточной. Он уже есть нечто большее, чем литературная метафора и является своего рода «бродильным началом». Но, вместе с тем, он практически не получает у Шестова положительного, законченного истолкования. Наконец, начиная с сочинения Шестова о Лютере, мы уже ясно видим начало «положительной», религиозной программы Шестова.

Период, начатый работой о Лютере и оканчивающийся сборником «На весах Иова» (1929) характерен относительным пренебрежением к мифу. Мысль Шестова сосредоточена здесь главным образом на экстатическом переживании последней духовной свободы, которое часто оказывается спровоцировано трагической ситуацией человека (греховность Лютера, болезнь Паскаля и Ницше, смертный приговор Достоевского и др.). Здесь мы видим постепенное развитие той линии, которая уже намечена в статье Шестова о Чехове. Здесь снова возникает «творчество из ничего», но, однако, восприятие этого опыта последнего отчаяния постепенно приобретает все более религиозную окраску. Шестов описывает один и тот же сценарий: человек, проходя через опыт отчаяния, открывает для себя некую последнюю духовную свободу, свободу абсолютную, свободу вне законов разума. Но свобода эта, говоря языком героя Ницше Заратустры, есть «свобода от», а не «для», – она негативна, не может актуально вести к «творчеству из ничего». Кроме того, человек открывает её лишь на короткий миг, затем вновь теряя её. Шестов констатирует наличие такого опыта у самых разных авторов, к которым он обращается: у Ницше, Достоевского, Лютера, Августина, позже – у Кьеркегора.

Здесь особенно важны два обстоятельства: с одной стороны такого рода переживание кратко, мимолетно; с другой – оно фактически

бессодержательно. И в том и в другом случае оно провально. Именно здесь, по-видимому, рождается та новая интерпретация сюжета о грехопадении, которая обуславливает позднее творчество Шестова. Отчего человек обречен снова и снова терять то последнее прозрение, которое он обретает столь дорогой, трагической ценой? От того, что человек находится во власти первородного греха. Так сказание из книги бытия становится парадигмальным событием в духовной истории всякого человека на земле.

Впрочем, трудно понять, считал ли Шестов грех Прародителей именно наследуемым, или же понимал его просто как архитипический образец того, что всякий человек обречен совершить, живя на земле. Если верно последнее, то уместно вспомнить в этой связи слова Мигеля де Унамуну:

«...рождение на свет – самый тяжкий человеческий грех, как сказал наш испанский поэт – Кальдерон де ла Барка. Это и есть истинный первородный грех»²²⁷.

Шестов в конце своего творческого пути вновь возвращается к библейскому мифу, который вначале был для него лишь литературной метафорой, но миф теперь есть нечто большее: он поднят до уровня универсального истолкования человеческой ситуации в мире.

Здесь мы можем вновь вернуться к уже производившемуся нами выше сопоставлению Шестова с Унамуну и Камю. И тот, и другой авторы являли собой пример литературно ориентированных мыслителей: они писали равным образом и в форме художественной литературы, и в форме философской эссеистики²²⁸. И у Унамуну, и у Камю мы можем ясно видеть попытку найти мифологического протагониста, который был бы выразителем их философских идей. Для Унамуну таким протагонистом стал Дон Кихот, для Камю – Сизиф. Дон Кихот – персонаж открыто

²²⁷ Унамуну Мигель де. О трагическом чувстве жизни. - С. 377.

²²⁸ Можно говорить о том, что у этих авторов две указанных литературных формы поясняли и истолковывали друг друга.

вымышленный, литературный – наполняется у Унамуно религиозно-экзистенциальным содержанием, становится своего рода «испанским Христом». Для Камю Сизиф – есть человек, вечно бунтующий против несчастного человеческого удела и несправедливых небожителей.

Выше мы говорили о том, что изучая творческое наследие и биографии великих мыслителей Запада, Шестов снова и снова обнаруживал у них один и тот же «холостой» ход: восходящее движение к последней свободе, к «творчеству из ничего» и стремительное падение в темницу законов разума. Здесь Шестов более чем где бы то ни было, проявляется себя именно как экзистенциалист. В.В. Лашов, сопоставляя Шестова и Чехова, пишет:

«Агностицизм Чехова (“Ничего неизвестно”) и иррационализм Шестова (“Для Бога всё возможно”) одинаково выражаются в их “дистанцированном” отношении к идеям и в требовании внутренней свободы. Из чеховского “Ничего неизвестно” и следует шестовское “Всё возможно”»²²⁹.

И далее:

«В “охоте” за безнадежностью и тоской, пустотой и безысходностью был у Чехова, как и у Шестова и ещё, как кажется, один резон. Кто такой человек отчаявшийся и все потерявший, ничего не имеющий, пребывающий в безысходной скуке и тоске? Не “изначальный” ли это человек? Не пребывает ли он в пустоте свободы, достигающей здесь свинцовой тяжести и напряжения отчаяния? Не предстоит ли и он, этот “голый” человек “великим канунам”, когда всё ничто и всё возможно? Не прообраз ли это библейского Иова, когда кажется, что вот – ещё мгновение – и человек возопит к беспредельному и будет всё ему дано и всё свершится и сам он станет подлинно живым и истинным человеком?»²³⁰.

²²⁹ Лашов В.В. Метафизика русской литературы Льва Шестова. Диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук. - С. 195.

²³⁰ Там же, С. 207.

Эти наблюдения представляются во многом верными, но сам шаг перехода от «Ничего неизвестно» к «Для Бога всё возможно» опосредуется у Шестова веровательным отношением к мифу.

Мы говорили также и о том, что с самых первых шагов в философии Шестов обнаруживал склонность обращаться к мифологическим сюжетам – библейским или античным. Финальный мировоззренческий синтез, отмечающий появление «позднего» Шестова – это тот момент, когда его историко-философские изыскания сходятся с его вниманием к библейскому тексту.

Мы обнаружили некую особую данность шестовской мысли: *библейский текст истолковывается в терминах умозрительной философии и, вместе с тем, умозрительная философия истолковывается в терминах библейского мифа (как следствие грехопадения)*. Здесь мы имеем дело с наличием особого мировоззренческого синтеза, который словно замыкает в круг мышление Шестова. Оно оказывается построенным на взаимном преобразовании абстрактных философских понятий и конкретных мифологических образов. Библейский текст истолковывается экзистенциалистски²³¹, экзистенциальные же переживания истолковываются библейски. При этом оказывается практически невозможным сказать, что имеет первичную истолковательную силу: понятийное философское мышление или

²³¹ И при этом истолковываются, в известной мере, насильственно. Весьма подробную и убедительную критику на этот счет мы имеем в работе Уэрнхэма. Говоря об истолковании Шестовым библейского сказания о грехопадении, Уэрнхэм, в частности, пишет: «Захватывающие идеи, но это не идеи из книги Бытия» (*Wernham, James C.S. Two Russian Thinkers. An essay in Berdyaev and Shestov. - University of Toronto press. 1968, P. 103*). В. Ерофеев говорит в этой связи: «...сальвационизм Шестова в своей максималистской основе приходит в противоречие с требованиями культурной традиции, тем самым приводя философа к определенному культурному нигилизму» (*Ерофеев В. Одна, но пламенная страсть Льва Шестова // Шестов Л. Избранные сочинения. - М.: Ренессанс, 1993. С. 23*).

мифологическое библейское повествование? Шестов формулирует свои трагические вопрошания в философских понятиях, а отвечает на них (истолковывает их) через мифологические образы. В свою очередь, сам библейский текст, источник этих мифологических образов, истолковывается языком философских понятий («плоды на запретном дереве – есть синтетические суждения a priori»)²³².

Очевидно, авторское мировоззрение формируется в мыслительном противоборстве разных, друг от друга независимых, друг к другу не сводимых и могущих друг другу противоречить базовых данностей, исходных интуиций. Примирение этих *прапереживаний* между собой, синтез их – есть цель мировоззренческой борьбы. В случае Шестова она окончилась созданием оригинальной религиозно-философской концепции.

3.2. Предзаданность религиозной веры в миросозерцании Льва Шестова

Критики и исследователи часто видели в Шестове главным образом скептика, нигилиста, циника. При этом собственно религиозная составляющая у Шестова часто воспринималась критически. Так Федотов пишет о Шестове следующее:

«Ранее позволительно было видеть в нем (в Шестове – А.Х.) скептика, расшатывающего устои идеального мира ради чистой радости разрушения. Теперь подлинная тревога и даже мука вырывается из-под остроумного его пера. Он пишет *sub specie mortis*, и не боится открыть перед читателем последнюю найденную им правду: “В Св. Писании есть Истина” <...> Впрочем, Л. Шестов никогда не исходит из св. Писания и пользуется

²³² Стоит заметить, что мы здесь, по-видимому, имеем дело с особой модификацией герменевтического круга.

мифами философов. Догматизм не сроден природе его мышления. Он остается критиком и разрушителем до конца»²³³.

И далее:

««Бог Шестова, пока что, весьма мало напоминает Бога Израилева: скорее всего Вицлипуцли мексиканского пантеона»²³⁴.

Ерофеев говорит, что смысл трактата Шестова о Лютере состоял в «выборе бога, а точнее, в его создании»²³⁵.

Исследователи часто и небезосновательно обращали внимание на эклектичность авторской позиции – странное сочетание интеллектуального эпатажа, провокации, методического сомнения, иронии и, с другой стороны, постоянного и сочувственного внимания к религиозным вопросам. С.А. Поляков весьма удачно замечает в этой связи:

«...основное его (Шестова – А.Х.) внутреннее противоречие можно усмотреть между плюралистической и фидеистской установками»²³⁶.

Мы вправе спросить: адекватно ли это истолкование? Ответ на поставленный вопрос зависит от того, как мы будем понимать границы собственно философского у Шестова. В первой главе данного исследования мы сравнивали отношение к религии у Шестова, Унамуно и Камю. С помощью произведенного сопоставления, мы стремились показать, что мирозерцание Льва Шестова строится на принятии и апологии веровательного отношения к религиозному мифу. В мышлении Шестова есть нечто, что у Унамуно и Камю практически отсутствует – то, что можно определить как изначальность, *предзаданность религиозного*.

²³³ Федотов Г.П. Лицо России, I. Статьи 1918-1930. - Paris: YMCA-PRESS, 1988. – С. 314.

²³⁴ Там же, С. 318.

²³⁵ Ерофеев В. Остается одно: произвол. / Ерофеев В. Лабиринт два. Остается одно: произвол. - М.: Зебра Е, 2006. С. 181.

²³⁶ Поляков С.А. Философия Льва Шестова. Опыт структурно-исторического анализа. - М.: Школа будущего, 1999. С. 93.

Здесь нельзя не процитировать то, что было сказано о Шестове Л.М. Моревой:

«Было ли знакомо, “знал” ли Шестов “мученичество веры” против разума? – Трудно сказать. Его внутреннее целомудрие слишком бережно хранило тайну духовных переживаний. Порой кажется, что ему почти не известно то “не могу”, о котором Киркегор писал: “Я не могу осуществить движение веры: я не могу закрыть глаза и без оглядки броситься в бездну Абсурда”. Шестову этот “шаг” как бы дается с той парадоксальной легкостью “само-собой-разумеющегося”, с тем восторгом вхождения в *свое* пространство, которое позволяет предположить, что, если “движение веры” требует прыжка в абсурд, то Шестов – всегда *уже там*»²³⁷.

Это утверждение кажется верным на любом этапе творчества Шестова от его работы о Шекспире до работы о Гуссерле. Трагическая мысль Унамуно обращается вокруг невозможности примирения веры и разума, но также и невозможности пренебречь одним из элементов противоречия. При чтении и анализе работ Шестова, напротив, складывается впечатление, что для него, по крайней мере, как философа, сама по себе вера не является проблемой. Проблема лишь в том, что вера эта постоянно оказывается усеченной, лишенной всей полноты собственных прав. Притеснителем веры является теоретическая способность, спекулятивный разум, свойственный людям. Сама интерпретация библейского текста у Шестова может быть провокационной, «неортодоксальной», но отношение к библейскому мифу как таковому у Шестова совершенно недистанцированное, некритическое (в отличие, например, от Унамуно). Для *философа* Шестова само наличие откровения не является проблемой, для него проблемой является то стеснение, которому откровение подвергается со стороны теоретического разума.

²³⁷ Морева Л.М. Лев Шестов. - Ленинград. Издательство Ленинградского Университета, 1991. С. 66.

То специфическое истолкование, которое Шестов дает сказанию о грехопадении, само по себе не может ещё удовлетворить ностальгию Шестова. Шестов обращается к иудео-христианским эсхатологическим представлениям, о том, что «отрется всякая слеза», о том, что побеждающий «вкусит от древа жизни», о том, что «Бог воззовет прошедшее». При этом само это обращение остается словно за пределами собственно философского внимания Шестова. Скорее напротив – вся собственно философская работа направлена у него на деконструкцию рационального. Устранение умозрения, неверие в его возможности, которое ведет Камю к констатации абсурдности человеческого существования, для Шестова лишь означает возможность «прорастания» мифологического древа жизни, более не теснимого репрессивными законами разума, утверждающими, что существующее положение, существующий факт (невинные страдания) – существуют извечно и навеки неизменны. Для Шестова скепсис и цинизм – лишь технические средства, которые позволяют деконструировать теоретическую способность и основанную на этой способности этику атараксии. Как будто стоит лишь устранить эти преграды, и иррациональное свободно прорастет само собой, будучи уже «посеянным» в форме библейского мифа.

Именно здесь происходит самое загадочное и трудноуловимое движение мирозерцания Шестова: деконструкция спекулятивного разума каким-то незаметным образом «сама собой» переходит у Шестова в утверждение всемогущества библейского Бога. Мощный поток иррационального всемогущества, который Шестов избавляет от оков разума, не превращается в разрушительную волну абсурда (Камю, Сартр), так как тут же отливается Шестовым в форму библейского мифа. При этом сам миф как будто и не является уже проблемой, совсем не проблематизируется автором. Это отношение, как кажется, верно был

ухвачено В.Г. Визгиным, когда он сказал о свойственной Шестову «склонности метафизически надеяться на неожиданное»²³⁸.

Мы видим, что ответ на «проклятый» вопрос о слезинке ребенка, вопрос Белинского-Достоевского, дан Шестову с самого начала, но лишь на уровне интуиции. Все последующее творчество – лишь поиск наиболее осознанного, наиболее опосредованного пути от вопроса к ответу. В краткой форме мировоззренческий поиск Шестова резюмируется Л. Шейном:

«Он (Шестов – А.Х.) был смущен и потрясен видением человеческой трагедии и ужасами человеческого страдания, пытался найти равновесие между страданием и справедливостью, но не мог найти его на человеческом уровне бытия. Шестов пришел к выводу, что такое равновесие может поддерживать только Бог, “для которого все возможно”»²³⁹.

Впрочем, такого рода взгляд на мирозерцание Шестова отнюдь не является единственно возможным. Так С.А. Поляков пишет:

«Шаг от констатации бессмыслицы к обнаружению смысла непосредственно связывается Шестовым с категориями свободного творчества и веры (как его высшей стадии). Религиозность была одной из определяющих характеристик мировоззрения мыслителя, начиная с самого раннего детства, однако он формулирует собственную философию веры относительно поздно – в начале 10-х годов. На наш взгляд, это один из самых сложных, противоречиво и искаженно трактуемых концептов шестовского экзистенциализма: лютеровская идея спасения “только верою” в нем парадоксальным образом переплетается с обнаружением

²³⁸ Визгин В.П. Лев Шестов и экзистенциальная мысль // Философские науки, №7/2006. - М.: Академия гуманитарных исследований. С. 141.

²³⁹ Shein L.J. Lev Shestov: A Russian Existentialist. *Russian Review*, Vol. 26, No. 3 (Jul., 1967), P. 280.

неустранимой двойственности и противоречивости религиозного сознания и фактической недостижимости “подлинной” веры»²⁴⁰.

Позиция этого исследователя кажется не менее обоснованной, чем приведенное выше мнение Моревой. Хотелось бы, однако, заметить, что слова Полякова, как кажется, более относятся не к миросозерцанию самого Шестова, а к констатации им трагического положения «грехопадшего» человека.

Ю. Марголин, напротив, пишет о Шестове:

«Шестов греков и римлян читал в оригинале, а языка Библии не знал, но в своем типе мышления и жизнеощущения остался старозаветным евреем, как сто поколений его предков <...> Автор <...> писал свое имя как Шестов, а верил как Шварцман, как деды и предки верили»²⁴¹.

В целом, складывается впечатление, что, по крайней мере на уровне тенденции, секулярно настроенные авторы склонны были и Шестова интерпретировать в более секулярном ключе, акцентировать в его мировоззрении скептическую составляющую. Исследователи, религиозные по своей собственной мировоззренческой установке, были более склонны подчеркивать религиозное у Шестова. Так, возможно, самые «благосклонные» отзывы о религиозности Шестова принадлежат священникам В.В. Зеньковскому и Ф. Коплстону²⁴² (последний, впрочем, более сдержан).

Произведенное нами исследование позволяет понять, почему собственно философское у Шестова так часто сводится к скепсису и имморализму. Шестов сам говорит своим читателям:

²⁴⁰ Поляков С.А. Философия Льва Шестова. Опыт структурно-исторического анализа. - СС. 90-91.

²⁴¹ Марголин Ю. Антифилософ - С. 234.

²⁴² См. Copleston F.C. Philosophy in Russia From Herzen to Lenin and Berdyaev - search press, University of Notre Dame, Notre Dame, USA, 1986, PP. 390-399.

«Задача духовного руководителя состоит лишь в том, чтоб помочь ближнему освободиться от обычной, ставшей как бы второй человеческой природой, мудрости. Тот, кто узнал тщету человеческой мудрости, тщету готовых путей к истине – может в трудную минуту поддержать и утешить начинающего. <...> человеку нужно идти вперед, не пугаясь угроз, не надеясь на обещания мудрости»²⁴³.

Можно, однако, констатировать и обратный процесс, а именно определенную «модернизацию» библейского текста у Шестова, его склонность к несколько насильственной его интерпретации. Наличие данной тенденции говорит о том, что в мировоззрении Шестова миф всё же не получает абсолютного доминирования над спекуляцией. В этом смысле Шестов остается «философствующим антифилософом» (А.В. Ахутин)²⁴⁴, а его мысль приобретает агонический характер. Тем не менее этот агонизм существенно отличается по своей структуре и своему настроению от агонизма, свойственного мышлению Унамуно.

Мы попытались показать, что библейский текст и экзистенциальное переживание подвергаются у Шестова взаимному истолкованию. И здесь мы можем констатировать наличие у Шестова герменевтического круга, круга, казалось бы, порочного. Но Шестов не смущается этим²⁴⁵, ведь Шестов поставил себе задачу бросить вызов разуму. Этот вызов должен быть брошен потому, что разум в своем бесстрастном (и, добавим,

²⁴³ Шестов Л.И. *Sola Fide*. Только верую. - СС. 285-286.

²⁴⁴ Ахутин А.В. *Одинокый мыслитель // Шестов Л. Сочинения в 2-х томах.* - М.: Наука, 1993. Т 1. С. 14.

²⁴⁵ Сравните у Р. Декарта: «И хотя во всех отношениях правильно верить в существование Бога, ибо этому учит нас Священное Писание, и, наоборот, верить Священному Писанию, ибо оно нам послано Богом (поскольку вера – дар Божий, тот, кто одарил нас благодатью веры во всё остальное, способен также даровать нам веру в собственное своё существование), такое доказательство тем не менее невозможно предложить неверующим, ибо они решили бы, что это – порочный круг» (*Декарт Р. Сочинения.* - СПб.: Наука, 2006. С. 132).

бессильном) метафизическом созерцании не может исцелить человека, он может лишь «объяснить» ему, что страдания неизбежны, ибо метафизически закономерны. К кому же апеллировать перед лицом этой последней, казалось бы, инстанции? Ответ Шестова: к библейскому Богу – такому, каким он предстает в книге Иова. Шестов обращает внимание на то, что Бог, по окончании страшного искушения, вернул праведному Иову отнятых у него вначале детей. Для Шестова это повествование является провозвестием *конкретного спасения*, в противоположность спасению метафизическому, спасению абстрактному – достигаемому через отрешение от конкретного. Библейский текст выступает как то, что способно канализировать огромную энергию произвола в выгодную для человека сторону. В.В. Ерофеев замечает в этой связи:

«В идею повторения он (Шестов – А.Х.) незаметно вводит понятие справедливости, с которым его бог вступает в определенные отношения. У Шестова все складывается таким образом, что случаи “повторения” могут происходить только в плане замены несправедливого справедливым. <...> Но ведь у Шестова бог определяется как абсолютный каприз <...> ...появление “благостного” бога взорвало религиозную систему Шестова, не приспособленную для запоздалой, предсмертной шестовской попытки “оправдания добра”»²⁴⁶.

В конце концов, есть контраргумент, который напрашивается сам собой при рассмотрении учения Шестова об отмене прошлого: если Бог может отменить бывшее зло, уничтожить его совершенно *post factum*, то зачем оно вообще нужно? Если зло может быть осмысленным, своего рода великим искушением рода человеческого, призванным сделать этот род подлинно свободным и мудрым, закалить его волю, то его, совершенно очевидно, нельзя отменять, иначе не будет производимого злом эффекта. Если же оно бессмысленно и его можно отменить, то зачем вообще было его допускать? Философы более спекулятивного, схематического склада,

²⁴⁶ Ерофеев В. Одна, но пламенная страсть Льва Шестова - СС. 35-36.

например Владимир Соловьев, мучились такого рода вопросами, ставящими под сомнение непротиворечивость их умопостигающей системы²⁴⁷. Шестов же, по точному выражению Чеслава Милоша, склонен «отказаться от шахматной партии и пинком ноги опрокинуть стол»²⁴⁸. И самой большой загадкой Шестова остается именно эта его способность к «скачку веры», способность перейти непосредственно от неистового желания, от ностальгии (которые в избытке были и у Унамуно), к искомому избавлению, от экзистенциальной тревоги – к её принятию в мужество самоутверждения посредством библейского мифа. То, что для человека «Евклидова ума» (Иван Карамзов) было и остается «патетическим фокусничеством» (Камю), чем-то вроде попытки подsunуть себе в карман сто талеров и самому этого не заметить, для Шестова оказывается личным откровением.

Здесь стоит вспомнить уже цитировавшийся нами пассаж, в котором Шестов говорит о «Сне смешного человека»: *«Мысль о самоубийстве после того, как открылась истина, отброшена»* (выделено мной – А.Х.). Остается открытым вопрос о том, не является ли эта способность, способность к «скачку веры», вместе с тем и способностью столь свободного перехода от философской абстракции – к библейскому мифу и обратно?

Один из «великих румын», скептик, циник и пессимист Эмиль Сиоран (1911-1995) однажды сказал о Шестове:

²⁴⁷ В.Н. Порус в своей статье «В. Соловьев и Л. Шестов: единство в трагедии» показывает, что для Владимира Соловьева был также характерен «принцип опоры на “иной порядок бытия”» (*Порус В.Н. В. Соловьев и Л. Шестов: единство в трагедии // Вопросы философии. М.: Наука, №2/2004. С. 155*) - на «Божественное вмешательство в ход истории» (Там же, С. 157). Автор показывает, насколько проблемной была для Соловьева эта тема, и как Шестов пытается преодолеть соловьевские затруднения.

²⁴⁸ Милош Ч. «Шестов, или О чистоте отчаяния» // *Шестов Л.И.* Киргегард и экзистенциальная философия. - С. V.

«Шестов был широко известен в Румынии. Там была даже школа его последователей. Это был философ того поколения, к которому принадлежу и я сам, философ, который не достиг духовной самореализации, но сохранял ностальгию по такой реализации. Шестов, «Откровения смерти» которого я переиздавал, будучи в течение нескольких месяцев редактором серии в издательстве «Плон», сыграл важную роль в моей жизни. Я остаюсь ему верен, хотя и не имел счастья знать его лично. Он справедливо полагал, что истинные проблемы ускользают от философов. Что в действительности они делают, как не утаивают истинные страдания?»²⁴⁹.

²⁴⁹ *Cioran E. Oeuvres.* – Paris: Gallimard, 1995. P. 1740.

Заключение

Главной и наиболее общей задачей произведенного исследования являлась реконструкция внутренней логики мировоззренческого поиска, который Шестов осуществлял на протяжении своей жизни.

Мы показали, что исходным пунктом философской работы Шестова была констатация состояния экзистенциальной тревоги, то есть неотъемлемо присущее человеческому существованию осознание угрозы со стороны небытия. Для Шестова особое значение имела та форма экзистенциальной тревоги, которая проявляет себя как «тревога судьбы» (Тиллих), то есть осознание «случайности» человеческого положения в мире, человеческой «заброшенности» (Сартр) перед лицом анонимного объективного порядка. Перед лицом этого порядка человек оказывается неспособен найти моральное и экзистенциальное объяснение собственному существованию в мире. Здесь Шестов говорит также об «ужасах жизни», как разнообразных источниках такой тревоги в наличном бытии человека.

Пределом тревоги судьбы является для Шестова вопрос о невинном страдании, которое в каком-то смысле воплощает «несправедливость» судьбы, сугубо «случайный» характер её «кар». Тот способ, которым Шестов ставит проблему, сближает его с трагическим вопрошанием Белинского и Достоевского о судьбе каждого конкретного человека. Эти авторы со всей силой ставят вопрос о частном, конкретном, даже невинном страдании, как предельной моральной ситуации, которая неизбежно влечет за собой вопрос о самой возможности проведения, священного, бытия Божия. Для Шестова потребность в обуздании, преодолении экзистенциальной тревоги, «включении её в мужество самоутверждения» (Тиллих) есть главная задача философии. Для Шестова его деятельность как философа есть поиск возможности для «философии трагедии», которая осмелится поставить вопрос о судьбе всякого гибнущего человека.

С самого начала философского творчества Шестова в его мирозерцании присутствует религиозная интуиция, конкретнее – интуиция теистическая. Первая крупная работа Шестова, посвященная творчеству Шекспира (1898), является искренней попыткой Шестова удержаться на традиционной почве «разумной необходимости», на традиционном представлении о проведении. Для Шестова Шекспир – своего рода истолкователь проведения, на подмостках театра делающий «тайное явным». Тайное же заключается в том, что нет никакой «случайности», что всякое страдание экзистенциально оправданно. Шестов возвещает это, но сам не может до конца поверить себе. Уже в следующем его произведении, «Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше» (1901) мы видим первый набросок того, что позже разовьется у Шестова в религиозно-философское учение, проникнутое духом радикального теистического волюнтаризма. Шестов призывает искать «то, что выше сострадания, выше добра» – искать Бога. Уже на этом этапе можно констатировать устойчивое внимание Шестова к библейским и античным мифам, которые, впрочем, оказываются у него в одном ряду с вымышленными образами и сюжетами из художественной литературы. Мифы играют в его мирозерцании роль, почти неотличимую от роли литературной метафоры.

Последующее творчество Шестова с 1905 г. по 1910 г. было ознаменовано специфическим сочетанием скептицизма и «титанизма», иронической критикой рационализма. Шестов теперь ищет возможностей для преодоления экзистенциальной тревоги в мифах, так как утратил надежду на преодоление этой тревоги в границах литературы. При этом сам способ этого обращения к мифологическому остается у Шестова ироническим – миф для него оказывается очередным орудием интеллектуальной провокации, с помощью которого можно разрушить любую метафизическую систему. Смысл этого действия заключается в стремлении обрести «божественный произвол» – возможность

титанического могущества, возможность «творчества из ничего», которое нужно для преодоления судьбы.

С точки зрения Шестова, рационалистическая метафизика ориентирует человека на восприятие существующих в мире законов и закономерностей как безначальных и бесконечных, и тем самым поощряет этику атараксии – понимающего смирения, дарующего безмятежность. Такого рода путь «спасения» от экзистенциальной тревоги представляется Шестову неприемлемым. Он выступает с апологией «жизни», понимаемой как единство трех основных характеристик (сентиментальности, иррациональности и религиозности), и противопоставляет её «смерти», «омертвлению», как тому, что приносят с собой «ужасы жизни» и разум, говорящий, что избавление от этих ужасов невозможно и что с ними нужно метафизически смириться.

К концу рассматриваемого периода Шестов постепенно приходит к осознанию бессодержательности позиции титанического бунта и медленно смещается в сторону более позитивной религиозно-философской мысли. Интерес к маргинальному опыту (болезни, безумия, осуждения) у философов и литераторов (Ницше, Достоевский, Толстой), постепенно отходит у Шестова на второй план, уступая место интересу к собственно религиозным переживаниям (Лютер, Паскаль, Плотин). Творчество Шестова в этот период, примерно уместяющийся в 1911-1927 гг., сконцентрировано на рассмотрении экстатического переживания последней духовной свободы, которая освобождает человека от власти тревоги судьбы и вины, открывает для него совершенно новый метафизический горизонт. Такого рода «откровения», подстегиваемые переживанием экзистенциальной тревоги, Шестов описывает на примерах многих философов и мыслителей европейской истории. Здесь мы имеем дело с мистической компонентой в мирозерцании Шестова.

Неизменно Шестов констатирует, что такого рода прозрения, оказываются недолговечными, обреченными на угасание и забвение.

Человек не в состоянии надолго сохранять чувство освобождения от пут разума и морали. В конечном итоге, побеждает «проповедь» – обращенная к «всемству» доктрина, основанная на пережитом экстраординарном опыте, но исказившая его почти до противоположности. Именно здесь возникает у Шестова вопрос о том, с чем связана эта трагическая неспособность человека к сохранению экстаза и тех прозрений, который он с собой приносит. Ответ Шестов находит в специфическом истолковании библейского сказания о грехопадении.

Собственно интерес к мифологии и к «мышлению мифами» (Ю. Марголин) столь же глубоко укоренен в мирозерцании Шестова, как и теистическая интуиция. Однако на раннем этапе миф для Шестова оказывается фактически другой формой литературы – источником казуистики, поучительных примеров, ярких метафор и аллегорий. Через посредство рассматриваемого Шестовым трагического и экзистенциального опыта он постепенно вырабатывает новое понимание библейского мифа. В этом новом истолковании событие грехопадения оказывается причиной наличия у человека теоретической способности, которая закрывает для человека путь к метафизической свободе, отчасти доступной ему теперь лишь в краткие моменты мистического восхождения. Грехопавший человек обречен оставаться в плоскости законов разума, которые навсегда закрывают ему путь к искомому «спасению».

Здесь мы сталкиваемся с последней главной мифологемой мысли Шестова, в полной мере проявляющейся в поздний период творчества (1927-1938), – мифологемой об отмене прошлого зла по воле всеблагого и всемогущего Бога. Сама мысль о возможности отмены прошлого приходит к Шестову от богослова XI в. Петра Дамиани, и Шестов воспринимает её как искомое разрешение радикального вопроса Белинского-Достоевского о невинном страдании. Бог может отменить свершившееся зло, но чтобы поверить в это, мы должны осознать, что

наша теоретическая способность, которая говорит о невозможности такой отмены, постоянно вводит нас в заблуждение, ибо является следствием грехопадения, наущением дьявола. В представлении о всемогущем Боге находит свое последнее выражение столь долго мучавшее Шестова желание «творчества из ничего», которое необходимо человеку для избавления от «ужасов жизни», но актуально ему не доступно.

Посредством веры в библейский миф Шестов в некоторой форме достигает искомого: власть Бога над «сотворенной истиной» столь безгранична, что он может (и хочет) отменить даже прошлое, и, напротив, дать человеку эсхатологическое спасение, вернув ему его конкретное достояние (история Иова в интерпретации Шестова). Мы сопоставили восприятие религиозного мифа у Шестова, с таковым у Мигеля де Унамуно и Альбера Камю. В лице этих двух авторов мы можем видеть две других возможных формы отношения к мифу: агоническое приятие-отстранение (Унамуно) и категорическое неприятие (Камю).

Нами было выявлено поступательное движение мысли Шестова от экзистенциальной тревоги и мифа, через посредство трагического опыта, к финальному религиозному примирению. Мы показали, что у Шестова между библейским текстом и экзистенциальным переживанием имеется отношение круга в интерпретации. Круг этот может показаться стороннему наблюдателю «порочным», но Шестов не ощущает его как гносеологическую или экзистенциальную проблему. Он, напротив, воспринимает открытый им путь философствования как род «спасительной» деятельности, как свое личное благовестие. Исходя из этого, мы можем заключить о специфической религиозной одаренности Льва Шестова, которая, посредством мифа, позволяет ему вновь и вновь преодолевать экзистенциальную тревогу, превращая абсурд в последнее и страшное таинство.

Список использованной литературы

Источники на русском языке

1. *Августин А.* Исповедь. – М.: КАНОН+, Реабилитация, 2003.
2. *Аврелий М.* Наедине с собой. Размышления. – Киев – Черкассы: Реал, 1993.
3. *Адо П.* Духовные упражнения и античная философия. – Челябинск: Социум, 2010.
4. *Адо П.* Плотин, или простота взгляда. – М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1991.
5. *Адо П.* Философия как способ жить: Беседы с Жанни Карлис и Арнольдом И. Дэвидсоном. – Челябинск: Социум, 2010.
6. *Белинский В.Г.* «Вся жизнь моя в письмах». Из переписки В.Г. Белинского. – М.: Грифон, 2011.
7. *Белинский В.Г.* Собрание сочинений в 3-х томах. – М.: Книговек, 2011.
8. *Бергсон А.* Два источника морали и религии. – М.: Канон, 1994.
9. *Бердяев Н.А.* Самопознание (Опыт философской автобиографии). – М.: Мир книги, Литература, 2010.
10. *Бердяев Н.А.* Русская идея (Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века). Судьба России. – М.: Изд-во В. Шевчук, 2000.
11. *Бердяев Н.А.* Лев Шестов: по случаю его семидесятилетия // Путь. – Париж, 1936, январь-март-апрель, №50. – С. 50–52.
12. *Бердяев Н.А.* Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. – М.: АСТ: Астрель: Полиграфиздат, 2011.
13. *Бетти Э.* Герменевтика как общая методология наук о духе. – М.: Канон+, 2011.

14. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – М.: Московская Патриархия, 1990.
15. *Бонхеффер Д.* Соппротивление и покорность. – М.: Прогресс, 1994.
16. *Булгаков С.Н.* Некоторые черты религиозного мировоззрения Л.И. Шестова // Сочинения в двух томах. – М.: Наука, 1993. – СС. 519–537.
17. *Булгаков С.Н.* Тихие думы. Этика, культура, софиология. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2008.
18. *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. – М.: Канон+, Реабилитация, 2008.
19. *Дамиани П.* О божественном всемогуществе // Ансельм Кентерберийский. Сочинения. – М.: Канон, 1995. – СС. 356–394.
20. *Декарт Р.* Сочинения. – СПб.: Наука, 2006.
21. *Джеймс У.* Многообразие религиозного опыта. – М.: Наука, 1993.
22. *Джеймс У.* Воля к вере. – М.: Республика, 1997.
23. *Достоевский Ф.М.* Полное собрание сочинений в 30 томах. – Ленинград: Наука, 1972.
24. *Дриш Г.* Витализм. Его история и система. – М.: Изд-во ЛКИ, 2007.
25. *Камю А.* Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990.
26. *Камю А.* Записные книжки. – М.: Вагриус, 2000.
27. *Камю А.* Изгнание и царство. – М.: АСТ, Астрель, 2011.
28. *Камю А.* Калигула. Падение. – М.: АСТ: Астрель, 2011.
29. *Камю А.* Избранное: Повести; Роман; Рассказы и очерки. – Мн.: Народная асвета, 1989.
30. *Камю А.* Счастливая смерть. – М.: АСТ, Астрель, 2010.
31. *Карсавин Л.П.* Религиозно-философские сочинения. – М.: Renaissance, СП «EWO-S&D», 1992, Т 1.
32. *Кафка Ф.* Малое собрание сочинений. – СПб.: Азбука, 2010.

33. *Кьеркегор С.* Страх и трепет. – М.: ТЕРРА – Книжный клуб, Республика, 1998.
34. *Керкегор С.* Несчастнейший. Сборник сочинений. – М: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007.
35. *Керкегор С.* Философские крохи, или Крупицы мудрости. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009.
36. *Марсель Г.* К трагической мудрости и за её пределы // Самосознание европейской культуры XX века: Мыслители и писатели Запада о месте культуры в совр. об-ве. – М.: Политиздат, 1991. – СС. 352–366.
37. *Марсель Г.* Метафизический дневник. – СПб.: Наука, 2005.
38. *Марсель Г.* О смелости в метафизике. – СПб.: Наука, 2012.
39. *Марсель Г.* Опыт конкретной философии. – М.: Республика, 2004.
40. *Монтень М.* Опыты (в 2-х томах). – М.: Изд-во Эксмо, СПб.: Terra Fantastica, 2006.
41. *Ницше Ф.* Сочинения в двух томах. – М.: Мысль, 1990.
42. *Отто Р.* Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2008.
43. *Паскаль Б.* Мысли. Малые сочинения. Письма. – М.: Пушкинская библиотека, АСТ, 2003.
44. *Паскаль Б.* Письма к провинциалу. – К.: Port-Royal, 1997.
45. Переписка Л. Шестова и Б. Шлёцера. – ИМКА-Пресс, 2011.
46. *Рикёр П.* Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. – М.: Академический Проект, 2008.
47. *Риккерт Г.* Философия жизни. – Киев: Ника-Центр, Вист-С, 1998.
48. *Сербиненко В.В.* История русской философии: курс лекций. – М.: Омега-Л, 2006.
49. *Сартр Ж.-П.* Тошнота. – М.: АСТ, 2010.

50. *Сартр Ж.-П.* Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. – М.: Политиздат, 1990. – СС. 319–344.
51. *Сиоран Э.М.* Горькие силлогизмы. – М.: Алгоритм, Эксмо, 2008.
52. *Тертуллиан.* О плоти Христовой // *Тертуллиан.* Апология. – М.: АСТ, СПб: Северо-Запад Пресс, 2004. – СС. 315–355.
53. *Тиллих П.* Мужество быть. – М.: МОДЕРН, 2011.
54. *Толстой Л. Н.* Полное собрание сочинений в 90 томах. – М.: Художественная литература, 1935.
55. *Унамуно Мигель де.* О трагическом чувстве жизни. – К: Символ, 1996.
56. *Унамуно Мигель де.* Святой Мануэль Добрый, мученик: Роман, повести. – СПб.: Симпозиум, 2000.
57. *Унамуно Мигель де.* Житие Дона Кихота и Санчо по Мигелю де Сервантесу Сааведре, объясненное и комментированное Мигеле де Унамуно. – СПб.: Наука, 2002.
58. *Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993.
59. *Хайям О.* Рубаи. – Душанбе: Ирфон, 1982.
60. *Чехов А.П.* Избранные сочинения в 2-х томах. – М.: Художественная литература, 1979.
61. *Чоран Э.* Признания и проклятия. – СПб.: Симпозиум, 2004.
62. *Швейцер А.* Благоговение перед жизнью. – М.: Прогресс, 1992.
63. *Шестов Л.И.* Два письма к Шлецеру и неизданные наброски // Вестник русского христианского движения. – Париж – Нью-Йорк – Москва. – I-1981, №134 – СС. 97–102.
64. *Шестов Л.И.* Мартин Бубер // *Бубер. М.* Два образа веры. – М.: Республика, 1995. – СС. 3–14.
65. *Шестов Л.И.* Сочинения в 2-х томах. – М.: Наука, 1993.
66. *Шестов Л.И.* Сочинения в 2-х томах. – Томск: Водолей, 1996.
67. *Шестов Л.И.* Сочинения. – М.: «Раритет», 1995.

68. *Шестов Л.И.* Sola Fide. Только верую. – Paris: YMCA-PRESS, 1966.
69. *Шестов Л.И.* Киргегард и экзистенциальная философия. – М.: Прогресс - Гнозис, 1992.
70. *Шестов Л.И.* Жар-птицы // Знамя. – М.: Изд-во «Правда». – №8, август, 1991 – СС. 189–193.
71. *Шестов Л.И.* Что такое русский большевизм? // История философии. – М.: ИФ РАН, 2001. – Вып. 8. – СС. 97–121.
72. *Шестов Л.И.* Угроза современных варваров // Вестник АН СССР, №5, декабрь 1991. – СС. 123–131.
73. *Шестов Л.И.* Памяти великого философа (Эдмунд Гуссерль) // Вопросы философии. – М.: Правда, 1989. №1. – СС. 144–160.
74. *Шестов Л.И.* Лекции по истории греческой философии. – М.; Париж.: Русский путь, YMCA-PRESS, 2001.
75. *Шестов Л.И.* Умозрение и откровение (Религиозная философия Владимира Соловьева и другие статьи). – Paris: YMCA-PRESS, 1964.
76. *Элиаде М.* История веры и религиозных идей в 3-х томах. – М.: Академический проект, 2008.
77. *Эсхил. Софокл. Еврипид* // Трагедии – М.: Ломоносовъ, 2009.
78. *Ясперс К.* Автобиография // *Перцев А.В.* Молодой Ясперс: рождение экзистенциализма из пены психиатрии. – СПб.: Изд-во РХГА, 2012. – СС. 207–337.
79. *Ясперс К.* Великие философы. Будда, Конфуций, Лао-цзы, Нагарджуна. – М.: ИФРАН, 2007.
80. *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. – М.: Республика, 1994.
81. *Ясперс К.* Философия (в трех книгах). – М.: Канон+, 2012.

Литература на русском языке

82. Абсурд и вокруг: Сборник статей. – М.: Языки славянской культуры, 2004.
83. *Асмус В.Ф.* Экзистенциальная философия: её замыслы и результаты (Лев Шестов как её адепт и критик) // Человек и его бытие как проблема современной философии. Критический анализ некоторых буржуазных концепций. – М.: Наука, 1978. – СС. 222–251.
84. *Ахутин А.В.* Поворотные времена. – СПб.: Наука, 2005.
85. *Ахутин А.В.* Одинокий мыслитель // Шестов Л. Сочинения в 2-х томах. – М.: Наука, 1993. Т 1. – СС. 3–14.
86. *Бабаева К.Б.* О характере религиозности Льва Шестова. Философские науки. – М.: Академия гуманитарных исследований. – №8/2006 – СС. 140–143.
87. *Баранова-Шестова Н.* Жизнь Льва Шестова. По переписке и воспоминаниям современников. В 2-х томах. – Edition de “La Presse Libre”, 1983.
88. *Роде Петер П.* Сёрен Киркегор сам свидетельствующий о себе и о своей жизни (с приложением фотодокументов и других иллюстраций). – Урал LTD, 1998.
89. *Болльнов О.Ф.* Философия экзистенциализма. – СПб.: Лань, 1999.
90. *Бутру Э.* Паскаль. – М.: ЛКИ, 2008.
91. *Великовский С.И.* В поисках утраченного смысла. – Петроглиф, 2012.
92. *Великовский С.И.* Грани несчастного сознания. – Искусство, 1973.
93. *Визгин В.П.* Философия Габриэля Марселя: темы и вариации. – СПб.: Издательский дом «Мирь», 2008.
94. *Визгин В.П.* Лев Шестов и экзистенциальная мысль // Философские науки. – М.: Академия гуманитарных исследований. – №7/2006 – СС. 138–155.

95. *Гайденко П.П.* Трагедия эстетизма. Трагедия эстетизма: О миросозерцании Серена Киркегора. – М.: ЛКИ, 2007.
96. *Гайденко П.П.* Экзистенциализм и проблема культуры. – М.: Высшая школа, 1963.
97. *Гальцева Р.А.* Очерки русской утопической мысли XX века. – М.: Наука, 1992.
98. *Герцык Е.К.* Воспоминания. – Paris: YMCA-Press, 1973.
99. *Гюйо Ж.М.* Стоицизм и христианство (Эпиктет, Марк Аврелий и Паскаль). – М.: ЛКИ, 2007.
100. *Долгов К.М.* О Киркегора до Камю. Философия, эстетика, культура. – М.: Канон+, Реабилитация, 2011.
101. *Ермишин О.Т.* Религиозно-философская эволюция Л. Шестова (дореволюционный и эмигрантский периоды) // Философские науки. – М.: Академия гуманитарных исследований. – №8/2006 – СС. 138–140.
102. *Ерофеев В.В.* Одна, но пламенная страсть Льва Шестова // Шестов Л. Избранные сочинения. – М.: Ренессанс, 1993. – СС. 5–38.
103. *Ерофеев В.В.* Остается одно: произвол // Ерофеев В. Лабиринт два. Остается одно: произвол. – М.: Зебра Е, 2006. – СС. 126–197.
104. *Зеньковский В.В.* История русской философии. – М.: Академический проект, Раритет. 2001.
105. *Иванов В.И., Гершензон М.О.* Переписка из двух углов. – Петербург: Алконост, 1921.
106. История русской философии: учебник / под ред. *М.А. Маслина.* – М.: КДУ, 2008.
107. *Иванов-Разумник.* О смысле жизни (Ф. Сологуб, Л. Андреев, Л. Шестов). – СПб.: 1910.
108. Катарсис: метаморфозы трагического сознания. – СПб.: Алетейя, 2007.
109. *Кузнецов В.Н.* Жан-Поль Сартр и экзистенциализм. – Изд-во Московского университета, 1969.

110. *Козловский Ю.Б.* Философия экзистенциализма в современной Японии (Критический очерк). – М.: Наука, 1975.
111. *Козырев А.П.* В обольщении порога // Философские науки. – М.: Академия гуманитарных исследований. – №8/2006 – СС. 133–137.
112. *Корконосенко К.С.* Мигель де Унамуно и русская культура. – СПб.: Европейский дом, 2002.
113. *Коссак Е.* Экзистенциализм в философии и литературе. – М.: Изд-во политической литературы, 1980.
114. *Кувакин В.А.* Религиозная философия в России. Начало XX века. – М.: Мысль. 1980.
115. *Кувакин В.А.* Лев Шестов – экзистенциальный мыслитель // *Кувакин В.А.* Мыслители России. Избранные лекции по истории русской философии. – М.: Российское гуманистическое общество, 2006. – СС. 431–470.
116. *Кувакин В.А.* Опровержения и предположения Льва Шестова // Философские науки. – М.: Высшая школа. – №№2,3/1990. – СС. 53–64.
117. *Курабцев В.Л.* Миры свободы и чудес Льва Шестова. – М.: Российское гуманистическое общество, 2005.
118. *Лашов В.В.* Метафизика русской литературы Льва Шестова. Диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук. – М.: Московский государственный университет, 2011.
119. *Левецкий С.А.* Очерки по истории русской философии. – М.: Канон, 1996.
120. *Лифинцева Т.П.* Философия и теология Пауля Тиллиха. – М.: Канон+, Реабилитация, 2009.
121. *Лосский Н.О.* История русской философии. – М.: Советский писатель, 1991.
122. *Лосский Н.О.* Современный витализм // Диалог. Карнавал. Хронотоп. – Витебск: Изд-во Витебского пединститута. – №4, 1993. – СС. 116–150.

123. *Марголин Ю.* Антифилософ // Новый журнал, Кн. 99. – Нью-Йорк: 1970. – СС. 224–236.
124. *Марченко О.В.* О шестовской стратегии чтения // Философские науки. – М.: Академия гуманитарных исследований. – №8/2006 – СС. 143–145.
125. *Милош Ч.* «Шестов, или О чистоте отчаяния» // Шестов Л.И. Киргегард и экзистенциальная философия. – М.: Прогресс – Гнозис, 1992. – СС. I–XVI.
126. *Мильдон В.И.* Ни Афины, ни Иерусалим // Вопросы философии. – М.: Наука. – №3, 2002. – СС. 32–41.
127. Мистицизм: теория и история. – М.: Институт философии РАН, 2008. С. 18.
128. *Морева Л.М.* Лев Шестов. – Ленинград: Издательство Ленинградского Университета, 1991.
129. *Мотрошилова Н.В.* Мыслители России и философия Запада (В. Соловьёв. Н. Бердяев. С. Франк. Л. Шестов). – М.: Республика; Культурная революция, 2006.
130. Новая философская энциклопедия. В четырёх томах. – М.: «МЫСЛЬ», 2001.
131. *Половинкин С.М.* Антиплатонизм Льва Шестова и анафема на Иоанна Итала // Философские науки. – М.: Академия гуманитарных исследований. – №8/2006 – СС. 137–138.
132. *Поляков С.А.* Философия Льва Шестова. Опыт структурно-исторического анализа. – М.: ФК «Школа будущего», 1999.
133. *Порус В.Н.* В. Соловьёв и Л. Шестов: единство в трагедии // Вопросы философии. – М.: Наука, №2/2004. – СС. 148–159.
134. *Синеокая Ю.В.* Три образа Ницше в русской культуре. – М.: ИФРАН, 2008.
135. Современный экзистенциализм. – М.: Мысль, 1966.

136. *Соловьев Э.Ю.* Экзистенциализм // Буржуазная философия XX века. – М.: Изд-во политической литературы, 1974. – СС.-216–258.
137. *Соловьев Э.Ю.* Экзистенциализм и научное познание. – М.: Высшая школа, 1966.
138. *Стрельцова Г.Я.* Паскаль и европейская культура. – М.: Республика, 1994.
139. *Сухих И.Н.* Проблемы поэтики Чехова. – СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2007.
140. *Сюй Фэнлин.* Смысл «библейской философии» у Льва Шестова // Вопросы философии. – М.: Наука. №5, 2007. – СС. 80–84.
141. *Тавризян Г.М.* «Экзистенциальный мир» как антипод социального бытия во французском экзистенциализме // Человек и его бытие как проблема современной философии. Критический анализ некоторых буржуазных концепций. – М.: Наука, 1978. – СС. 135–157.
142. *Тарасов Б.Н.* Паскаль. – М.: Молодая гвардия, 2006.
143. *Тарасов Б.Н.* «Мыслящий тростник». Жизнь и творчество Паскаля в восприятии русских философов и писателей. – М.: Языки славянской культуры, 2004.
144. *Трещев В.В.* Экзистенциализм: репрезентация в художественной культуре Франции и Германии. 1900-1970 гг. – СПб.: Алетейя, 2008.
145. *Федотов Г.П.* Лев Шестов. «На весах Иова» // Лицо России, I. Статьи 1918-1930. – Paris: YMCA-PRESS, 1988. – СС. 313–319.
146. *Фондан Б.* Беседы с Львом Шестовым // The New Review. Новый Журнал. Пятнадцатый год издания. Кн. XLV –N.Y: New Preview 1956. – №45 – СС. 195–206.
147. *Хоружий С.С.* К феноменологии аскезы. – М.: Издательство гуманитарной литературы. 1998.
148. *Хоружий С.С.* О старом и новом. – СПб.: Издательство Алетейя, 2000.

149. *Хоружий С.С.* Очерки синергической антропологии. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005.

150. *Шестопал А.В.* Рецензия на книгу В.Л. Курабцева «Миры свободы и чудес Льва Шестова: жизнь мыслителя, «странствования по душам», философия // Вопросы философии. – М.: Наука. – №9/2008 – СС. 181–182.

Литература на иностранных языках

151. *The Blackwell Guide to Continental Philosophy.* – Blackwell publishing Ltd. 2003.

152. *Cioran E.* Oeuvres. – Paris: Gallimard, 1995.

153. *Cioran E.* On the Heights of despair. – Chicago & London: The University of Chicago Press, 1992.

154. *Coates C.* A New Look at Shestov // Books Abroad –Vol. 42, No. 3 (Summer, 1968) – pp. 385-387 (<http://www.jstor.org/stable/40122594>).

155. *Copleston F.C.J.* Philosophy in Russia From Herzen to Lenin and Berdyaev. – Notre Dame, USA: search press, University of Notre Dame, 1986.

156. *Copleston, F.C.J.* Contemporary Philosophy. Studies of Logical Positivism and Existentialism. – London: BURNS & OATES. First published, 1956.

157. *Fondane B.* Sur les rives de l'Illyrie // The Lev Shestov Journal – Issue nr. 1, Autumn 1997 – pp. 7–34 (<http://www.shestov.arts.gla.ac.uk/html/journal.htm>).

158. *Kline, George L.* Religious and Anti-Religious Thought in Russia. The Weil Lectures. – Chicago & London: The University of Chicago press, 1968.

159. *Macintosh A.* Shestov's Quest for Certainty of Faith // FORUM PHILOSOPHICUM. *Facultas Philosophica Ignatianum Cracovia* – Kraków, 11:2006. – pp. 211–222.

160. *Maia Neto J.R.* The Christianization of Pyrrhonism. Scepticism and Faith in Pascal, Kierkegaard, and Shestov. – Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1995.
161. *Klein George L.* Skepticism and faith in Shestov's early critique of rationalism. *Stud East Eur Thought* (2011). – pp. 15–29.
162. *Kurabtsev V.L.* The Wisest of Men (Lev Shestov and Ancient Philosophy) // *Russian Studies in Philosophy*. – Vol. 44, no. 4 (Spring 2006) – pp. 75–91.
163. *Mounier E.* Introduction aux existentialismes. – Paris: Éditions Gallimard, 1962.
164. *Oklot M.* Dissecting the Toad: Unpacking Shestov's Thought on Gogol Through Rozanov // *Slavonica, Brown University*. – Vol. 18 No. 1, April, 2012. – pp. 1–22
165. *Shein L.J.* Lev Shestov: A Russian Existentialist // *Russian Review*, Vol. 26, No. 3 (Jul., 1967), pp. 278-285 (<http://www.jstor.org/stable/127090>).
166. *Weingrad M.* New Encounters with Shestov. *The Journal of Jewish Thought and Philosophy*, University of Leeds, 2002. – Vol. 11, No. 1 – pp. 49–62.
167. *Wernham, James C.S.* Two Russian Thinkers. An essay in Berdyaev and Shestov. – University of Toronto press, 1968.
168. *Weingrad M.* New Encounters with Shestov. *The Journal of Jewish Thought and Philosophy*, University of Leeds, 2002. – Vol. 11, No. 1, pp. 49–62.
169. *Zakydalsky T.* Editor's Introduction. *Russian Studies in Philosophy*. – Vol. 44, no. 4 (Spring 2006) – pp. 3–4.