

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки

Институт философии Российской академии наук

На правах рукописи

Бабанов Алексей Вячеславович

ЭТИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА В ФИЛОСОФИИ ЛЬВА ШЕСТОВА.

специальность 09.00.05

Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук

Научный руководитель

Кандидат философских наук Зубец О.П.

Москва, 2016

Содержание

Введение.....	4
Глава 1. Два уровня этико-философской мысли Л. Шестова.	21
1. Понятие «этического» в философии Л. Шестова	21
2. Понятие «сверхэтического» и парадокс морального нигилизма	51
3. Опыты преодоления «этического»	48
3.1. Устранение этического С. Кьеркегора.....	59
3.2. «Остранение» этического в умном незнании Сократа.....	64
3.3. «По ту сторону добра и зла» Ф. Ницше.....	70
Глава 2. Этика веры Л. Шестова.....	79
1. Проблема неотменимости прошлого в философии Л. Шестова и Ф. Ницш.....	79
2. «Добродетель» дерзновения Л. Шестова и «добродетель» великодушия Ф. Ницше.....	89
3. Этика веры в борьбе с «этикой стоицизма».....	97
Глава 3. Два смысла веры в философии Шестова: вера-свобода и вера-усилие (сравнительный анализ идеи веры Л. Шестова и Л. Толстого).....	106
1. Развитие идеи веры в философии Л. Шестова.	106
2. Вера Л. Шестова и Л.Толстого.....	113
2.1. «Бог не есть добро»: борьба Л. Шестова с идолопоклонством.....	113
2.2. Соотношение веры и рационального познания в философии Л. Шестова и Л. Толстого.....	117

2.3. Вера и нравственность в философии Л. Шестова и Л. Толстого.....	131
2.4. Значение личности в философии Л. Шестова и Л.Толстого.....	137
Глава 4. Вера как экзистенциальное мышление. Три образа верующего....	145
1. Основные черты экзистенциального способа мыслить.....	145
2. «Философия пограничных ситуаций».....	159
3. Три образа верующего – три ступени этики веры Л. Шестова	166
Заключение.....	178
Библиография.....	183

Введение

Актуальность темы исследования. Исследование представляет собой попытку реконструкции основного содержания этической проблематики философии Шестова. Было бы слишком категорично утверждать, что противоречивая, наполненная страстью, волнующая и тревожащая мысль Шестова является исключительно этикой, однако, принятый им способ мыслить в пределах ценностной оппозиции «или-или» («разум» или «вера», «Афины» или «Иерусалим»), очевидность исходной для философии Шестова цели преодолеть зло, понять невинное страдание, а также тот факт, что вера получает в трудах второго периода творчества Шестова смысл возможности искоренять из мира зло, – все это говорит об этическом характере его философии. Основное содержание этической мысли Шестова выявляется, в первую очередь, на основании чтения и анализа текстов второй половины его творчества (с 1911 года). Ведь именно во второй, собственно философский¹ период творчества мыслителя окончательно сформировалась философия веры, которая и представляет собой позитивное содержание его этической мысли и одновременно фундамент критики рациональности.

Шестов является ярким представителем экзистенциализма: ряд его идей и способов философствования предшествовали по времени открытиям немецкой и французской мысли. Тем не менее, наибольшего расцвета экзистенциальная философия достигла на Западе. Что касается российской философии, в особенности – этики, в том виде, в каком она развивалась в советские и постсоветские годы, то здесь очевидным образом можно говорить о дефиците экзистенциалистских идей, в особенности в их этической заостренности. Исторический опыт развития российского общества экзистенциально насыщен и во многом трагичен, однако, он все еще не имеет достаточно адекватного теоретического выражения. Отечественная философия в целом осталась

¹ «Собранием сочинений (1911) обозначен, пожалуй, естественный и достаточно четкий рубеж между двумя периодами философского творчества Л. Шестова – литературно-критическим и собственно философским» (Ахутин А. В. Одинокий мыслитель // Шестов Л. Соч. в 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 9).

равнодушной и по отношению к всемирной трагедии, поставившей под вопрос основания европейского рационализма – трагедии, самым зловещим выражением и одновременно символом которой стал Аушвиц. Обращение к теоретическому багажу русского экзистенциализма, в частности, к этической проблематике философии Шестова, приобретает в этой связи важный теоретический и общественный смысл.

Между идеями Шестова и ряда современных европейских мыслителей, потрясенных трагедиями двадцатого века и осознавших необходимость переосмысления самих оснований мышления и познания, существует близость. Согласно З. Бауману², разум и идеалы рациональности способствовали не только продуманной организации Холокоста, но и соучастию в нем множества людей, социальных институтов, явлений культуры, самих его жертв, доверившихся разуму и логике «меньшего зла». Критика З. Бауманом рациональности, как и ее критика Шестовым, ведется с моральных позиций: разум критикуется за соучастие во зле. Внутренняя связь обнаруживается и между идеей Шестова о делании бывшего зла не бывшим и рассуждением Х. Арендт о таких деяниях, про которые можно сказать только то, что они никогда не должны были случиться³.

Н.В. Мотрошилова считает, что основное предостережение философии Шестова потомкам состоит в том, что разум и наука, а также сросшаяся с ними и достигшая невиданной мощи техника, без постоянной проверки судом совести могут стать огромным злом⁴. Но Шестов последователен в своей критике традиционного понимания разума и морали: для него и совесть не способна справиться с радикальным злом. Взамен нее Шестов предлагает веру или свободу к добру, которая способна окончательно уничтожить зло. Двадцатый век актуализировал Шестова: его идейное наследие значимо для человека, живущего в эпоху «после» трагедий прошедшего века и нисколько не застрахованного не только от забвения и искажения случившегося, но и от его повторения.

² См.: Бауман З. Актуальность холокоста. М., 2013.

³ См.: Арендт Х. Ответственность и суждение. М., 2013. С. 158.

⁴ См.: Мотрошилова Н.В. Парабола жизненной судьбы Льва Шестова. М., 2006. С. 390.

Стоит выделить ряд теоретических проблем, для понимания которых идеи Шестова имеют особое значение: это проблемы свободы, соотношения онтологии и этики, практического и теоретического разума, этики и гносеологии в философской мысли. Этическая проблематика философии Шестова – в частности, идея веры-свободы, которая не принимает случившееся в мире зло, отрицает принудительность факта, истины, нормы, и, тем самым, утверждает свободу человека, его личную ответственность за все происходящее в мире – является фундаментальной для осмысления проблемы морального субъекта как в философских, так и в социально-прикладных аспектах.

Если критика, неприятие Шестовым рационализма очевидна, то намного сложнее понять положительное содержание его философии, обозначить контуры той идейной проблематики, на которой основывается эта критика. Как замечает Н.А. Бердяев, несмотря на кажущуюся простоту, мысль Шестова с положительной стороны сложна для понимания: легче понять против чего он борется, нежели то позитивное «за» в его мысли, которое ему не удавалось адекватно выразить⁵. Диссертационное исследование посвящено, в первую очередь, выявлению и анализу позитивного содержания этико-философской мысли Шестова.

Степень научной разработанности темы. Философское наследие Шестова изучалось в различных аспектах. Его творческая и личная биография представлена в книге «Жизнь Льва Шестова»⁶, написанной дочерью философа Н. Барановой-Шестовой. Она же составила первую подробную библиографию его работ⁷. Также о жизни Шестова можно узнать из мемуаров Е. Герцк⁸, Б. Фондана⁹, Г. Ловцкого¹⁰, А. Штейнберга¹¹, А. Ремизова¹². Два года назад

⁵ См.: Бердяев Н.А. Древо жизни и древо познания // Путь. №18. Париж., 1929. С. 89.

⁶ Баранова-Шестова Н. Жизнь Льва Шестова. По переписке и воспоминаниям современников: в 2 т. Париж, 1983.

⁷ Baranoff-Chestov N. Leon Chestov. Bibliographie. Paris, 1975.

⁸ Герцк Е.К. Воспоминания: Н. Бердяев, Л. Шестов, С. Булгаков, В.Иванов, М. Волошин, А. Герцк. Париж, 1973.

⁹ Fondane V. Rencontres avec Leon Chestov. Paris, 1982.

¹⁰ Ловцкий Г. Лев Шестов по моим воспоминаниям // Грани. 1960. № 45-46; Ловцкий Г. Философ библейского откровения (К 100-летию со дня рождения Льва Шестова) // Новый журнал. Нью-Йорк, 1966. Кн. 85. С. 207-230.

¹¹ Штейнберг, А. Лев Шестов. Париж, 1991. С. 217-265.

¹² Ремизов А. Кукха. Розановы письма. СПб, 2011.

отдельной книгой вышла переписка Шестова с врачом-психоаналитиком Максом Эйтинггоном¹³.

Творчество Шестова стало предметом рассмотрения уже в работах современников. Стоит упомянуть работы Н.А. Бердяева¹⁴, С.Н. Булгакова¹⁵, С.Л. Франка¹⁶, Б.Ф. Шлёцера¹⁷, Б. Фондана¹⁸, Р.В. Иванова-Разумника¹⁹, Г.П. Федотова²⁰, А. М. Лазарева²¹, Н.О. Лосского²² – тех людей, к кругу которых Шестов принадлежал.

Этическая проблематика философии Шестова является предметом рассмотрения в трудах ряда российских исследователей. В.В. Зеньковский пишет о мистической этике Шестова, которая всецело определяется личным отношением к Богу и выступает как антитеза этическому рационализму²³. Эта трактовка в какой-то мере соответствует истолкованию этической проблематики философии Шестова в рамках изучения истории этического иррационализма в России одним из советских исследователей – В.П. Шкориновым²⁴. В советское время среди авторов, обращавших внимание на этическую проблематику философии Шестова, стоит выделить работы В.Ф. Асмуса, который исследовал мысль Шестова в сравнении с религиозным экзистенциализмом С. Кьеркегора. В.Ф. Асмус отмечает, что для шестовской критики разума гносеологический и этический

¹³ Исцеление для неисцелимых: Эпистолярный диалог Льва Шестова и Макса Эйтингона. М., 2014.

¹⁴ Бердяев Н. А. Основная идея философии Льва Шестова // Бердяев Н. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. М., 2011. С. 559-564; Бердяев Н.А. Лев Шестов и Кьеркегор // Бердяев Н. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. М., 2011. С. 551-559.; Бердяев Н.А. Трагедия и обыденность [Электронный ресурс]. URL: <http://predanie.ru/berdyayev-nikolay-aleksandrovich/book/134472-tipy-religioznoy-mysli-v-rossii/#toc30>; Бердяев Н.А. Дерево жизни и дерево познания // Журнал Путь. Париж, 1929. №18. С. 88-106.

¹⁵ Булгаков С.Н. Некоторые черты религиозного мировоззрения Л.И. Шестова // Булгаков С.Н. Сочинения в 2 т. Т.1. М., 1993. С. 519-537.

¹⁶ Франк С.Л. Лев Шестов // Из истории русской философской мысли конца XIX и начала XX века. Нью-Йорк, 1965.

¹⁷ Schloezer de B. L'idée de Bien chez Tolstoy et Nitsche by Léon Chestov // B. de Schloezer. Revue Philosophique de la France et de l'Étranger. Paris, 1927. Vol. 103; Schloezer de B. Léon Chestov // B. de Schloezer. Revue Philosophique de la France et de l'Étranger. Paris, 1959. Vol. 149.

¹⁸ Fondane B. Léon Chestov et la lutte contre les évidences // B. Fondane. Revue Philosophique de la France et de l'Étranger. Paris, 1938. Vol. 1, № 7/8. P. 13-50; Fondane B. La conscience malheureuse. Paris, 1979; Fondane B. Rencontres avec Leon Chestov. Paris, 1982.

¹⁹ Иванов-Разумник Р. В. О смысле жизни. Ф. Сологуб, Л. Андреев, Л. Шестов. СПб., 1910.

²⁰ Федотов Г.П. Лев Шестов. «На весах Иова» // Лицо России. Т.1. Статьи 1918-1930. Париж, 1988. С. 313-319.

²¹ Лазарев А. Лев Шестов // Современные записки. Париж, 1936. Вып. 61. С. 213-216.

²² Лосский Н.О. Лев Шестов как философ // Русские записки. Париж, 1939. №15. С. 131-146.

²³ См.: Зеньковский В.В. История русской философии. Ростов, 1999. С. 377-378.

²⁴ Шкоринов В.П. Этический иррационализм в России. Ростов, 1973. С. 311.

аспекты рационализма составляют единство: если на уровне гносеологии рациональная философия отождествила свободу с познанием необходимых законов развития мира, то на уровне этики она отождествила признание необходимости и покорность ей с «добродетелью»²⁵.

Нельзя утверждать, что философия Шестова основательно повлияла на советскую и современную российскую этику (также как и вся экзистенциалистская традиция), но можно с уверенностью сказать, что она повлияла, например, на творчество А.А. Гусейнова, который критикует классическую новоевропейскую этику за слепую преданность гносеологии, во всем полагающейся исключительно на авторитет разума²⁶. Это дает дополнительные основания избрать ряд этических идей А.А. Гусейнова в качестве опорных для интерпретации и реконструкции этики Шестова.

Сегодня в России интерес к философии Шестова остается высоким. Можно назвать множество авторов, попытавшихся осмыслить его философию: А.В. Ахутин²⁷, Н.К. Бонецкая²⁸, И.И. Евлампиев²⁹, В.Л. Курабцев³⁰, Н.В. Мотрошилова³¹, В.П. Визгин³², Д.В. Сухушин³³, С.А. Поляков³⁴, Л.М. Морева³⁵, В.В. Лашов³⁶, В.А. Кувакин³⁷, А.А. Кудишина³⁸ и др. Следует

²⁵ См.: Асмус В.Ф. Экзистенциальная философия: ее замыслы и результаты (Лев Шестов как ее адепт и критик). М., 1978. С. 225.

²⁶ См.: Гусейнов А. А., Иррилиц Г.Г. Краткая история этики. М.: Мысль, 1987. С. 589.

²⁷ Ахутин А.В. О втором измерении мышления: Лев Шестов и философия // Ахутин А.В. Поворотные времена. Статьи и наброски. 1975-2003. СПб., 2005. С.481-497; Ахутин А. В. Одинокий мыслитель // Шестов Л. Соч. в 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 3-14.

²⁸ Бонецкая Н.К. Л. Шестов и Ф. Ницше // Вопросы философии. 2008. №8. С. 113-133; Бонецкая Н.К. Адвокат дьявола (герменевтика Л.Шестова) // Вопросы философии. 2014. № 9. С. 98-109.

²⁹ Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX-XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта. В 2 ч. Ч. 1. СПб., 2002.

³⁰ Курабцев В.Л. Ангелы и бесы: Лев Шестов и философия Ф.М. Достоевского // Вестник Московского университета. Философия. Серия 7. М., 2003. №4; Курабцев В.Л. Миры свободы и чудес Льва Шестова: жизнь мыслителя, «странствование по душам», философия. М., 2005.

³¹ Мотрошилова Н.В. Парабола жизненной судьбы Льва Шестова. М., 2006.

³² Визгин В.П. Бердяев и Шестов: спор об экзистенциальной философии // В.П. Визгин. На пути к Другому. М., 2004. С. 375-396; Визгин В.П. Разум на весах откровения: Лев Шестов и современная мысль // В.П. Визгин. На пути к Другому. М., 2004. С. 359-374.

³³ Сухушин Д.В. Роль метафилософского проекта в творчестве Шестова // Вестник Томского государственного университета. Томск, 2003. №227. С. 82-87.

³⁴ Поляков С.А. Философия Льва Шестова. Опыт структурно-исторического анализа. М., 1999.

³⁵ Морева Л.М. Лев Шестов. Ленинград, 1991.

³⁶ Лашов В.В. Гуманизм Льва Шестова // Здравый смысл. М., 2002; Лашов В.В. Метафизика русской литературы Льва Шестова. М., 2009.

отметить вышедшую в 2016 году книгу «Лев Исаакович Шестов»³⁹, приуроченную к сто пятидесятилетию со дня рождения философа, авторы которой затрагивают самые разные аспекты его творчества.

Современный исследователь творчества мыслителя Н.В. Мотрошилова, отмечая родство этической мысли Шестова и других представителей экзистенциализма, однако считает, что ближе всего к нравственной борьбе Шестов стоят не европейские философы-экзистенциалисты, а русские писатели, в частности Ф.М. Достоевский⁴⁰. Кроме того, и это важно для данного исследования – Н.В. Мотрошилова, обращая внимание на однодумство мыслителя, не сводит его философию исключительно к негативной стороне – к критике рационализма, как это склонен делать, к примеру, С.Н. Булгаков⁴¹, но видит в ней и ценное позитивное содержание: свободу и индивидуальность, противостоящие любым видам необходимости и принудительности⁴².

Анализируя первый этап творчества философа (до 1911 г.), И.И. Евлампиев осмысляет два знаковых понятия этого периода: «мораль трагедии» и «мораль обыденности». В морали обыденности единичный человек приносится в жертву абстрактным принципам. Это мораль приспособления, подчинения общему. Мораль трагедии, напротив, присуща человеку, который живет в неизвестности, отказываясь от любой опоры на абсолютные принципы и отвлеченные идеалы. Мораль обыденности и мораль трагедии противостоят друг другу так же, как умозрительная философия и экзистенциальная. Подводя итог первому периоду творчества Шестова, И.И. Евлампиев характеризует его как борьбу с традиционной метафизикой и этикой за «новую этику и метафизику»⁴³, которые,

³⁷ Кувакин В.А. Лев Шестов – экзистенциальный мыслитель // Кувакин В.А. Мыслители России. Избранные лекции по истории русской философии. М., 2006. С. 431-470; Кувакин В.А. Опровержения и предположения Льва Шестова // Философские науки. М., 1990. №2,3. С. 53-64; Кувакин В.А. Экзистенциализм Л. Шестова – внутренний кризис экзистенциализма в России начала XX века // Кувакин В.А. Религиозная философия в России. Начало XX века. М., 1980; Кувакин В.А., Ковалева В.П. Неизвестность. Ижевск, 2006.

³⁸ Кудишина А.А. Экзистенциализм и гуманизм в России: Лев Шестов и Николай Бердяев. М., 2007

³⁹ Лев Исаакович Шестов. М., 2016.

⁴⁰ См.: Мотрошилова Н.В. Парабола жизненной судьбы Льва Шестова. М., 2006. С. 390.

⁴¹ См.: Булгаков С.Н. Некоторые черты религиозного мировоззрения Л.И. Шестова. М., 1993. С. 535.

⁴² См.: Мотрошилова Н.В. Парабола жизненной судьбы Льва Шестова. М., 2006. С. 395.

⁴³ Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX-XX веках. Русская философия в поисках абсолюта. В 2 ч. Ч. 1. СПб., 2000. С. 285.

однако, мыслителю создать так и не удалось. Согласно И.И. Евлампиеву, концепция религиозной веры второго периода творчества мыслителя не является продуктивной, а сам Шестов впадает в тот проповеднический пафос, который он так не любил у Ф.М. Достоевского, Л.Н. Толстого и Ф. Ницше⁴⁴. Можно согласиться с исследователем в том, что у Шестова заметен пафос проповедника в некоторых поздних работах, но никак нельзя согласиться с тем, что концепция религиозной веры Шестова, разработанная им именно во второй период, не является теоретически содержательной: это призвано доказать данное исследование.

В.Н. Назаров в «Истории русской этики» характеризует мысль Шестова как «экзистенциальную этику веры»: критика мыслителем сферы этического является обоснованием морали на «почве “философской беспочвенности” или “философии веры”»⁴⁵. Исследователь выделяет важную проблему, поставленную этикой Шестова: проблему подмены в рамках истории европейской мысли иррациональной «жизни» рациональным «добром». В религиозно-философских трудах Л.Н. Толстого и в античной «этике атараксии» Шестов находит примеры «этической рационализации бытия»⁴⁶, которой и противостоит этика веры. В борьбе с такой рационализацией, которая оправдывает зло и страдание, Шестов создал этику, в основе которой лежит вера или «свобода к добру»⁴⁷. В.Н. Назаров отмечает, что для Шестова понятия «разум» и «этика» являются синонимами, так что вполне можно говорить о критике им «этического разума»⁴⁸. Краткая характеристика В.Н. Назаровым этики Шестова является достаточно точной и в большой степени совпадает с позицией автора исследования.

Из направлений российских исследований о Шестове, непосредственно затрагивающих этическую проблематику его философии, особо следует отметить гуманистическое. Рассмотрение его философии через призму гуманизма

⁴⁴ Там же. 296.

⁴⁵ Назаров В.Н. История русской этики. М., 2006. С. 146.

⁴⁶ Там же. С. 146.

⁴⁷ Там же. С. 147.

⁴⁸ Там же. С. 146.

осуществляется в работах В.А. Кувакина, А.А. Кудишиной. Из последних исследований стоит выделить интерпретацию творчества философа В.В. Лашовым. Его позиция состоит в том, что в философии Шестова нам дан пример не просто гуманизма, а радикального гуманизма, который ставит человеческую личность неизмеримо выше любого абстрактного понятия или моральной нормы⁴⁹. В.В. Лашов отмечает нравственный характер борьбы Шестова с абсолютными ценностями, имеющими форму мировоззренческого насилия над человеком.

В.Л. Курабцев также выделяет гуманистическую тенденцию философии Шестова, сопоставляя его гуманизм с философией общего дела Н.Ф. Федорова. В книге, посвященной жизни и творчеству мыслителя, В.Л. Курабцев указывает на двойственность этических идей Шестова. С одной стороны, его философии свойственна «этическая беспочвенность»⁵⁰, имморализм. Этические воззрения Шестова релятивистичны: каждый человек является уникальной мерой добра и зла⁵¹. С другой стороны, глубокая человечность являлась важнейшим источником его мысли, а сам Шестов, судя по многочисленным воспоминаниям знавших его людей, был добрым и отзывчивым человеком.

Нужно отметить, что гуманистическая интерпретация творчества Шестова лишь частично затрагивает его этическую проблематику, которая не очерчивается пределами гуманизма.

Среди последних диссертационных исследований в нашей стране, в первую очередь, можно отметить работу К.В. Ворожихиной⁵², в которой раскрывается влияние философии Шестова на творчество Б. Фондана, Б. Шлецера и Ж. Батая. Следует выделить и диссертацию Я.И. Ширманова⁵³, посвященную изучению проблемы богоискательства Шестова в контексте западной философии и

⁴⁹ Лашов В.В. Гуманизм Льва Шестова // Здравый смысл. М., 2002. С. 18.

⁵⁰ Курабцев В.Л. Миры свободы и чудес Льва Шестова: жизнь мыслителя, «странствование по душам», философия. М., 2005. С. 262.

⁵¹ Там же. С. 263.

⁵² Ворожихина К.В. Философия Льва Шестова и ее французские последователи: дисс. ... кандидата философских наук: 09.00.13 / Ворожихина Ксения Владимировна. М., 2014.

⁵³ Ширманов Я.И. Проблема богоискательства Л.И. Шестова в контексте западной философии: дисс. ... канд. филос. наук: 09.00.13 / Ширманов Ярослав Игоревич. Сургут, 2009.

выявлению типа его религиозности. Также необходимо отметить исследования В.В. Лашова «Метафизика русской литературы Льва Шестова»⁵⁴ и А.М. Хохлова «Миросозерцание Льва Шестова: между экзистенциальной тревогой и библейским текстом»⁵⁵. Последний выделяет неприятие Шестовым морального осуждения и свойственный философу, начиная с работы о Л.Н. Толстом и Ф. Ницше, нравственный «аномизм»⁵⁶.

При обилии российских публикаций, в которых затрагивается этическая проблематика философии Шестова, к сожалению, отсутствуют специальные исследования, посвященные этике мыслителя.

За рубежом интерес к творчеству Шестова достаточно высок. О нем писали такие значительные фигуры европейской культуры двадцатого века как А. Камю⁵⁷, Э. Ионеско⁵⁸, Ж. Делез⁵⁹. Стоит упомянуть также работы Ф. Коплстона⁶⁰, Д. Уэрхема⁶¹, Б. Мартина⁶², К. Коатеса⁶³, Е. Глобермана⁶⁴, А. Дезиле⁶⁵, А. Оппо⁶⁶. Из последних больших работ можно выделить фундаментальное исследование сотрудника Университета Женевы Ж. Пирон⁶⁷, которая предприняла попытку выявить истоки философской мысли Шестова, большое внимания уделив изучению особенностей языка философа. Также нужно

⁵⁴ Лашов В.В. Метафизика русской литературы Льва Шестова: дисс. ... докт. филос. наук: 09.00.03 / Лашов Владимир Владимирович. М., 2011.

⁵⁵ Хохлов А.М. Миросозерцание Льва Шестова: между экзистенциальной тревогой и библейским текстом: дисс. ... кандидата философских наук: 09.00.03 / Хохлов Антон Михайлович. М., 2013.

⁵⁶ Там же. С. 40.

⁵⁷ Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Сумерки богов. М.: Политиздат, 1990; Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. Политиздат, 1990. С. 24-100.

⁵⁸ Ионеско Э. Шестов возвращает нас к главному // Ионеско Э. Противоядия. М.: Прогресс, 1992 г. С. 267-230.

⁵⁹ Делез Ж. Ницше и философия. М., 2003; Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М., СПб., 1998. С. 82-83.

⁶⁰ Copleston F.C. Russian religious philosophy: selected aspects. Notre Dame Press, 1988; Copleston F.C. Russian religious philosophy: selected aspects. Notre Dame, 1988; Copleston F.C. Contemporary Philosophy. Studies of Logical Positivism and Existentialism. London, 1956.

⁶¹ Wernham James C.S. Two Russian Thinkers: An Essay in Berdyaev and Shestov. Toronto, 1968.

⁶² Martin B. Great twentieth century Jewish philosophers: Shestov, Rosenzweig, Buber, with selections from their writings. New York., 1969-1970; Martin B. The life and thought of Lev Shestov // Lev Shestov. Athens and Jerusalem. New York, 1968. P. 1-44.

⁶³ Coates, C.A. New Look at Shestov // Books Abroad. Sum. 1968. Vol. 42. N. 3. P. 385-387.

⁶⁴ Globerman, E. Fedor Dostoevsky, Vladimir Soloviev, Vasili Rosanov and Leo Shestov on Jewish P. Old Testamen Themes. Michigan, 1974.

⁶⁵ Desilets, A. La colere prophetique de Leon Chestov // The Lev Shestov Journal. 1997. Issue 1; Desilets, A. Léon Chestov. Des paradoxes de la philosophie. Quebec., 1984.

⁶⁶ Oppo A. Shestov and Berdyaev: A Comparison of two Russian Philosophers [Электронный ресурс] // Academic Electronic Journal in Slavic Studies. URL: <http://sites.utoronto.ca/tsq/25/Oppo25.shtml>

⁶⁷ Piron G. Léon Chestov, philosophe du déracinement. Lausanne, 2010. См. статью о книге: Визгин В.П. Экзистенциальный философ под микроскопом филолога // Вопросы философии. 2011. №12.

отметить вышедшую в США книгу Майкла Финкенталя⁶⁸ и работу Б. Гройса⁶⁹, одна глава из которой посвящена «антифилософии» Шестова.

Книги Шестова переведены на различные языки мира. При университете Глазго (University of Glasgow) существует общество, изучающее творчество мыслителя – Lev Shestov Studies Society. Общество выпускает журнал The Lev Shestov Journal (Cahier Léov Chestov), главным редактором которого является Рамона Фотиад. С 1997 года по 2015 год вышло 15 номеров журнала, затрагивающих самые разнообразные темы философии Шестова (см. интернет страницу журнала⁷⁰).

Среди исследований, посвященных непосредственно этической проблематике философии Шестова, нужно отметить работу М. Губергена в соавторстве с Д. Саттоном⁷¹, в которой авторы пытаются понять причины шестовского неприятия нормативной этики и, сравнивая его с Сократом, выявляют заложенный в его текстах, так же как и в произведениях Ф. Ницше и Ф.М. Достоевского, вызов общественной морали. Однако исследователи не уделяют должного внимания позитивному содержанию этической проблематики Шестова, то есть оставляют за скобками философский разбор того, в чем состоит позитивное основание шестовской критики нормативной этики и общественной морали.

Г. Клайн выдвигает предположение, что, в отличие от кантианцев, которые различают дескриптивные законы или законы природы и прескриптивные законы или моральные нормы, критика Шестова направлена против самой «сердцевины» закона, против универсальной законности или обязательности, оба вида которой (природная и моральная) являются для него формами несвободы и принудительности⁷². Это наблюдение Г. Клайна представляется важным для

⁶⁸ Finkenthal M. Lev Shestov. Existential Philosopher and Religious Thinker. New York, 2010.

⁶⁹ Groys B. Leo Shestov // Introduction to Antiphilosophy. London, 2012. P. 33-50.

⁷⁰ URL: <http://www.shestov.arts.gla.ac.uk/html/journal.htm>

⁷¹ See: Goubergen M. V., Sutton J. Concerning Lev Shestov's Conception of Ethics // Studies in East European Thought. 1996. Vol. 48. № 2/4. P. 223-229.

⁷² Kline G.L. Skepticism and faith in Shestov's early critique of rationalism // Study of Eastern European Thought. 2011. N. 63. P. 21.

понимания одного из главных смыслов критикуемой Шестовым морали (этического).

Выдающийся польский поэт Ч. Милош отмечает этический характер борьбы Шестова против любого принудительного порядка и присущую мысли философа ценностную оппозицию свободного человеческого «Я» и мировой необходимости⁷³ (в чем с Ч. Милошем нельзя не согласиться). Ч. Милош, вслед за А. Камю, полагает, что мысль Шестова – это мысль бунтаря, нравственного сопротивленца, который противопоставляет свою веру в Абсурд открываемым разумом необходимым законам мироздания.

Цель и задачи исследования. Целью исследования является реконструкция теоретического содержания этической проблематики философии Шестова.

Достижение указанной цели потребовало решения следующих *задач*:

1. Реконструировать основные аспекты понятия этического (морали), выступающие предметом критики философа.
2. Выявить смысл парадокса морального нигилизма и показать, что радикальная критика морали Шестовым является примером этого парадокса.
3. Выявить специфику постулирования сверхэтического в мысли Шестова.
4. На основе сравнительного анализа того, как в философии Шестова и Ф. Ницше разрешается проблема неотменимости прошедшего, реконструировать основное позитивное содержание этики Шестова.
5. Рассмотреть формирование этики веры Шестова в критическом противостоянии этике «стоицизма», что предполагает реконструкцию особого содержания этого понятия в его текстах.
6. Исследовать развитие идеи веры в философии Шестова и выделить ее основные смыслы.
7. Посредством анализа трех образов верующего в философии Шестова реконструировать три стадии этики веры.

⁷³ Czeslaw M. Shestov, or the Purity of Despair // Emperor of the Earth: modes of eccentric thinking. Berkeley, 1977. P. 99-119.

Теоретико-методологическая база исследования. Общая гипотеза исследования состоит в следующем: основное теоретическое содержание этики Шестова заключается не столько в критике морали, сколько в том, на чем основывается эта критика, – в этике веры, сформировавшейся во второй половине творческого пути мыслителя.

Теоретической предпосылкой исследования являются сформулированные А.А. Гусейновым идеи сверхэтического уровня этики и парадокса морального нигилизма⁷⁴. Обе эти идеи позволяют обосновать гипотезу о двух уровнях этической мысли Шестова: этическом, на котором философ подвергает фундаментальной критике традиционное понятие морали, и сверхэтическом, являющемся основанием этой критики и, по существу, переосмыслением понятия морали и философских основ этики. В диссертации применяется сравнительно-исторический анализ идей Шестова и философских идей тех мыслителей, с кем он находится в постоянном диалоге (Ф. Ницше, Л.Н. Толстой, Ф.М. Достоевский). Обращение к философии Ф. Ницше в первой и второй главе, сопоставление концепций веры Шестова и Л.Н. Толстого в третьей, также как и выбор тематики четвертой главы, связанной во многом с идеями Ф.М. Достоевского и Л.Н. Толстого, обусловлены очевидным влиянием на мысль Шестова этих писателей и мыслителей. Ф. Ницше, Л.Н. Толстой и Ф.М. Достоевский вдохновляли Шестова с начала и до конца его творческого пути (например, в отличие от М. Лютера или С. Кьеркегора), они изначально создали и поддерживали напряженное «духовное поле»⁷⁵ его мысли. Обращение к их идеям в каждой главе позволяет реконструировать этическую проблематику философии Шестова в наиболее полном виде.

Представленное в диссертации сравнительное исследование этических концепций Шестова и Ф. Ницше, так же как и концепций веры Шестова и Л.Н. Толстого, включает интерпретации основных идей этих мыслителей

⁷⁴ См.: Гусейнов А.А. Философия как этический проект // Вопросы философии. 2014. № 5. С. 16-26; Гусейнов А.А. Великие пророки и мыслители. Нравственные учения от Моисея до наших дней. М., 2009. С 36-37.

⁷⁵ Ахутин А. В. Одинокий мыслитель // Шестов Л. Соч. в 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 5-6.

Х. Арендт, Ж. Делезом, А.В. Ахутиным, В.В. Бибихиным, В.П. Визгиным, М.Л. Гельфонд, А.А. Гусейновым, и др. Для реконструкции основного содержания этической проблематики Шестова, привлекаются все главные тексты философа, а также авторов, писавших о нем (см. пункт «Степень научной разработанности проблемы»).

Научная новизна. Можно выделить следующие пункты научной новизны работы:

1. Данная работа является первым специализированным исследованием на русском языке, посвященным реконструкции этики Шестова.

2. Использован новый подход к идеям философии Шестова: содержание этической проблематики философии Шестова выявляется в рамках целостного рассмотрения его мысли как этики, имеющей два взаимосвязанных уровня: этический, соответствующий критике морали и разума, и сверхэтический, соответствующий постулированию различных смыслов веры.

3. Выявлены и проанализированы четыре негативных смысла морали (этического), *критикуемой* Шестовым: 1. Автономное добро; 2. Моральный закон; 3. Моральная оценка; 4. «Добродетель» покорности.

4. Впервые реконструировано и проанализировано позитивное содержание этической проблематики Шестова – этика веры. В исследовании реконструируются три главных смысла идеи веры: 1. *Всемогущая творческая воля, осуществленная свобода*; 2. *Человеческое усилие*; 3. *Спонтанное мышление*. При этом показывается, что главное теоретическое ядро этики веры заключается в идее веры-свободы, которая полностью искореняет зло из мира, утверждая бытие добра.

5. Был выявлен своеобразный смысл критикуемой Шестовом «этики стоицизма». Показано, что «стоическая» добродетель покорности судьбе противостоит, по мысли Шестова, добродетели дерзновения, несогласия с судьбой.

6. Впервые предложена интерпретация этики веры как развертывающейся в трех стадиях, соответствующих трем образам верующего в философии Шестова: бунте против необходимости – подпольный человек; апогее бунта против необходимости или религиозном бунте – Иов; свободе, творческой воле, преодолевающей необходимость – Авраам.

Теоретические положения, выносимые на защиту:

1. В работах Шестова можно выделить четыре негативных, то есть отвергаемых, критикуемых смысла этического: 1. Автономное добро; 2. Моральный закон; 3. Моральная оценка (похвала и осуждение «добра»); 4. «Добродетель» покорности.

2. Парадокс морального нигилизма состоит в том, что любое теоретическое отрицание морали, с необходимостью исходит из мыслимых «более моральными» оснований, тем самым, заново обосновывая мораль. Из парадокса морального нигилизма следует двухуровневая структура этической мысли Шестова. В моральном нигилизме Шестова этика веры, как основание критики морального разума, постулирует подлинно моральное бытие.

3. Путь преодоления этического в философии Шестова отличается от пути Сократа, С. Кьеркегора и Ф. Ницше радикализмом отрицания морали, который, однако, не выходит за пределы ценностной оппозиции должного и недолжного: веры и разума, борьбы с необходимостью и ее принятия. Шестов задает сверхэтическое, или веру, посредством отрицания разума и этического (в четырех выявленных смыслах).

4. Позитивное содержание этической мысли Шестова можно обозначить как «этику веры», которая имеет целью отмену прошлого зла и не принимает власть факта над волей человека. Отмена прошлого зла возможна для воли верующего, которая совпадает с всемогущей волей Творца мира. Для Шестова великодушное принятие прошлого Ф. Ницше есть следствие греха бессильной воли.

5. Согласно Шестову, стоицизм есть скрытая основа любой рациональной философии, а стоическая этика «автономного добра» возникает как

рационализация реального бессилия воли преодолеть необходимость случившегося. Отличие мысли Шестова от стоической философии в целом состоит в том, что он видит добро и зло во внешнем мире, в независимых от воли человека обстоятельствах, случившихся событиях и отвергает любую возможность примирения с ними. «Стоическая» добродетель покорности судьбе противостоит в мысли Шестова добродетели дерзновения, несогласия с судьбой.

6. В философии Шестова можно выделить три основных смысла веры: 1. *Всемогущая творческая воля, осуществленная свобода*; 2. *Человеческое усилие*; 3. *Спонтанное мышление*.

7. *Вера-свобода* и *вера-усилие* включают в себя нравственное измерение: сверхэтическую перспективу бытия добра и экстатически-личностную решимость соответственно. В идее *веры-свободы* переосмысливаются границы нравственной свободы человека: она является триумфом справедливости, божественного добра над скованным принуждающими истинами миром. Подобно Богу, верующий мыслится творцом новых миров, в которых уже нет зла. Нравственное измерение *веры-усилия* не является пространством разумной деятельности, определяемой идеальными принципами, а сферой спонтанного начинания, не выводимого из нормы.

8. В идее *веры-свободы*, преодолевающей обусловленность личности истинами рационального познания и историческими фактами, а также в отказе от возможности обосновать решение человека, в осмыслении онтологической изначальности уникальной индивидуальности проявляется антигносеологическая⁷⁶ направленность этики Шестова.

9. *Вера-мышление* имеет следующие особенности: 1. Выражает живую, «сверхразумную» действительность; 2. Является спонтанным (ничем не обусловленным) «творчеством из ничего»; 3. Истины *веры-мышления* невыразимы в рациональном дискурсе; 4. *Вера-мышление* есть опыт близости ничто, мышления в «бездне».

⁷⁶ Речь идет о критике ведущей традиции европейской этики, идущей от Сократа, которая выводит этику из гносеологии, об утверждении приоритета практического разума перед теоретическим.

10. Образ «человека из подполья» Ф.М. Достоевского соответствует бунту против необходимости или первой стадии этики веры. *Иов* воплощает собой следующую стадию этики веры, на которой бунт против необходимости доходит до защиты собственных прав перед Богом. Это религиозный бунт, который открывает второе измерение мышления – веру как отчаянный зов к Богу (вера-усилие). Образ *Авраама* олицетворяет высшую стадию этики веры, когда дерзновение и вера-взывание переходят в могущество *творческой воли* (вера-свобода), преодолевающей необходимость любого рода. Образ *Авраама* соответствует идее веры как творческой свободы к добру, являющейся центром позитивного содержания этики веры Шестова.

11. Сверхэтический уровень мысли Шестова соединяет в себе этику и онтологию: верующий (субъект морали), как и Бог, творит сущее, являющееся добром, и уничтожает зло, соответствующее небытию.

Теоретическая и практическая значимость работы. Данное исследование может помочь заполнить существующие пробелы в изучении творчества Шестова и дать повод к новым дискуссиям. Результаты работы могут быть использованы при дальнейшем исследовании идей Шестова, но они имеют значение и для развития современной этической теории, при обращении к наиболее фундаментальным ее проблемам – пониманию сущности морали и этического, реализации философского статуса этики. Выводы и положения исследования могут быть использованы при чтении общего и специальных курсов этики, в курсах по истории русской и зарубежной философии.

Апробация результатов исследования. Основные результаты диссертационного исследования отражены в статьях, опубликованных в журналах, включенных в перечень рецензируемых научных журналов и изданий ВАК⁷⁷, в статье⁷⁸, вошедшей в том, посвященный Л. Шестову, а также в докладах

⁷⁷ Бабанов А.В. Творчество Льва Шестова как философская этика // Этическая мысль. Т.15, №2. 2015. С. 39–54; Бабанов А.В. Ницше и Шестов: отказ от воли и апология воли // Философия и культура. № 8 (92). 2015. С. 1224–1238; Бабанов А.В. Вера Л. Шестова и Л.Н. Толстого // Философия и культура, 2015. № 9. (93). С. 1383–1392; Бабанов А.В. Проблема неотменимости прошлого в философии Шестова и Ницше // Вопросы философии. 2016. № 11. С. 144–148.

на международных конференциях⁷⁹ и обсуждениях промежуточных итогов работы над диссертацией и всей диссертации на заседаниях сектора этики ИФРАН 1 апреля 2014, 12 ноября 2015, 16 июня 2016.

Структура работы. Работа состоит из введения, четырех глав и заключения. Объем диссертации составляет 195 страниц. Библиография включает 140 источников.

⁷⁸ Бабанов А.В. Проблема неотменимости прошлого в философии Шестова и Ницше // Лев Исаакович Шестов. М.: Политическая энциклопедия, 2016. С. 147–164.

⁷⁹ Бабанов А.В. Сверхморальная перспектива философии Льва Шестова // Ценности и нормы в потоке времени: материалы VI Международной научной конференции (Курган, 9-10 апреля 2015 г.) / отв. ред. Б.С. Шалютин. Курган, 2015. С. 10–12.; Бабанов А.В. Проблема неотменимости прошлого в философии Шестова и Ницше // Международная научная конференция «Лев Шестов в контексте современности. К 150-летию со дня рождения философа», (Москва, 12-15 сентября 2016 г.).

Глава 1. Два уровня этико-философской мысли Л. Шестова.

1. Понятие «этического» в философии Л. Шестова (обзор основных трудов мыслителя).

На основе настоящего обзора необходимо выделить главные смыслы понятия «этического» (морали) как предмета критики мыслителя.

Что касается развития философии Шестова, то будем придерживаться традиционного различения двух основных этапов его творчества⁸⁰. Первый этап, который может быть назван «литературно-критическим», начинается с произведения «Шекспир и его критик Брандес» (1898). Шестов показывает, что Шекспиром предпринята попытка спасти человеческое достоинство Макбета от пут морального осуждения (людьми, судом истории – с одной стороны и совестью – с другой). Большое внимание уделено проблеме самоосуждения, угрызений совести преступника, парадоксальным образом препятствующей его стремлению измениться к лучшему. Уже в этой работе Шестов выступает критиком этического рационализма Канта, сравнивая категорический императив с «внутренней полицией», соответствующей государственной⁸¹. В категорическом императиве он усматривает трусость и глубокий эгоизм, слабость души, которая неспособна увидеть в другом самого себя и заслоняется от его страданий идеальными принципами, нормами. Шестов не приемлет саму мысль, что убивать нельзя не из-за ценности жизни другого, а из-за безусловного запрета на убийство⁸². Именно абсолютность (самоценность и безусловность) моральной нормы отрицает философ. В этой работе сфера этического имеет два противоположных смысла: отрицательный – «внешние» универсальные нормы и идеалы, а также «внутренний» закон совести, осуждающий и мучающий убийцу;

⁸⁰ «Собранием сочинений (1911) обозначен, пожалуй, естественный и достаточно четкий рубеж между двумя периодами философского творчества Л. Шестова – литературно-критическим и собственно философским» (Ахутин А. В. Одинокий мыслитель // Шестов Л. Соч. в 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 9).

⁸¹ Шестов Л. Шекспир и его критик Брандес // Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. М., 2000. С. 195.

⁸² «“Разум” не говорит Макбету: Дункан такой же человек, как ты. Ты хочешь жить и он хочет жить – так зачем же ты убьешь его. Разум грозит: “Не убивай ближнего, ибо ты будешь убийцей”. Едва ли во всей человеческой психике можно найти что-либо более обидное для достоинства человека, чем эта кантовская “совесть”» (Шестов Л. Шекспир и его критик Брандес // Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. М., 2000. С. 195).

положительный – сердечная чуткость, сострадание, признающее в осужденном преступнике человеческое достоинство.

В работе о Шекспире Шестов еще «с Сократом»: как и учитель Платона, он полагает, что нельзя сознательно желать зла, и что каждый человек стремится к благу для себя, понимая его различно. Напротив, этический формализм Канта оставляет естественное стремление к счастью за рамками морали. В основе кантовской этики лежит уважение к моральному закону, к чистой идее долга, который, как известно, противостоит желаниям воли. Конститутивное для античной этики стремление к счастью как высшей цели, безусловному благу, очевидность которого заставляла платоновского Сократа утверждать, что никто намеренно не избирает зла, не имеет места в формальной этике Канта, которая формальна именно по той причине, что исключает склонности, все «материальное» содержание поступка из сферы морали, оставляя ей лишь умопостигаемую форму – моральный закон. Для Шестова, как и для Ф. Ницше⁸³, кантовский формализм есть предательство жизни: «в независимости нравственных правил от всех прочих человеческих побуждений философ видел “чистоту” ее. Он совершенно не подозревал, что, спасая чистоту нравственных побуждений, отделяя их от всех прочих стремлений, которые присущи человеку, он тем самым отрицает всю человеческую жизнь»⁸⁴.

Шестов в этом раннем произведении, как и в последующих, выступает «психологом», разоблачая психологию творца категорического императива. Казалось бы, насколько правомерной может быть критика, которая психологизирует идеи, рассматривая их в свете характера и нужд личности, которая их «породила»? В случае философии Шестова психологизирующая чужие идеи критика есть пример ценностного мышления, которое ставит под вопрос

⁸³ Ф. Ницше презрительно называл позицию Канта “кенигсбергским китаизмом”, когда индивид теряет свою личность в безличном долге, а его нравственное достоинство является только частным случаем универсального морального закона. И, конечно же, идея долга отрицается им с позиций роста жизненной мощи, укрепления «нити» жизни: «Ничто не разрушает так глубоко, так захватывающе, как всякий “безличный долг”, как всякая жертва молоху абстракции. Разве не чувствуется категорический императив Канта как *опасный для жизни!*» (Ницше Ф. *Эссе Homo. Антихрист*. Спб., 2011. С. 138)

⁸⁴ Шестов Л. Шекспир и его критик Брандес // Шестов Л. *Апофеоз беспочвенности*. М., 2000. С. 179.

ценностные основания моральной теории Канта, а именно: само безусловное предпочтение чистого долга склонностям. Шестов сомневается в ценности такого предпочтения. Важно понять, что он смотрит на ход мысли Канта как на predetermined конкретным ценностным выбором, который можно сформулировать так: моральный закон есть сама идея морали, высшее, в отличие от «моральных чувств» или, говоря иначе, природных склонностей. Русский мыслитель, напротив, считает, что удовольствие, чувство сострадания, любви, дружбы, презрения, вкусы и предпочтения, не могут быть вынесены за скобки, ибо нравственность лишается в таком случае своего живого содержания, выхолащивается в подчинение безразличному закону. Вопрос в том, можно ли такую критику считать обстоятельной? Кант полагал мораль областью свободы, единственно в которой человек является причиной самого себя, где он может считать себя ответственным за свои поступки. А сфера склонностей и чувств есть царство природы, в котором поступки человека рассматриваются как полностью детерминированные. Критика Шестова никак не затрагивает вышеизложенные основания предпочтения чистого долга склонностям, то есть никак не осмысливает тот важный факт, что Кант различал природную и нравственную (свободную) причинность и относил склонности и чувства к первой. Для Шестова, по-видимому, предпочтение как акт свободной воли вообще не может иметь никаких разумных оснований.

В то же время, любой подобный ценностный выбор является выражением скрытой тенденции личности. Подобно Ф. Ницше, русский философ «взвешивает» выбор Канта, он как бы ставит вопрос: является ли предпочтение долга склонностям утверждением жизни, свободы индивидуальной воли, или же торжеством идеального, всеобщего закона над этой волей? На примере критики этики долга Канта становится ясным, что ценностное мышление Шестова связано с волей, а не с разумом. Это «волевое» мышление в том смысле, что оно в основе любой теории видит скрытые ценностные предпочтения, свободный выбор конкретного мыслителя.

Критика этики Канта ведется мыслителем с позиции безусловной ценности личной истины и личной морали. «Личной» - значит совпадающей с уникальной единственностью конкретного человека и не распространяющейся на других людей. Очевидно, что такую истину-правду в принципе нельзя зафиксировать в нормативном требовании, которое имеет форму общеобязательности.

Нужно отметить, что в первых работах Шестов отдает предпочтение художникам, творческая мысль которых соответствует широте и трагичности человеческой жизни. Н.К. Бонецкая пишет, что согласно «раннему Шестову, великие художники – это настоящие философы постольку, поскольку умеют воссоздать и оправдать “*всю жизнь*” со всеми ее «ужасами», возведя их к воле «Провидения, пекущегося о слабом и незнающем человеке». Для философии Шестова первого литературно-критического периода присуща антитеза «жизни» и «истины», которая впоследствии вырастает до «полярной библейской мифологемы “древа жизни” и “древа познания”»⁸⁵.

Следующей книгой Шестова была: «Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше» (1900). В конце этой работы мыслитель формулирует основное направление своих дальнейших исканий, итог критики «морального» добра: «Ницше открыл путь. Нужно искать того, что выше сострадания, выше добра. Нужно искать Бога»⁸⁶. Под добром здесь Шестов понимает «сострадание, любовь к ближнему», которое подменяет собой живого Бога: «Добро – братская любовь, – мы знаем теперь из опыта Ницше, – не есть Бог»⁸⁷. Проповедь добра Л. Толстым и идеал сверхчеловека у Ф. Ницше родственны в том отношении, что являются признаками слабости двух умов, которые не смогли вынести свой дерзкий порыв «по ту сторону добра и зла». Оба мыслителя, полагает Шестов, не выдержали открывшейся им таинственной и страшной реальности, в которой нет никаких оснований и ориентиров. В этом произведении, как и в предыдущем, с очевидностью представлено негативное (критикуемое) понимание морали как

⁸⁵ Бонецкая Н.К. Адвокат дьявола (герменевтика Л.Шестова) // Вопросы философии. 2014. № 9. С. 110.

⁸⁶ Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше (философия и проповедь) // Шестов Л. Апострофы беспочвенности. М., 2000. С. 307.

⁸⁷ Там же. С. 307.

всеобщих, принудительных принципов и норм. Заметим, что такой отрицательный смысл морали можно найти почти во всех его трудах. Как и в книге «Шекспир и его критик Брандес», Шестов выступает апологетом «живого», то есть уникального человеческого бытия, неподотчетного разумным, идеальным принципам. Идеальное (в том числе и моральная норма) – не что иное, как «мертвое», которое властвует над живым человеком: «Все ужасы жизни не так страшны, как выдуманная совестью и разумом идеи»⁸⁸. Насилие идей, однако, не становится настоящей властью. Согласно Шестову, жизнь оказывается сильнее, нежели упорядочивающий ее разум.

В.Н. Назаров полагает, что в этой работе Шестова «развивается традиция экзистенциальной *этики жизни*»⁸⁹. Нужно заметить, что биологизм в понимании жизни чужд мыслителю. Он видит «живое» не как животное или органическое, а как желающее, чувствующее (переживающее). Моральные идеалы, принципы поведения не «живы» потому, что ничего не желают и не чувствуют и к тому же не по праву властвуют над чувствующим индивидом. Признание ценности уникальной индивидуальности сохраняется на протяжении всего творчества философа. На начальном этапе индивидуальность понимается как таинство жизни-мистерии – вечно изменчивой и неподконтрольной рассудку и нравственной норме.

Если первые две книги Шестова условно можно отнести к «философии жизни», то с работы о Ф.М. Достоевском и Ф. Ницше⁹⁰ открывается следующая стадия его творчества, также условно называемая «философией трагедии»⁹¹ (заметим, что это уже иная классификация, более, сомнительная, чем деление его философии на два периода по ее «предметности»: сначала литература, потом,

⁸⁸ Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Нитше (философия и проповедь) // Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. М., 2000. С. 363.

⁸⁹ В.Н. Назаров. Опыт хронологии русской этики XX века: первый период (1900–1922) // Этическая мысль. М., 2000. Вып. 1. С. 111.

⁹⁰ Шестов Л. Достоевский и Ницше (философия трагедии) // Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. М., 2000. С. 308–451.

⁹¹ Само деление его философии на три стадии: «жизни», «трагедии» и «веры» обстоятельно рассмотрено в диссертации Я.И. Ширманова (Ширманов Я.И. Проблема богоискательства Л.И. Шестова в контексте западной философии: дисс. ...канд. филос. наук: 09.00.13 / Ширманов Ярослав Игоревич. Сургут, 2009).

преимущественно, философия). В этой работе продолжается критика «положительных» идеалов, моральной нормы. Ненормальный, вытолкнутый из социума человек противопоставляется разумным идеалистам и людям дела, то есть крепко стоящим на ногах, приспособившимся реалистам. Для Шестова главная проблема, которую решают своим творчеством Ф.М. Достоевский и Ф. Ницше, выражается в следующем вопросе: «имеют ли надежды те люди, которые отвергнуты наукой и моралью, т. е. возможна ли философия трагедии?»⁹². На этот вопрос Шестов отвечает положительно. В сущности, подлинная философия и есть философия трагедии: «Философия же есть философия трагедии. Романы Достоевского и книги Ницше только и говорят, что о “безобразнейших” людях и их вопросах. Ницше и Достоевский, как и Гоголь, сами были безобразнейшими людьми, не имевшими обыденных надежд. Они пытались найти свое там, где никто никогда не ищет, где, по общему убеждению, нет и не может быть ничего, кроме вечной тьмы и хаоса, где даже сам Милль предполагает возможность действия без причины»⁹³. Ф.М. Достоевский и Ф. Ницше – два талантливый безумца, которые сами боялись своих вопросов и откровений. Страдание, несчастье, трагедия изменяли Ф. Ницше и Ф.М. Достоевского не по их воле. Они жертвы рока, и их ужасный опыт позволяет нам прикоснуться к таким тайнам и истинам, которые бы не были доступны без него. В принятии судьбы, в признании неотменимости ужасов жизни Шестов пока что не видит признака рабства и бессилия воли человека. В этом, вероятно, прослеживается влияние Ф. Ницше, видевшего величие в том, чтобы принимать «все стороны жизни»⁹⁴, решиться на широту трагической мысли. Шестов пишет похожие строки о широте и величии нового мирозерцания Ф.М. Достоевского, сближая его с Ф. Ницше: «Из каторги он (Достоевский) вынес “убеждение”, что задача человека не в том, чтоб плакать над Макаром Деушкиным и мечтать о таком будущем, когда никто никого уже не будет обижать, а все устроятся

⁹² Шестов Л. Достоевский и Ницше (философия трагедии) // Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. М., 2000. С. 317.

⁹³ Там же. С. 451.

⁹⁴ Ницше Ф. Эссе Номо. Антихрист. Спб., 2011. С. 120.

спокойно, радостно и приятно, а в том, чтоб уметь принять действительность со всеми ее ужасами»⁹⁵. В целом, в этой работе, прослеживается сильное влияние философии Ф. Ницше, в частности, его учения о воли к власти и двух видов морали: морали рабов и морали господ.

Философия трагедии Шестова призвана оправдать ненормальность, безумие, зло и неудачи жизни: «*Уважать* великое безобразие, великое несчастье, великую неудачу! Это последнее слово философии трагедии»⁹⁶. Таким образом, мыслителем продолжается начатая им еще в «Шекспире...» защита от «репрессии» морального закона преступников, лишних людей, презираемых, безумцев, отвергнутых и непонятых обществом одиноких художников-творцов. Подобные редкие индивиды, «восставшие против оков обязательности законов природы и человеческой морали, восставали не по доброй воле: их, точно крепостных, состарившихся на господской службе, насильно принуждали к свободе. Это не было “восстание рабов в морали”, как учит Ницше, а нечто такое, чему на человеческом языке нет слов. “Характер”, значит, тут ни при чем, и если существуют две морали, то не мораль обыкновенных и необыкновенных людей, а *мораль обыденности и мораль трагедии...*»⁹⁷. Шестов, как и Ф. Ницше, как и Раскольников у Ф.М. Достоевского, различает два вида людей – обычных и необычных, которые разделяются им иначе: не по критерию могущества на господ и рабов, а по критерию «ненормальности», необыкновенности, редкости испытываемых переживаний. Этим двум видам людей соответствует два вида морали: обыденности и трагедии. Человек обыденной морали приспособляется к уже существующим условиям бытия, принимает необходимые и неизменные законы мироздания – он не борется, не бунтует, он жаждет только спокойствия и уверенности, которые ему дают универсальные принципы и истины. А если есть те, кто не хочет приспособляться, то люди из мира обыденности пытаются принудить их к этому: «обыденность, принявшая мораль приспособления,

⁹⁵ Шестов Л. Достоевский и Ницше (философия трагедии) // Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. М., 2000. С. 447.

⁹⁶ Там же. С. 451.

⁹⁷ Там же. С. 435.

отказавшаяся от борьбы, принципиально утверждает и проводит в жизнь противоположное воззрение и всеми силами стремится принудить всех людей принять свои принципы, которые она устами “добрых и справедливых”, с одной стороны, и их постоянных клиентов, всякого рода обездоленных и несчастных, с другой, возводит в высшие законы нравственности и называет идеалами»⁹⁸. Поэтому люди трагедии вынуждены вести войну на два фронта: «и с “необходимостью”, и со своими ближними, которые еще могут приспособляться, и потому, не ведая, что творят, держат сторону самого страшного врага человечества»⁹⁹. Этим «самым страшным врагом» уже в раннем творчестве Шестова выступает необходимость – безразличная сила, пронизывающая все бытие и совершенно глухая к страданиям и желаниям людей. Мораль обыденности, культивирующая добродетель покорности, является всего лишь способом приспособиться к этой непреодолимой необходимости происходящего.

Мораль трагедии, напротив, является моралью человека, который живет в неизвестности, отказываясь от любой опоры на универсальные принципы и идеалы. Согласно И.И. Евлампиеву, мораль обыденности и мораль трагедии противостоят друг другу так же как умозрительная философия и экзистенциальная, а одними из главных средств борьбы морали трагедии с моралью обыденности являются скептицизм и пессимизм, к которым постоянно прибегает Шестов, так же как и Ф. Ницше¹⁰⁰.

Все художники, философы, выкинутые из общества безумцы, подобные герою «Записок из подполья» Ф.М. Достоевского, то есть люди редких переживаний, на самом деле только самоутверждаются, все они эгоисты и солипсисты – еще один тезис, отстаиваемый мыслителем в своей работе. Шестов видит в любом философском учении, особенно в этическом учении, двойственность: то, что авторы говорят для других и скрытые, порою даже для них самих, истины. Смирение, отречение не составляют истинных целей

⁹⁸ Там же. С. 442.

⁹⁹ Там же. С. 442.

¹⁰⁰ Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX-XX веках. Русская философия в поисках абсолюта. В 2 ч. Ч. 1. СПб., 2000. С. 284.

философов. Каждый мыслитель, художник, обращающийся ко всем, стремится утвердить себя, им движет то, что Ф. Ницше называл волей к могуществу: «Задача философии не в том, чтобы научить нас смирению, покорности, самоотречению. Все эти слова были выдуманы философами не для себя, а для других. Когда гр. Толстой говорит: исполняйте волю пославшего вас сюда и слово “пославшего” пишет с маленькой буквы, мы понимаем уже, что он вслед за другими, существовавшими до него проповедниками, требует от нас того, чтобы мы исполняли его *собственную* волю. Не давая себе в том отчета, он в привычной нам и потому не оскорбляющей слуха форме повторяет слова Ницше и подпольного человека: *percat mundus, fiam*»¹⁰¹. Однако в обычном мире, в мире приспособленных к нормам социума и законам природы людей, одиноким мыслителям, подобным Ф. Ницше, не найти себя. Только в области трагедии, там, где «может быть, каждый подпольный человек значит столько же, сколько и весь мир, там, может быть, люди трагедии и найдут то, чего они искали...»¹⁰².

Согласно И.И. Евлампиеву, Шестов в этой книге «достаточно ясно очерчивает контуры новой этики (“морали трагедии”), в которой главной ценностью оказывается не следование за раз и навсегда данными и неизменными идеалами, а постоянное изменение системы идеалов и целей в соответствии с запросами того, что и является подлинным источником всех идеалов и целей, – в соответствии с запросами жизни в ее индивидуальной, иррациональной, неповторимой сущности, открывающейся человеку в его “внутреннем опыте”, в “пограничных ситуациях” стояния лицом к лицу с трагедиями»¹⁰³. Нужно добавить, что мораль (этическое), как предмет шестовской критики, имеет в этой работе еще один явный смысл, помимо «морального закона»: это добродетель покорности необходимости, утверждаемая в поведении большинства людей.

Следующая книга, которая, как и предыдущая, вызвала большой ажиотаж у читающей публики, называется «Апофеоз беспочвенности» (1905). Книга

¹⁰¹ Там же. С. 449.

¹⁰² Шестов Л. Достоевский и Ницше (философия трагедии) // Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. М., 2000. С. 451.

¹⁰³ Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX-XX веках. Русская философия в поисках абсолюта. В 2 ч. Ч. 1. СПб., 2000. С. 285.

представляет собой собрание афоризмов, в которых утверждаются принципы сомнения, скептицизма, иронии, служащие освобождению человека от привычных способов мыслить и чувствовать. Этой работой Шестов открывает, наряду с В.В. Розановым, новый для России жанр философского афоризма.

«Беспочвенность» – характеристика «метода» Шестова, заключающегося в принципиальном адогматизме мысли, постоянном сомнении в общепринятом и очевидном, в утверждении права каждого человека думать по-своему. Мотивы будущей философии веры уже присутствуют здесь: «Философия с логикой не должна иметь ничего общего; философия есть искусство, стремящееся прорваться сквозь логическую цепь умозаключений и выносящее человека в безбрежное море фантазии, фантастического, где все одинаково возможно и невозможно»¹⁰⁴. Интересно, что образ дерева познания добра и зла, взятый Шестовым из книги Бытия, имеет в этой работе положительное значение: «Пока оседлые люди будут искать истины – яблоко с дерева познания не будет сорвано»¹⁰⁵. Во второй половине его творчества образ дерева познания, рассмотренный в контексте сказания о грехопадении первых людей, будет отождествлен уже исключительно с началом смерти и греха, от которого пошло все зло, вошедшее в жизнь человека после того, как тот вкусил плоды (знание и мораль) с этого дерева.

Весь «Апофеоз беспочвенности» как бы выражает собой одну мысль: жизнь намного богаче и многообразнее наших представлений о ней. Потому не стоит пытаться сформировать непротиворечивую картину мира, поместить жизнь в тюрьму наших представлений, а наоборот, мыслить в соответствии с этим непосредственно узнаваемым многообразием, полнотой жизни, мыслить и чувствовать по-своему, не отказываясь от собственной индивидуальности, замечая всю красоту и трагизм существования.

Первый этап творчества философа заканчивается выходом в издательстве «Шиповник» шеститомного собрания сочинений. В него вошли сборники статей

¹⁰⁴ Шестов Л. Апофеоз беспочвенности // Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. М., 2000. С. 474.

¹⁰⁵ Там же. С. 474.

«Начала и концы» (т. 5) и «Великие кануны» (т. 6), а также четыре книги, краткий обзор которых приведен выше. Кроме двух статей – «Логика религиозного творчества», посвященная памяти У. Джеймса и «Похвала глупости», вышедшей как рецензия на книгу Н.А. Бердяева «Sub specie aeternitatis», – все работы в этих сборниках о литературе: о Л. Толстом, Ф.М. Достоевском, о прозе А.П. Чехова («Творчество из ничего»), о поэзии Ф. Сологуба, драмах Г. Ибсена.

Можно сказать, что первый этап философии Шестова («литературно-критический») был своего рода «переоценкой ценностей»¹⁰⁶. Так И.И. Евлампиевым оценивается этот период творчества, охватывающий работы 1898-1910 гг. – от книги о Шекспире до «Апофеоза беспочвенности» и последовавших затем двух сборников статей: «Начала и концы» и «Великие кануны». Главная цель философского поиска Шестова в этот период: «разрушение привычных представлений о человеке и привычной системы ценностей, то есть разрушение метафизики и этики, построенных на “отвлеченных началах” и низводящих отдельного эмпирического человека до вторичного элемента, подчиненного принципам и идеалам»¹⁰⁷.

Собственно философский период творчества начинается с работы в 1910-1914 гг. в Швейцарии над рукописью книги «Sola Fide. Только верою», которая не издавалась при жизни философа и вышла только в 1966 году в Париже. Название этой книги «Sola Fide. Только верою» взято из лютеровского перевода послания апостола Павла к Римлянам (3, 28). Слова апостола Павла: «Человек оправдывается верою» – М. Лютер перевел как: «Человек оправдывается только верою». Основные идеи «Sola Fide» вошли в книги «Potestas clavium. Власть ключей», «На весах Иова», «Афины и Иерусалим». По этой причине в нашем обзоре позволим себе не останавливаться на рассмотрении идей этой работы.

Книга «Potestas clavium. Власть ключей» вышла в 1923 году в Берлине. Первая половина работы представляет собой собрание афоризмов и маленьких

¹⁰⁶ Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX-XX веках. Русская философия в поисках абсолюта. В 2 ч. Ч. 1. СПб., 2000. С. 285.

¹⁰⁷ Там же. С. 285.

заметок. Название и основная тема «Власти ключей» связаны с размышлениями Шестова над «Легендой о Великом Инквизиторе» Ф.М. Достоевского, краткий вывод из которых мыслитель передает словами Лютера: «папа есть Антихрист»¹⁰⁸. Согласно мыслителю, эта легенда «...подводит итог двухтысячелетней истории Европы»¹⁰⁹. Папа и католическая церковь, а также каждый философ, полагающийся на разум и строящий свою философию «без Бога», убеждены, что в их руках «вся полнота власти и над земным и над всеми возможными бытиями»¹¹⁰. Эта власть – «potestas clavium» – якобы дана, а по сути дела, незаконно присвоена себе церковью и универсальным разумом, чтобы от своего имени решать, в чем состоит возможное и невозможное, добро и зло, бытие и небытие. Но эта власть призрачна: церковь и разум поддались искушению править миром и людьми, искушению, исходящему от «умного и страшного духа», следы которого, как отмечает А.В. Ахутин, Шестов в своих «странствованиях по душам» находил повсюду в истории человеческой мысли¹¹¹. «Легенда о Великом Инквизиторе» как раз указывает на страшный соблазн этого духа, которому поддались люди: они обменяли близость к «живому Богу» и свою «опасную свободу»¹¹² на нравственный порядок и спокойствие.

В этом произведении Шестов подвергает критике идею автономии морали. Он замечает, что нет такой силы, которая могла бы «превратить мой хороший поступок в дурной»¹¹³, и наоборот. Это значит, что «Добро суверенно, не признает над собой никакой власти», подобно царю в деспотии¹¹⁴. Такое положение дел означает окончательную власть санкций идеального добра над судьбой человека.

¹⁰⁸ Шестов Л. Potestas clavium (Власть ключей). М., 2007. С. 49. И далее: «Весь смысл великого спора между папой и Лютером сводился именно к тому, что Лютер, после тяжких и мучительных сомнений, вдруг убедился, что глава римской церкви, к которой принадлежал и он сам, поставил на место Бога себя и свой разум» (Там же. С. 49).

¹⁰⁹ Шестов Л. Sola fide. – Только верою. Греческая и средневековая философия. Лютер и церковь. Париж. 1966. С. 112.

¹¹⁰ Шестов Л. Potestas clavium (Власть ключей). М., 2007. С. 48.

¹¹¹ Ахутин А.В. О втором измерении мышления: Лев Шестов и философия // Ахутин А.В. Поворотные времена. Статьи и наброски, 1975–2003. СПб., 2005. С. 482.

¹¹² Там же. С. 482.

¹¹³ Шестов Л. Potestas clavium (Власть ключей). М., 2007. С. 222.

¹¹⁴ Там же. С. 222

Сократ показан в этой книге как творец добра. Если Бог создал вселенную из ничего, то Сократ также из ничего, одним внутренним усилием создал автономное добро. При этом он выше Бога, так как добро ценнее мира, ведь оно находится в нашей власти в отличие от вселенной. Более того, «чтобы попасть в созданный Сократом мир, нужно отречься от мира, созданного Богом»¹¹⁵. Для Шестова свобода человека несовместима с покорностью добру и истине, которые он относит к «преступной»¹¹⁶ сфере идеального. Поэтому и сам Сократ – это преступник, повторивший грехопадение Адама и соблазвивший своим автономным от мира добром всех мыслящих людей. Человеческая праведность, уверенность в своей правоте (ее примером снова будет Сократ), рождаемая погружением в мир автономного добра, осмысливается философом как страшный грех¹¹⁷.

Один из главных вопросов этой книги, к которому в дальнейшем не раз будет возвращаться Шестов, таков: «Будет ли свято то, что любезно богам, или, наоборот, богам любезно святое?»¹¹⁸. Этот известный философский вопрос о том, что «первое» – Воля Бога или святое, добро – переносится философом и на отношения жизни и идеального. Он видит в этом вопросе все тот же спор индивидуальности, ее свободного выбора-предпочтения и идеального закона, которому индивидуальность должна беспрекословно подчиняться. Спор, который идет в душе каждого мыслящего человека. Этот спор-борьба имеет, согласно Шестову, только два альтернативных решения. Побеждает или безликое подчинение святому, тогда оно «первое». Для Шестова примером такой победы будет мысль Э. Гуссерля, для которой истина является вечной, всегда и для всех единой, той же самой даже для гипотетических разумных существ, отличных от людей (например, для ангелов или богов)¹¹⁹. Любой разумный человек должен признать такую истину. Или же в душе человека одерживает вверх его неразумная

¹¹⁵ Там же. С. 35.

¹¹⁶ Там же. С. 22.

¹¹⁷ Там же. С. 33.

¹¹⁸ Там же. С. 30.

¹¹⁹ Там же. С. 220.

воля, которая выбирает, любит, не знает пределов возможного, и свою свободу ставит выше вечной истины. Сам Шестов стоит на втором «или».

В этой работе мыслитель утверждает ценность живого Бога, превосходящего человеческую истину и добро. Можно сказать, что Шестов хранит высшее от его профанации в уме человека, от подмены Бога «идолом» представления о нем: «понятием Бога»¹²⁰. Живой Бог страшен, невыносим для разума, потому что абсолютно непредсказуемым и своеволен. Именно у такого Бога, а не у добра, не у самозаконного идеального бытия «власть ключей» от мира: право «вязать и решать», определять, что есть, было и будет.

Следующий важный тезис «Власти ключей»: «Я» человека отрицается рационалистической метафизикой и теологией, почти всеми религиозными учениями, где оно выступает как преграда для соединения человека с общим бытием, и является, как правило, чем-то греховным¹²¹. Однако свое «Я» можно обрести не в едином, общем для всех бытии, а только вырвавшись из лона этого единого на простор непредсказуемой и страшной индивидуальной свободы.

Вера в этом произведении еще не имеет значения творческой, всемогущей воли, делающей «бывшее не бывшим». Она понимается скорее как моральный идеал негативной свободы от имеющих форму вечных и неизменных истины и добра: «Стало быть, вся наша моральная борьба, равно как и разумные искания – раз мы признаем, что Бог есть последняя цель наших стремлений, – рано или поздно (скорее, конечно, поздно, очень поздно) приведут нас к свободе не только от моральных оценок, но и от вечных истин разума»¹²².

Вторая половина книги представляет собой сборник статей, посвященных различным темам: критике рационализма Э. Гуссерля («Memento mori»), мистического «гнозиса» Вячеслава Иванова («Вячеслав Великолепный»), отвлеченных начал, конструируемых универсальным разумом классической философии Сократа, Аристотеля, Спинозы, Гегеля («О корнях вещей»).

¹²⁰ Там же. С. 314.

¹²¹ Там же. С. 124.

¹²² Там же. С. 226.

Критикуемые мыслители верят только общему для всех разуму, упуская, тем самым, «самое важное», те «корни жизни»¹²³, которые можно найти в собственном уникальном опыте, невыразимом в общих понятиях спекулятивной философии.

Произведение «На весах Иова» вышло в 1929 году в Париже. Это сборник статей, написанных с 1921 по 1927 год и посвященный произведениям и личностям Л. Толстого и Ф.М. Достоевского, идеям и судьбе Спинозы, Гуссерля, Паскаля, Плотина. Книга состоит из трех частей: «Откровения смерти», «Дерзновения и покорности», «К философии истории». «Весы Иова» – это человеческое страдание, уникальные переживания, то есть нечто «внутреннее», что для самого страдальца кажется тяжелее песка морского, но с точки зрения вечных истин объективного мира не имеет почти никакого значения.

«Откровениями смерти» названы две статьи, посвященные творчеству Ф.М. Достоевского («Преодоление самоочевидностей») и Л. Толстого («На Страшном Суде»). В статье о Ф.М. Достоевском речь идет о вере как о новых глазах, которыми наделяет «избранного» человека ангел смерти. Новое, сверхъестественное видение отрывает человека от общего всем мира, обрекая его на одиночество и неизвестность. Особое внимание уделено «Запискам из подполья» Ф.М. Достоевского. Сам Достоевский, подобно герою «Записок», – это «вытолкнутый» из нормы человек. Для него очевидности (например: «имеющее начало имеет конец», «смерть не есть жизнь», «А есть А» и т.п.) уже не очевидны, ведь у него новые очи (глаза), которые видят мир иначе, и он жаждет совсем иного, чем погруженные в повседневность люди. Эти новые глаза подводят к вере, то есть открывают перспективу небывалой свободы, высшего предназначения человека (он «высшего удела»¹²⁴) быть господином над истинами и очевидностями, побороть любую необходимость, искоренить зло из мира.

¹²³ Шестов Л. О корнях вещей // Шестов Л. *Potestas clavium* (Власть ключей). М., 2007. С. 349.

¹²⁴ «Достоевский, когда ему открылось, что он *κρείττονος μοίρας* (высшего удела), перестал “верить”, что над живым человеком может владычествовать неживая истина» (Шестов Л. Что такое истина? (об этике и онтологии) // Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 398).

Мораль и разум представляют власть обыденности, «всемства»¹²⁵. Шестовым в этой статье, как и во всей книге в целом, ведется критика общеобязательных суждений, которые только искажают уникальность истины-откровения: «Как только мы захотим открыть тайну или использовать Истину, т. е. сделать тайну явной, а Истину всеобщей и необходимой – хотя бы нами руководило самое возвышенное, самое благородное стремление разделить свое знание с ближним, облагодетельствовать человеческий род и т. п., – мы мгновенно забываем все, что видели в “выхождении”, в “исступлении”, начинаем видеть, “как все”, и говорим то, что нужно “всем”»¹²⁶.

В статье «На Страшном Суде» философ рассматривает пограничные ситуации встречи со смертью, отчаяния и раскаяния, описанные Л. Толстым в его гениальных рассказах: «Смерть Ивана Ильича», «Хозяин и работник», «Отец Сергей». На примере героев этих рассказов Шестов показывает возможность внезапного преобразование человека перед лицом смерти и страдания, то есть осмысливает смерть как жизнеутверждающее начало.

Часть вторая – «Дерзновения и покорности» – является собранием афоризмов на все те же темы: борьба с разумом и моралью, которым покоряется падший человек. Дерзновение – это порыв «по ту сторону» как объективной истины, так и добра и зла, выход в пространство сверхразумного и сверхморального, где только и можно найти настоящего, невыдуманного Бога. «Покорность» – это высшая добродетель всех мыслящих людей, философов, которые начинают мыслить из-за осознания своего бессилия перед необходимостью, чтобы забыть это бессилие, оправдать его. Шестов очевидным образом противопоставляет дерзновение отдельных мыслителей и библейских пророков добродетели покорности представителей умозрительной философии. Утешение философов-рационалистов, признающих исключительно возможное для разума, выражается в «стоической»

¹²⁵ Шестов Л. Преодоление самоочевидностей (К столетию рождения Ф.М. Достоевского) // Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 35.

¹²⁶ Там же. С. 83.

этике покорности, которая видит величие человека в согласии с судьбой, в принятии разумной необходимости происходящего.

Третья часть – «К философии истории» – это три статьи, посвященные творчеству Спинозы, Паскаля и Плотина. Их философия и судьба осмысливаются через все ту же главную для Шестова антитезу «древа жизни» и «древа познания». Важнейшей статьей с точки зрения этической проблематики является «Что такое истина? (об этике и онтологии)» (1927). Идеи этой статьи, как и всех основных книг второго периода, интерпретируются также в последующих частях исследования. Статья была ответом на критический отзыв ученика Э. Гуссерля – Ж. Геринга, написанный последним на работу Шестова «*Memento mori*». Шестов, отвечая Герингу, попутно продолжает свою борьбу с рационализмом, держась исходного «или-или»: в науке, философии и этике. В этой статье дары Бога-случая, то есть удачи и неудачи судьбы, интерпретируются философом как «хорошее» и «плохое» (оппозиция, противоположная «моральным» добру и злу). Видение мира как свободного дара Творца противопоставляются рациональному познанию мира, которое представляет мировое развитие как необходимое, полностью детерминированное. Независимое от случайных обстоятельств жизни (даров Бога) автономное добро осмысливается Шестовым как творческое, разумное начало (сократическое, дьявольское), которое противостоит живому Богу и миру-творению, «заслоняя» их от человека. Моральная автономия личности интерпретируется как дьявольская гордость и следствие первородного греха. Грех заключается в бессилии мыслящего человека что-либо сделать с мировой необходимостью. Стоики, их «духовный отец» Сократ, также как и все философы-рационалисты, верят в разум с его «естественными чудесами», которые состоят в покорном принятии всего, что бы ни послала человеку безразличная судьба. Все они составляют одну мыслительную традицию, которой противостоят философы подобные Плотину, экстатически преодолевшему свой разум и открывшему мир «сверхпрекрасного» и «сверхдоброе». В данной работе

в очередной раз идет речь о ценности индивидуального бытия и индивидуального усилия в борьбе с привычными способами мыслить и чувствовать.

«Афины и Иерусалим» (1938, Париж) – одно из главных произведений Шестова. Книга состоит из четырех частей, сочиненных в разное время. Как пишет Шестов в предисловии: «Задача настоящей книги испытать притязания человеческого разума или умозрительной философии на истину. Знание не принимается как последняя цель человеческая, знание не оправдывает бытия, оно само должно получить от бытия свое оправдание»¹²⁷. Мыслитель предлагает исходить из несхватываемой абстрактным мышлением жизни, из уникального бытия, истина которого открывается верой, а не научным или философским (умозрительным) познанием. Излюбленная тема Шестова в этой книге получает, пожалуй, наиболее яркое выражение. В очередной раз он развивает исходную антитезу своей мысли: «знание» – «вера». Согласно мыслителю эллинское начало европейской культуры противостоит библейскому. Никакой компромисс между ними невозможен: либо знание («Афины»), либо вера («Иерусалим»). Религиозная, или иудео-христианская философия, согласно Шестову, заключается в борьбе за первозданную свободу как полноту творческих возможностей человека, утраченную в результате грехопадения Адама, и божественное добро, утверждаемое такой свободой. В этой книге, как и в большинстве поздних работ, в центре внимания философа стоит миф о грехопадении первого человека: «все четыре части книги проникнуты и одушевлены одной задачей: стряхнуть с себя власть бездушных и ко всему безразличных истин, в которые превратились плоды с запретного дерева»¹²⁸. Библейское сказание о грехопадении помогает Шестову проинтерпретировать происхождение рационального познания, которое изначально оказывается связано со злом, с теми «ужасами жизни», которые вошли в мир после падения первого человека.

В первой части – «Об источниках метафизических истин (Скованный Парменид)» – речь идет о насущности для отдельного человека переживания

¹²⁷ Шестов Л. Афины и Иерусалим. М., 2007. 23–24.

¹²⁸ Там же. С. 24-25.

близости к «самому важному», к источнику жизни, который отделен от него ясными и отчетливыми истинами умопознания и данными опыта. Чтобы найти «самое важное», нужно решиться на безумную и страшную борьбу с бездушной и глухой необходимостью, с собственным разумом, который склоняет к принятию необходимости и смирению. Есть шанс, что в такой отчаянной борьбе, ведущейся на границе с безумием и смертью, у человека вдруг откроется как бы новый глаз, уже сверхъестественный, то есть «не такой, который видит то, что есть, а такой, при котором то, что он видит της εμης βουλήσεως (по его воле), становится тем, что есть»¹²⁹. Свобода как сила творческой воли есть нечто сверхъестественное, даруемое человеку Богом вместе со «вторыми» глазами. Саму борьбу с разумом и необходимостью Шестов называет философией, подлинным делом которой является «упражнение в смерти», нахождение на окраинах бытия, невероятное дерзновение в поисках истины, не останавливающееся не перед какими невозможностями и очевидностями. Настоящий философ должен забыть о своем стремлении дать миру универсальное учение, не пытаться убедить других людей в открывшейся ему истине, не думать о «нормальном» и приличествующем разумному человеку – иначе он потеряет откровенную истину, которая невыразима посредством всеобщих и необходимых суждений, превышает всю человеческую мудрость «Афин».

Во второй части работы – «В Фаларийском быке (Знание и свобода воли)» – философ обращается к судьбам и переживаниям редких, боровшихся с необходимостью людей (Ф. Ницше, М. Лютер, С. Кьеркегор), которые, также как и библейские герои (Авраам, Иов, отчасти Моисей), бросают вызов всеобщим и необходимым истинам и преодолевают ограничения морали в поисках подлинного, личного Бога. С их бунтом и прозрениями Шестов связывает все свои надежды на освобождение человека из-под гнета разного рода необходимости.

¹²⁹ Там же. С. 58-59.

Согласно философу, связанный с грехопадением страх перед таинственным Ничто принуждает всех рационально мыслящих людей покориться всемогущей необходимости. Родственное разуму этическое есть лишь изощренное оправдание неустранимых ужасов действительности, однажды случившегося. Этика, начиная с ее греческого основателя Сократа, учит людей ценить только добродетель, которая единственно в «нашей власти», принимать действительность, как она есть, и находить блаженство даже в фаларийском быке пыток¹³⁰. Моральная автономия, самодостаточность эллинского мудреца есть всего лишь хитрое прикрытие истинного положения дел: бессилия воли человека, брошенного в скованный необходимыми и неизменными законами мир. Только с превышающей «этический разум» верой и Творцом связывает Шестов надежду на возможность возвращения утраченных человеком свободы и подлинного добра.

Интерпретируя миф о грехопадении, в котором повествуется о таинственном древе познания добра и зла, с которого Бог запретил есть плоды первым людям, мыслитель сближает разум и мораль. Во второй половине (да, пожалуй, и в первой) творчества Шестова разум и мораль настолько близкие вещи, что можно говорить об «этическом разуме»¹³¹. В какой-то степени верным будет утверждение, что для Шестова этическое – это все тот же разум, упорядочивающий, ставящий жесткие границы человеческой индивидуальности.

Разум как репрессивно-упорядочивающий по отношению к отдельному человеку проявляется в законах природы, законах и нормах общественной жизни, законах мышления и во внутреннем моральном законе. В случае внутреннего морального закона речь идет о самом тонком виде господства идеи необходимости (как квинтэссенции разума) над человеком – императивах его «совести». Как отмечает Г. Клайн, сам Шестов не делает строгого различия между перечисленными видами законов и критикует саму идею законности и обязательности: «там, где кантианцы и позитивисты видят определенное различие между двумя видами законов – дескриптивными законами или законами природы,

¹³⁰ Там же. С. 130 и далее.

¹³¹ Назаров В.Н. История русской этики. М., 2006. С. 146.

с одной стороны, и прескриптивными законами или моральными нормами, с другой – Шестов видит и отвергает только один вид закона, или, точнее, только ту сердцевину, суть, общую для обоих видов, то есть то, что Кант назвал *Allgemeingultigkeit*, то есть универсальную законность или обязательность, оба вида которой являются для Шестова формами несвободы или принудительности»¹³². С этим утверждением Г. Клайна в какой-то мере можно согласиться. Однако для реконструкции этической проблематики философии Шестова представляется важным придерживаться различия между видами законов, критикуемых Шестовым, и выделять моральный закон как особый объект его критики.

В третьей части, называющейся «О средневековой философии (*Concupiscentia irresistibilis*) (Непобедимое стремление)», Шестов показывает невозможность единства между естественной мудростью «Афин» и сверхъестественным откровением «Иерусалима». Многие известные философы Средних веков, в частности Августин и Фома Аквинский, заблуждались, когда полагали, что такое единство осуществимо и в принципе допустимо. В целом, согласно Шестову, в истории европейской культуры побеждают «Афины», потому что истины иудео-христианской философии, примеры которой он находит в сочинениях Тертуллиана, П. Дамиани, позднее – М. Лютера, Ф. Ницше, С.Кьеркегора, Ф.М. Достоевского, – непонятны, даже нелепы для привыкшего полагаться на разум европейца. Ведомый разумом человек не выносит «живого», темного для мысли Бога и раз за разом выстраивает идеальное представление о нем, желает, в первую очередь, знать, а не верить. Вера же ничего общего со знанием не имеет, она не есть доверие авторитетному наставнику или учителю, и непосредственно даруется Богом как «непостижимая творческая сила»¹³³, которая «определяет и формирует бытие»¹³⁴, делает реальной победу над сковавшим мир злом. Вера в этом смысле есть возвращение к состоянию первозданной, райской

¹³² Kline G.L. Skepticism and faith in Shestov's early critique of rationalism // *Study of Eastern European Thought*. 2011. N. 63. P. 21.

¹³³ Шестов Л. Афины и Иерусалим. М., 2007. С. 292.

¹³⁴ Там же. С. 292.

свободы «творчества из ничего», которая искореняет из мира зло и делает бывшее никогда не бывшим: «И не в том ли состоит полное и окончательное *restitutio in integrum* (восстановление первоначального состояния) падшего человека, что ему возвращается свобода от “вечных истин”, что грех оказался уничтоженным не только в настоящем, но и в прошлом: ибо пока грех существует в прошлом, он продолжает господствовать и в настоящем»¹³⁵. Философия, основанная на вере, преодолевает все «очевидности» и «законности» и ждет истины только от всемогущего Бога.

Последняя, четвертая часть книги – «О втором измерении мышления (Борьба и умозрение)» – представляет собой собрание афоризмов, объединенных общей проблематикой «второго измерения мышления». В этих афоризмах запечатлено авторское видение мира и человека как глубочайшей тайны, прорваться к которой можно, только выходя за пределы своего привычного мышления, всей душевной деятельности. Именно там, за чертой разумного и должного человек попадает в область свободного «мышления», где истины ничем не связаны и не связывают, а от решения Бога и верующего человека зависит судьба мира.

Книга «Киргегард и экзистенциальная философия» вышла в 1939 году в Париже, на следующий год после смерти философа. В ней идеи С. Кьеркегора подвергаются интерпретации в духе философии Шестова. Обращаясь к трактовке С. Кьеркегора, Шестов вслед за ним понимает под этическим опосредованность единичного человека «всеобщим» бытием, в частности, универсальной моралью, но вкладывает в это понятие еще и новые, присущие его собственной философии смыслы. Необходимость, усматриваемая разумом в мире, наделяется мыслителем эпитетами «отвратительной, тупой, глухой, слепой»¹³⁶. Самое ужасное, что этому монстру, безразличному к человеку, служит этическое со своим принудительным «ты должен», а также моральной оценкой: похвалами и порицаниями, преодолеть которые оказывается крайне сложно. Случай С. Кьеркегора яркий тому пример. Как уже было отмечено, этическое служит оправданием бессилия человека,

¹³⁵ Там же. С. 333.

¹³⁶ Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия // Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. М., 2000. С. 650.

санкционирует принятие разумной необходимости произошедшего: друзья Иова, воплощая сам моральный разум, говорят ему, что раз невозможно изменить случившееся, должно принять его и еще покаяться за свои грехи. Так требует благочестивый разум. Но Иов не подчиняется: своими криками и стенаниями, он ставит под сомнение «право» власти необходимости и санкций этического над ним. Он хочет, чтобы Бог вернул ему умерших детей, утерянное богатство: хочет «бывшее сделать небывшим»¹³⁷. Свое желание он противопоставляет этическому, которое отрицает за ним само право на такое желание¹³⁸. Если разум отвечает Иову: «невозможно» или «нелепо», то этическое говорит ему: «не должно» и осуждает его дерзновение как аморальный акт. Но Иову нет дела до одобрения этики, в отличие от самого С. Кьеркегора, который не выдерживает свое «отстранение этического» и называет Иова «великим», а религиозных людей «аристократическими натурами»¹³⁹, что для Шестова есть падение от Иова и Авраама к Сократу, от веры к обыденной морали. При этом Шестов подчеркивает, что за Иовом нет правоты. Он, как и Авраам, принципиально не может быть оправдан на суде этики¹⁴⁰. Его вера как «сверхразумна», так и «имморальна» – она не уместается в измерение человеческой мудрости, находится «по ту сторону добра и зла».

Этическое в этой работе имеет один из главных для философа смыслов – это самозаконное добро, начало, независимое от Бога и воли человека: «если этическое было бы высшей и последней инстанцией, если оно предвечно, не сотворено, не от Бога или если оно есть *veritas a Deo emancipata* – Аврааму нет спасения. И сам Киркегард является обличителем *такого* этического (в новейшей философии оно называется автономным, самозаконным)...»¹⁴¹. В этом значении оно стоит в одном ряду с вечными и неизменными истинами умозрительной философии и очевидностями здравого смысла, с которыми ведет борьбу русский

¹³⁷ Там же. С. 718, 764, 782 и т.д.

¹³⁸ «этика (долженствование) покрывает собой Необходимость – где человек не может, он не вправе и хотеть» (Шестов Л. Киркегард и экзистенциальная философия // Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. М., 2000. С. 651).

¹³⁹ Там же. С. 655.

¹⁴⁰ Там же. С. 653.

¹⁴¹ Там же. С. 699-700.

мыслитель. Необходимость, открываемая разумом в мире, является «родной сестрой»¹⁴² долженствования. Бессилие человека перед лицом необходимости связано с созданием им автономной морали: «Этическое “ты должен” родилось в тот момент, когда Необходимость сказала свое “ты не можешь” и человеку, и богам»¹⁴³. Автономная мораль, также как и утешения умозрительной философии призваны успокоить волю человека, привести ее к покорности, принятию судьбы, какой бы ужасной она не была.

Основной недостаток экзистенциальной философии С. Кьеркегора Шестов видит в том, что она так и не смогла до конца преодолеть этическое. Как с иронией отмечает мыслитель: «Мы встречаем у Киргегарда почти на каждом шагу всем привычное и потому никого не оскорбляющее, даже ласкающее слух выражение “религиозно-этическое”»¹⁴⁴. Подобное выражение для Шестова является неприемлемым, что понятно, учитывая его упорную приверженность радикальному «или-или»: либо разум и этическое – либо вера. Причина, почему С. Кьеркегор не преодолел этическое, заключается в первородном грехе, который проявляется в его «страхе перед Ничто»¹⁴⁵, то есть страхе перед непреодолимой мировой необходимостью. Именно необходимость, сковавшая все процессы в мире после грехопадения человека, является истоком разума и этического. Непонятно откуда взявшаяся, непреодолимая, в отличие от Бога (Кто) она является Ничем и вызывает непереносимый страх. «Жестокое христианство» С. Кьеркегора, его суровая отповедь всем находящимся не на высоте христианского учения, рассматриваются Шестовым как следствие страха перед необходимостью. Этическое призвано служить и защищать власть Ничто в мире. Когда человек поддается страху, он становится не способным противостоять необходимости и начинает служить ей, а также бороться с людьми как безнравственными, неправыми: «И вот, когда Киргегард чувствует, что ему, как он выражается, “не дано сделать последнее движение веры”, он поворачивается к

¹⁴² Там же. С. 650.

¹⁴³ Там же. С. 641.

¹⁴⁴ Там же. С. 699.

¹⁴⁵ Там же. С. 659.

этическому с его грозным “ты должен”. И тогда экзистенциальная философия получает у него как будто совсем иной смысл. Это уже не безумная борьба о невозможном, а рассчитанная (когда лучше, когда хуже) борьба о возможном торжестве над инакомыслящими»¹⁴⁶.

Этическое в этом произведении имеет несколько смысловых аспектов: это не только моральная автономия, независимость «мира должного» от Бога и его творения, и не только всеобщий закон, предписывающий должное поведение, но еще и моральная оценка, суждение («похвала и порицание»¹⁴⁷ этического). Ярким примером такой оценки и являются, согласно Шестову, суждения С. Кьеркегора о величии Иова и Авраама, о превосходстве «рыцаря веры» над «трагическим героем». Шестовым особенно подчеркивается соблазн положительной оценки самого себя (грех праведности).

В этой работе, как и в «Афинах и Иерусалим», мы имеем дело уже с поздней, вполне сложившейся концепцией религиозной веры у Шестова. Вера или свобода находится «по ту сторону добра и зла». Это значит, что она не в выборе между добром и злом, а в возможности искоренять зло из мира: «У человека есть, должна быть неизмеримо большая, качественно иная свобода: не выбирать между добром и злом, а избавить мир от зла. Ко злу у человека не может быть никакого отношения: пока зло существует, нет свободы, и все, что люди до сих пор называли свободой, было иллюзией, обманом. Свобода не выбирает между добром и злом: она истребляет зло, превращает его в ничто, и не в то грозное Ничто, о котором у нас шла речь до сих пор»¹⁴⁸. Для веры-свободы нет не только зла, но и связанного со злом рационального знания, которое есть результат потери свободы – грехопадения. В этой книге в центре внимания философа вновь миф о грехопадении, в том числе его трактовка С. Кьеркегором. Также стоит отметить размышления Шестова по поводу колеблющегося отношения С. Кьеркегора к Сократу. Мыслитель наблюдает в С. Кьеркегоре непрекращающуюся

¹⁴⁶ Там же. С. 701.

¹⁴⁷ Там же. С. 700.

¹⁴⁸ Там же. С. 778.

внутреннюю борьбу между Сократом, олицетворяющим разум, цельность и самодостаточность добродетельной жизни, – с одной стороны и Авраамом и Иовом, воплощающих парадокс веры, – с другой. Сократ в душе С. Кьеркегора побеждает чаще.

«Умозрение и откровение» – сборник статей, написанных в разные годы и опубликованный в 1964 году в Париже. Уже названия ряда статей сборника: «Умозрение и Апокалипсис (Религиозная философия Вл. Соловьева)», «Николай Бердяев. Гнозис и экзистенциальная философия», «Гегель или Иов» – заставляют опытного читателя догадываться, что речь в них пойдет все о той же основной теме Шестова: о противоборстве философии веры, библейского откровения с рациональным умозрением («гнозисом»). Большинство статей сборника посвящены выдающимся деятелям культуры России: А.С. Пушкину («А.С. Пушкин»), Ф.М. Достоевскому («О «перерождении убеждений» у Достоевского»), Л.Н. Толстому («Ясная Поляна и Астапово». К 25-летию со дня смерти Л. Толстого), В.С. Соловьеву («Умозрение и Апокалипсис (Религиозная философия Вл. Соловьева)»), М.О. Гершензону («О Вечной Книге. Памяти М.О. Гершензона»), В.В. Розанову («В. В. Розанов»), Н.Ф. Федорову («Н. Ф. Федоров»), Н.А. Бердяеву («Николай Бердяев. Гнозис и экзистенциальная философия»). Шестов показывает талант и силу гения каждого, а также рассматривает, к какому «лагерю» они принадлежат: умозрению (разум) или откровению (вера). Кроме того, в книгу вошли ряд небольших статей о западных мыслителях, с которыми Шестов был знаком: о Р. Кронере, издававшем статьи Шестова в журнале «Логос» («Две книги Рихарда Кронера»); о Л. Леви-Брюле («Миф и истина»), М. Бубере («Мартин Бубер»), Э. Гуссерле («Памяти великого философа. Эдмунд Гуссерль»), К. Ясперсе («Sine effusione sanguinis. О философской честности»). Наконец, две статьи о духовно близком мыслителе С. Кьеркегоре («Гегель или Иов», «Кьеркегард – религиозный философ»). Почти во всех статьях сборника Шестов «путешествует по душам» мыслителей и художников, прослеживая их духовные борения и переживания, поиск «самого

главного». Близко к истине подходят те, кто отказался от доверия разуму и пошел к «Абсурду и Парадоксу», подобно Иову и Аврааму. Таковыми в той или иной степени были С. Кьеркегор, А.С. Пушкин, Ф.М. Достоевский, Л.Н. Толстой. Другие, по преимуществу «чистые» мыслители, а не художники: Э. Гуссерль, К. Ясперс, Н.А. Бердяев, Н.Ф. Федоров, М.О. Гершензон и В.С. Соловьев (за исключением «позднего» В.С. Соловьева, времен «Трех разговоров») – это, напротив, философы, ищущие истину у «гнозиса» и приносящие на его алтарь индивидуальную свободу и живого Бога.

Остановимся подробнее на рассмотрении идей одной из главных статей этого сборника – «Умозрение и Апокалипсис (Религиозная философия Вл. Соловьева)». В этой работе Шестов в очередной раз выделяет и противопоставляет две мыслительные традиции: идущую от греков рациональную философию, умозрение и экзистенциальную мысль, основанную на библейском откровении. Отвлеченные начала умозрения: истина и добро противопоставляются им дерзновенному юродству «пророков и апостолов»¹⁴⁹. Спиноза, немецкая классическая философия и В.С. Соловьев (который практически отождествляется с Шеллингом) – Ф.М. Достоевскому, Исаяе и Иову. Шестов видит в русской литературе (в А.С. Пушкине, М.Ю. Лермонтове, Ф.И. Тютчеве, Н.В. Гоголе, Ф.М. Достоевском, А.П. Чехове, Л.Н. Толстом), в пророках и апостолах Библии подлинных защитников свободной самости человека, которая хотя и связывается им со своеволием, но с таким своеволием, которое не имеет ничего общего со стремлением господствовать над людьми: «Как раз наоборот, своеволие, и именно то своеволие, которое мы наблюдаем в живом человеке (т. е., по Шеллингу, в самости), тяготится господством. ... К господству тянутся иные силы – прямо противоположные самости, то, что называется общими принципами и началами»¹⁵⁰. Стремление к господству над живой индивидуальностью, ее беспощадное подавление Шестов находит как раз в философии всеединства В.С. Соловьева. Согласно Шестову, В.С. Соловьев перепутал Бога с библейским

¹⁴⁹ Там же. С. 41.

¹⁵⁰ Там же. С. 68-69.

змеем, поддался обаянию универсальных разума и морали и «ввинтил» живого человека в машину всеединства¹⁵¹. Умное зрение, открывшее идею всеединства, отводит человеку лишь служебную функцию в рамках целого. Из идеи всеединства следует, что предназначение человека только в том, чтобы «слушаться, подчиняться, повиноваться»¹⁵². В том и состоит сущность всякой умозрительной философии, что она не выносит своевольной индивидуальности, пытается научить человека видеть в самом себе «часть единого целого» и убеждает его в том, «что смысл его существования, его “назначение” – безропотно и даже радостно сообразовать свою жизнь с бытием целого»¹⁵³. Умозрительная философия, представителем которой являлся В.С. Соловьев, сводится исключительно к тому, что приводит «к покорности человека безличным силам»¹⁵⁴. Ее гносеология основывается на идее необходимости, «то есть принудительной истины»¹⁵⁵, а этика исходит «из идеи добра, то есть тоже принудительной нормы»¹⁵⁶.

Однако В.С. Соловьев в конце своего творческого пути в «Трех разговоров» все-таки сумел найти верный путь: он состоял не в отречении от индивидуального, а в отказе от

разума. Обретя истинное направление, В.С. Соловьев, подобно Аврааму¹⁵⁷, пошел, сам не зная куда, не оглядываясь более на умозрительные истину и добро.

Как замечает В.Л. Курабцев, статьи позднего сборника «Умозрение и откровение» интересны также тем, что в них «заметно смягчение антирационализма и имморализма Шестова (разум защищает человечество от

¹⁵¹ «В машине винты, колеса, передаточные ремни и т. д. Но и люди, из которых образуется вселенная, и отдельные части, из которых составляется машина, сами по себе значения не имеют» (Шестов Л. Умозрение и Апокалипсис. Религиозная философия Вл. Соловьева // Лев Шестов. Умозрение и откровение. Париж. 1964. С. 77).

¹⁵² Шестов Л. Умозрение и Апокалипсис. Религиозная философия Вл. Соловьева // Лев Шестов. Умозрение и откровение. Париж. 1964. С. 77.

¹⁵³ Там же. С. 76-77.

¹⁵⁴ Там же. С. 89.

¹⁵⁵ Там же. С. 89.

¹⁵⁶ Там же. С. 89.

¹⁵⁷ Там же. С. 91.

постоянной угрозы “зверского, животного произвола”; Ницше несправедливо жесток к ближним своим)»¹⁵⁸.

Подводя итог рассмотрения работ второго периода, можно согласиться с В.Н. Назаровым, который полагает, что мысль Шестова характеризуется «переоценкой рационально-философских оснований этики на почве веры»¹⁵⁹.

Итак, на основе проведенного обзора работ Шестова, можно выделить четыре смысла этического (морального), *критикуемого им*:

1. Автономное добро (самодостаточность этического, независимость идеального добра от сотворенного мира и Бога);
2. Моральный закон;
3. Моральная оценка (похвала и осуждение «добра»);
4. «Добродетель» покорности.

На первом этапе творчества на мысль Шестова, в том числе на его критику этического оказали очевидное влияние У. Шекспир, Ф. Ницше, Л.Н. Толстой и Ф.М. Достоевский, Библия, русская литература девятнадцатого века в целом. На втором, «философском» этапе это все те же авторы-собеседники, к которым прибавились: Д. Скот, М. Лютер, Плотин, Б. Паскаль, П. Дамиани, С. Кьеркегор. Также нужно учитывать постоянный спор Шестова со своими оппонентами, представителями «Афин»: Сократом, Платоном (отношение к которому двойственное), Аристотелем, Августином, Фомой Аквинским, Спинозой, Кантом, Гегелем, Э. Гуссерлем, Н.А. Бердяевым и другими выдающимися философами. Понимание Шестовым морального или этического не существенно изменяется на разных этапах его творчества: уже в работе «Шекспир и его критик Брандес» (1998) в более или менее выраженном виде присутствуют все четыре негативных смысла этического, выделенные нами.

В большинстве работ философа, особенно второй половины творчества, этика и мораль не тематизируются через «и», а понимаются как определенная

¹⁵⁸ Курабцев В.Л. Шестов Л. Умозрение и откровение (Статья В.Л. Курабцева о книге Шестова) // Русская философия: Энциклопедия. 2-е изд., М., 2014. С. 662.

¹⁵⁹ История этических учений. М., 2003. С. 840.

сфера бытия – этическое (называемое по-разному: «этическое», «этика», «мораль», «нравственность», «добро и зло», «добро», «долженствование», «добродетель», «долг», «закон» и т.п.), которое имеет, как минимум, четыре выявленных нами смысла-аспекта. Конечно, в разных работах мыслитель обращает более пристальное внимание на тот или иной аспект этического: например, критикует автономное добро стоической этики и «добродетель» покорности (в частности в статье «Что такое истина? (об этике и онтологии)»), или обрушивается на мораль как универсальный закон, норму (например, в книге «Достоевский и Ницше. Философия трагедии»), или же, как в книге «Киргегард и экзистенциальная философия», критикует все четыре выделенные аспекты этического. Нужно также учитывать, что Шестов не связывает себя строгой дефиницией этического, поэтому в одном и том же произведении он может незаметно перейти от одного аспекта к другому или же подразумевать под одним термином несколько аспектов сразу.

Характер критицизма в отношении разума и этического меняется к концу творчества Шестова. В большинстве его работ критика столь радикальна, что можно говорить о моральном нигилизме, отрицании сферы этического. Однако, как было отмечено, к концу творчества критицизм смягчается: философ признает, что разум и связанное с ним этическое могут обуздать безудержную жестокость людей. Хотя и ранее, он мог признаться, что, как орудие, разум может быть полезен человеку¹⁶⁰. Однако такие признания «тонут» в его страстной и упорной борьбе. Вероятно, смягчение критики в 1937-1938 годах, отмечаемое исследователем его творчества¹⁶¹, связано с реакцией Шестова на изменение исторической ситуации, с его неприятием идеологии и деятельности пришедших к власти в Германии и Италии националистов и антисемитов, которые апеллировали к иррациональному («почва», «нация», «высшая раса»).

¹⁶⁰ «Полезный и нужный как орудие в руках человека, на месте законодателя и царя вселенной он становится страшной угрозой всему одушевленному» (Шестов Л. Что такое истина? (об этике и онтологии) // Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 390).

¹⁶¹ Как замечает В.Л. Курабцев: «в 1937-1938 гг. намечается более мягкое отношение философа к разуму, морали, христианству» (Курабцев В.Л. Миры свободы и чудес Льва Шестова: жизнь мыслителя, «странствование по душам», философия. М., 2005. С. 69).

Интерпретация веры как сверхэтической перспективы (сверхэтического), содержащей идею бытия морали относится ко второму периоду творчества Шестова: формально он начинается с работы «Власть ключей» (1923) вплоть до вышедшей в 1966 году в Париже «Sola Fide (только верую)» (напомним, что работа над этой книгой велась в 1910-1914 гг.). Первый, литературно-критический период творчества философа есть период поиска, блужданий, хотя его мысль уже тогда была погружена в этическую проблематику. Дальнейшее исследование опирается, в первую очередь, на работы второго периода.

2. Понятие «сверхэтического» и парадокс морального нигилизма.

Итак, с помощью краткого обзора основных идей в работах философа были выявлены смыслы этического, *критикуемого* им. Если этическое у Шестова есть предмет критики и борьбы-преодоления, то сверхэтическим могут быть названы основания этой критики и борьбы. Обращение к понятию сверхэтического обусловлено тем, что, как представляется, оно наиболее точно выражает двухуровневую иерархическую структуру мысли Шестова, позитивное содержание которой (второй уровень) вовсе не так очевидно, как ее негативная составляющая, то есть предмет критики философа (первый уровень).

Что имеется в виду под термином сверхэтическое? Согласно А.А. Гусейнову, «Сверхэтическая перспектива философской этики состоит в том, что в ней противостояние добра злу доводится до полного торжества добра, стремление к совершенству – до обретения совершенного состояния. Она обнаруживается в двухуровневой структуре, которая может существовать в разных вариантах философской этики и быть развернута с разной степенью полноты, но она всегда в ней принципиально присутствует»¹⁶². Под сверхэтическим в таком контексте подразумевается нечто всеобщее для всех опытов философской этики (а

¹⁶² Гусейнов А.А. Философия как этический проект // Вопросы философии. 2014. № 5. С. 21.

последняя как раз определяется тем, что имеет сверхэтическую перспективу и идею морали как субъектного отношения к миру¹⁶³).

Понятие сверхэтического имеет, как минимум, два основных аспекта: 1) сверхэтическое может быть понято как бытие (осуществление) морали, как «пространство», в котором совпадают сущее и должное, онтология и этика; 2) идея сверхэтического аксиоматична для моральной философии: она является необходимым условием целостности (завершенности) философского знания о морали.

Сверхморальный уровень этики или «идея двух этик» (собственно этики и «сверхэтики») в общих чертах прослеживается А.А. Гусейновым как в основных классических этических теориях от античности до Нового времени, так и в неклассической этике Ф. Ницше и К. Маркса¹⁶⁴. Например, двухуровневая структура этики Аристотеля проявляется в том, что этика дианоэтических добродетелей является сверхэтикой по отношению к этике этических добродетелей: это обусловлено уже тем, что стремление человека стать совершенным не заканчивается на этике гражданина полиса и продолжается в этике созерцательного блаженства, которая есть реализация в человеке божественного начала. А.А. Гусейнов приводит примеры других этических учений античности, которые, развивая логику морали, последовательно выходят к сверхэтическому уровню этики: это этические учения Платона и стоиков. Не вдаваясь в подробности рассмотрения этики Платона и стоиков А.А. Гусейновым, заметим, что он выделяет не содержательную общность их теорий, а формальную, состоящую в наличии в этих учениях «идеи двух этик» или выхода в сверхэтику: «Две эвдемонии Аристотеля – не то же самое, что социальная и индивидуальная этика Платона. Два уровня ценностей стоиков в свою очередь отличаются от того, и от другого. Но, тем не менее, все эти случаи можно рассматривать как разные опыты осмысления и развития одной и той же идеи, в силу которой этика не может уместиться в своих собственных границах и содержит внутри себя выход в

¹⁶³ Там же. С. 21.

¹⁶⁴ Там же. С. 23.

иное пространство, которое является надэтическим, сверхэтическим, ибо располагается по ту сторону добра и зла, и остается в то же время этическим и даже в большей мере этическим, чем первое, собственно этическое, пространство, так как представляет собой царство добра не в его противоположности злу, а в чистом виде»¹⁶⁵. Почему же сверхэтическое, находящееся «по ту сторону добра и зла», даже в большей мере воплощает собой мораль, чем собственно этическое? Вероятно, по причине того, что этика в пространстве «сверх» совпадает с онтологией: мораль на сверхэтическом уровне выступает уже не как должное, а как сущее, а само сущее, соответственно, ничем не отличается от должного. Пропадает зазор между должным и существующим, который делает возможным и необходимым нравственное усилие человека, а само это усилие мыслится реализованным (как пример: в моральной философии Канта добрая воля становится святой, совершенной в царстве целей). Это, безусловно, перспектива нечеловеческого, божественного бытия (если под человеческим понимать такое, которое ищет себя, не совпадает с собой, всегда только реализуется, а не реализовано).

У В.В. Бибихина есть предположение об определяющей роли этики в античной философии и тождестве этики и онтологии в «высшей теории» – созерцании, которое согласуется с нашим: «Статус нравственности такой: возможно, об истине говорить важнее, чем о добродетели, последняя просто закон поведения человека, диктуемый истиной; но именно потому, что важнее служения истине для человека ничего нет и никогда быть не может, этос для него высшее. «Этос человеку бог» (Гераклит). Истина выше всего, и потому истинствование, требующее всего человеческого достоинства, выше всего. Этим предопределено схождение онтологии и этики в высшей теории (созерцании) как высшей практике»¹⁶⁶. Речь идет о том, что этика совпадает с онтологией в сверхэтическом пространстве созерцания. Служение (этика) немислимо без истины (онтология),

¹⁶⁵ Гусейнов А.А. Философская этика и ее перспективы в современном мире // Этическая мысль. Вып. 12. М. 2012. С. 18.

¹⁶⁶ Бибихин В.В. Язык философии. М., 2002. С. 250.

но и наоборот, никакой истины не будет, если человек не отдал ей всего себя. Истина тут, по-видимому, не гносеологическая категория, она понимается иначе – как само бытие.

В Новое время сверхэтическая перспектива этики задается Кантом и Гегелем, на что также обращает внимание А.А. Гусейнов¹⁶⁷. В этике Канта мы обнаруживаем продуманным второй чисто логический аспект проблемы сверхэтического: аксиоматичность, предзаданность идеи морального бытия познанию морали. Помимо этической части учения Канта об автономии воли, выражением которой является учение о категорическом императиве, в этике Канта есть сверхэтический уровень, который совпадает с царством целей. Только в мыслимом царстве целей при необходимых условиях (постулаты свободы воли, бессмертия души и бытия Бога) «нравственный закон был бы органичен совершенным разумным существам, обладающим святой волей, и уже не имел бы формы долженствования»¹⁶⁸. Согласно отечественному исследователю Е.В. Ознобкиной, для Канта основание самой возможности этики нельзя найти вне «полагания идеи сверхчувственного, интеллигибельного мира»¹⁶⁹. Как полагает Е.В. Ознобкина, в его философии речь не идет о чисто этической, в смысле – нормативной проблеме. Проблемы практической философии Канта имеют «онтологический характер»¹⁷⁰. В философии кенигсбергского мыслителя этика – единственная область, где сохраняют права, пусть и урезанные, традиционные для метафизики предметы: бытие Бога, свобода воли, бессмертие души. Сверхэтическая перспектива (умопостижимый мир совершенных разумных существ) классической этики Канта, являясь недостижимой целью моральной практики, одновременно есть необходимое логическое условие завершенности его этической теории.

¹⁶⁷ Гусейнов А.А. Философия как этический проект // Вопросы философии. 2014. № 5. С. 22.

¹⁶⁸ Гусейнов А.А. Философская этика и ее перспективы в современном мире // Этическая мысль. Вып. 12. М. 2012. С. 20.

¹⁶⁹ Е.В. Ознобкина. Соотношение этики и онтологии в классической и современной буржуазной философии (к вопросу о хайдеггеровской интерпретации философии И.Канта): дисс. ... канд. филос. наук: 09.00.03 / Ознобкина Елена Вячеславовна. М., 1990. С. 57.

¹⁷⁰ Доброхотов А.Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии. М., 1986. С. 195.

Фундаментальное значение идеи сверхэтического как условия самой возможности философской этики можно показать с помощью следующей аналогии: подобно тому, как без идеи совершенного, абсолютного знания невозможно научное познание природы¹⁷¹, так и без идеи осуществленного добра, бытия должного, то есть без идеи сверхэтического, мораль не может стать предметом этического знания. А.А. Гусейнов, отталкиваясь от анализа идей Канта, также полагает, что для того чтобы мораль, структурированную противопоставлением добра и зла, сделать предметом познания, нужно «постулировать другой мир, где будет бытием то, что является долженствованием здесь. А это уже философское дело»¹⁷². Поэтому не удивительно, что идея сверхэтического уровня этики так или иначе видоизменяясь, сохраняется во многих философско-этических системах «в качестве необходимого для их завершенности элемента»¹⁷³.

На этом примере анализа этики Канта видно, что:

а) сверхэтическое (или сверхэтическая перспектива) есть не что иное, как осуществление замысла морали (быть добрым, морально совершенным), пространство совпадения этики и онтологии;

б) идея сверхэтической перспективы, или идея бытия морали является необходимым мыслительным горизонтом, делающим возможным знание о морали.

А.А. Гусейнов, рассматривая развитие отношения этики к своему предмету – морали, описывает значимый для понимания исторической специфики философии Шестова этап, на котором этика становится дискредитирующей критикой морального сознания: «После Канта и Гегеля в философском осмыслении морали произошел качественный сдвиг. Он состоял в том, что философия саму мораль поставила под сомнение. Этика из учения о морали, из её теории трансформировалась в критику морали, её отрицание. Соответственно её задача

¹⁷¹ Кант И. Критика чистого разума: в 2 ч. Ч. 1. М., 2006. С. 823-855.

¹⁷² Гусейнов А.А. Философская этика и ее перспективы в современном мире // Этическая мысль. Вып. 12. М. 2012. С.19.

¹⁷³ Там же. С. 19.

усматривалась уже не в том, чтобы понять логику морального сознания, додумать её до конца, найти её более совершенную формулировку, а в том, чтобы дискредитировать мораль, показать её внутреннюю фальшь, иллюзорный характер. В наиболее последовательной и открытой форме такое изменение взгляда на мораль мы находим у К. Маркса и Ф. Ницше»¹⁷⁴. Философия Шестова в той мере, в какой она является этикой, также может быть отнесена к этому критическому периоду отношений между этикой и моралью. Мысль Шестова отмежевывается от классической новоевропейской этики, которая всегда обнаруживала «поразительную преданность гносеологии, нацеленной в свою очередь на дискредитацию и полное изгнание из человеческой жизни всех других авторитетов, кроме авторитета разума»¹⁷⁵. Отрицание Шестовым морали (этического) есть пример парадокса морального нигилизма. Этот парадокс, связанный с попыткой полного преодоления морали, проявляется наиболее ярко в неклассической этике Нового времени.

Казалось бы, есть разница: одно дело критика морали, которая ведется во имя все тех же благих, по существу нравственных целей улучшить общественную мораль или критически пересмотреть уже существующие теории морали и предложить новые, и совсем другое – радикальная критика, полностью отрицающая мораль. Именно последняя является моральным нигилизмом. Возможно ли такое полное отрицание сферы этического, без того чтобы одновременно не полагать этим отрицанием новое понимание морали?

Что делает философ, когда отрицает мораль? Во-первых, сначала он ее как-то понял и отрицает именно это определенное понимание того, что такое мораль. Поэтому даже радикальная критика, например, как у Ф. Ницше или Шестова, отрицает только какие-то определенные, и, предположительно, общезначимые смыслы морали. Сама критика должна на чем-то стоять, иметь свои непреложные основания, иначе она теоретически несостоятельна, просто невозможна. Замечая необходимость обоснованности любой критики морали, мы открываем

¹⁷⁴ Гусейнов А.А. Философия как этический проект // Вопросы философии. 2014. № 5. С. 23.

¹⁷⁵ Гусейнов А. А., Иррилиц Г.Г. Краткая история этики. М., 1987. С. 589.

следующую проблему: основания, из которых исходит отрицание морали, должны сами мыслиться моральными, пусть даже в новом, ином смысле «моральными» – они должны сохранять формальный статус более «истинных», «высоких», ценностно превосходящих отрицаемое (или как-то иначе превосходящих). Очевидно, что идея превосходения, совершенства (более совершенной позиции нежели «моральная») сама принадлежит пространству морали. Поэтому самая радикальная критика морали, то есть так или иначе понятой сферы ценностей, долга, общезначимых представлений о добре и зле и т.д. (всего, что традиционно относится к предметности этики) не может не быть моральной – А.А. Гусейновым этот феномен назван «парадоксом морального нигилизма»¹⁷⁶. Как он полагает, парадоксальной (невозможной) является любая теоретическая попытка последовательного отрицания морали.

Парадокс морального нигилизма является фиксацией философского смысла критики-отрицания морали. Радикальная критика морали, доходящая до ее отрицания, есть своего рода внутреннее дело моральной философии, переосмысление ею самой себя и своего предмета. Моральный нигилизм может быть понят как очистительный пожар морального сознания от всего наносного, слабо стоящего, недостаточно морального. Так и в случае морального нигилизма Шестова, сверхэтическое как основание его критики этического, есть полнота подлинно человеческого бытия, свободного от зла. В книге «На весах Иова» Шестов пишет, что если предположить, что неизменные законы и идеи, определяющие порядок объективной действительности являются случайными, а это так, судя по тому, что можно помыслить другие законы и идеи мироустройства, тогда у человека есть надежда, что «может, такой выявится порядок, при котором мудрость и добродетель окажутся сильнее костра и цикуты, и сила этого порядка распространится не только на будущее, но и на прошлое, так

¹⁷⁶ Гусейнов А.А. Великие пророки и мыслители. Нравственные учения от Моисея до наших дней. М., 2009. С. 39.

что выйдет, что Джордано Бруно сжег костер, что Сократ восторжествовал над Мелитом и Анитом и т.д.»¹⁷⁷.

В отличие от классики, неклассическая этика как критика и разоблачение морали не переходит на сверхэтический уровень, развивая логику морали, а сразу исходит из него, смотря на мораль как на что-то иллюзорное, жалкое, недостойное человека, подлинное достоинство которого как раз усматривается в чем-то выходящем за пределы морали, «по ту сторону добра и зла». Подобным образом и Шестов не восходит последовательно от моральных добродетелей к сверхморальной вере (как Аристотель от этических добродетелей к дианоэтическим), а пытается исходить из нее, видя мораль и разум «глазами» веры¹⁷⁸. В его философии вера «зовет все, что есть в мире, на свой суд»¹⁷⁹. Однако, несмотря на то, что Шестов в своей радикальной критике сферы этического исходит из сверхэтического, последнее не является неким убеждением или непосредственной данностью, а само задано в двух отношениях: с формальной стороны оно есть основание критики морали, а с содержательной – некая цель, во имя которой ведется борьба с разумом и добром.

2. Опыты преодоления «этического».

Чтобы выявить специфику задания Шестовым сверхэтического, рассмотрим, какие философские опыты прорыва к нему, ходы мысли были близки философу. Для этого проинтерпретируем три попытки преодолеть сферу морали: формула «устранение этического» С. Кьеркегора, «остранение» этического в умном незнании Сократа и «по ту сторону добра и зла» Ф. Ницше. Также нужно рассмотреть рецепцию Шестовым формул С. Кьеркегора и Ф. Ницше, и отношение мыслителя к Сократу. Фигура Сократа связывает Шестова не только с

¹⁷⁷ Шестов Л. Дерзновения и покорности // Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 157.

¹⁷⁸ Шестов Л. Преодоление самоочевидностей (К столетию рождения Ф.М. Достоевского) // Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1993. С 94–95.

¹⁷⁹ Шестов Л. Киргегард и Достоевский (доклад 5 мая 1935). URL: http://e.lanbook.com/books/element.php?pl1_id=6562 (дата обращения: 22.07. 2016).

С.Кьеркегором, но и с Ф.Ницше. Отношение к Сократу – своего рода пробный камень для всех трех мыслителей, поэтому выбор его философствования в качестве примера преодоления сферы этического не является случайным. Смысл философского дела Сократа интерпретируется Шестовым в том числе в процессе полемики с С.Кьеркегором, поэтому анализ сократического способа преодоления морали стоит в работе после разбора отстранения этического С. Кьеркегора.

2.1. *Устранение этического С. Кьеркегора.* С. Кьеркегор под «телеологическим устранением» (отстранением¹⁸⁰) этического имеет в виду связанный с парадоксом веры переход с этической на религиозную стадию существования. В работе «Страх и трепет» этическое имеет значение «всеобщее» – применимой к каждому сферы «нравственной жизни», которая требует самоотречения, например, во благо идеи народа или государства¹⁸¹. Невозможность для отдельного человека («единичного») устранить этическое обусловлена тем, что «единичный индивид является таким единичным, которое имеет свой *τέλος*¹⁸² во всеобщем, а потому его этической задачей будет необходимость постоянно выражать себя самого, исходя из этого, так, чтобы отказаться от своей единичности и стать всеобщим»¹⁸³ (заметим, что С. Кьеркегор мыслит на языке подобном гегелевской диалектике). Парадокс веры состоит в том, что верующий «стоит выше всеобщего»¹⁸⁴ и при этом не совершает греха, что невозможно, ведь этическое и есть высшее для единичного, а утверждать себя перед лицом всеобщего – грех¹⁸⁵.

Авраам, который ведет сына на заклание, находится в ситуации искушения, то есть в подлинно религиозной ситуации, хотя со стороны, то есть под взглядом этики – он безумец и страшный преступник. Искушением Авраама является не стремление к самоутверждению, а сама универсальная нравственность, которая вменяет ему в долг любить сына и запрещает убийство. Несмотря на то, что

¹⁸⁰ Suspension (дат.) – букв.: «зависание», «прекращение действия».

¹⁸¹ Кьеркегор С. Страх и трепет. М.: Культурная революция, 2010. С. 55.

¹⁸² *τέλος* – «цель» (греч.).

¹⁸³ Кьеркегор С. Страх и трепет. М.: Культурная революция, 2010. С.50.

¹⁸⁴ Там же. С. 51.

¹⁸⁵ Там же. С. 50.

Авраам больше жизни любит своего сына, его религиозный долг «выше» чем долг перед этическим: он состоит в том, чтобы не поддаться искушению этики и исполнить волю Божью¹⁸⁶. Стороннему наблюдателю понять Авраама невозможно: вера Авраама никак не удостоверяема, более того, немислима. Исполняет ли он волю Бога или им овладело безумие – понять нельзя даже ему самому. Он не знает, а верит. С точки зрения этического его поступок есть преступление, а сам он убийца или безумец. Вера является чисто личным предприятием Авраама, его личной добродетелью, противостоящей нравственной добродетели трагического героя¹⁸⁷. Отстранив свое внимание от этического, он имеет дело непосредственно с волей Бога, для которой нет невозможного, слушает лишь ее, а не требования этики.

Шестов, интерпретируя в рамках своей философии мысль С. Кьеркегора, спрашивает, что означает принятая им иерархичность стадий существования, а также многочисленные высказывания С. Кьеркегора о превосходстве религиозного над этическим? Когда датский философ называет Иова великим, а Авраама «рыцарем веры», то не судит ли он «судом этики»?¹⁸⁸ Для Шестова сама иерархическая вертикаль существования есть признак этического, которое не смог преодолеть в своем мышлении С. Кьеркегор. В книге «Афины и Иерусалим» Шестов пишет, что «дальше временного устранения этического он (С. Кьеркегор – прим. А.Б.) не решался идти. Он не только никогда не связывает “этическое” с падением человека, для него “этическое” всегда является необходимым диалектическим моментом в развитии человека в направлении к религиозному. И – точно бы он был правоверным гегелианцем – моментом отнюдь не отмененным и не отменяемым, а только “снятым”»¹⁸⁹. С этим суждением Шестова можно согласиться. Только нужно принять во внимание, что отстранение этического

¹⁸⁶ Там же. С. 56.

¹⁸⁷ Там же. С. 55.

¹⁸⁸ «Уже выражение “рыцарь веры” звучит странно: слышится, будто вера просит подаяния у того общего, от которого она бежала. Рыцарство ведь одна из базовых категорий этического. И еще в большей мере это относится к величию рыцаря веры и к стремлению Кьеркегарда поставить рыцаря веры одной ступенью выше героя трагедии на иерархической лестнице человеческих ценностей» (Шестов Л. Афины и Иерусалим. М., 2007. С. 206).

¹⁸⁹ Шестов Л. Афины и Иерусалим. М., 2007. С. 212

С. Кьеркегора не является радикальным отрицанием морали – моральным нигилизмом, а «усвоением» и превосхождением морали (этического) на религиозной стадии рыцаря веры.

Как уже, наверное, ясно, суждение о величии или не величии человека узнается Шестовым как явный признак этического: «И все-таки Киргегард не случайно два раза говорит о величии Иова. Кстати, он не дает себе труда объяснить, почему такое – Иов был велик не тогда, когда говорил “Бог дал, Бог взял”, а тогда, когда произносил неистовые слова о том, что его страдания тяжелее песка морского»¹⁹⁰. Для Шестова именно первое верно: Иов велик только когда говорит то, что требуется на суде этики (всеобщего), на котором его неистовые вопли и требования если не предосудительны, то достойны жалости и сочувствия. То есть Шестов хочет оставить моральную оценку этическому, признавая неприглядность и ничтожество верующего Иова. Мыслитель пишет, что вопрос о величии до настоящего времени «целиком подлежал компетенции этики. У нас есть даже для этого готовая формула, давно вычеканенная греками. Цицерон и Сенека перевели ее словами: *fata volentem ducunt, nolentem trahunt* (желающего судьба ведет, не желающего – тащит). Не тот велик, кого судьба тащит, точно пьяного в участок, а тот, кто сам “свободно” идет, куда судьба ему идти предназначила»¹⁹¹. Этика покорности необходимости Сократа и стоиков только окончательно уничтожит Иова, удостоверит его в собственной ничтожности, малодушии. Потому единственный оставшийся Иову путь – «оспорить подсудность своего дела этике»¹⁹².

Что для Шестова будет являться преодолением этического в контексте его спора-диалога с С. Кьеркегором? В работе о С. Кьеркегоре («Киргегард и экзистенциальная философия») он понимает «отстранение этического» как акт несогласия, борьбы с ним. Эта борьба ведется с чем-то греховным, ведь приверженность этическому (во всех четырех смыслах: автономное добро,

¹⁹⁰ Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия // Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. М., 2000. С. 653.

¹⁹¹ Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия // Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. М., 2000. С. 653.

¹⁹² Там же. С. 653.

моральный закон, оценка, добродетель покорности) есть для Шестова следствие грехопадения Адама. Примером такой борьбы с этикой будет «стойкость» Иова, которая отличается от стойкости стоиков (согласно Шестову) как раз тем, что не соглашается со своей судьбой, с однажды случившимся, с криками и проклятиями не принимает утешений и советов друзей, говорящих от имени этики¹⁹³ (в какие-то моменты слабости Иов принимает утешения и судит себя судом всеобщего, но потом борьба возобновляется опять). Если все-таки есть «высший итог» такого преодоления морали, то им будет безумие Авраама, который, если бы убил своего сына, то, конечно, нарушил моральный закон, был бы навечно осужден этическим как «величайший из преступников»¹⁹⁴, но для которого суд этики уже ничего не значит. Шестов как бы закликает читателя: хочешь общаться с живым Богом, жить в мире, где все возможно, не ходи на суд этики, скрывай от этического свое сокровенное желание: «В силу Абсурда, говорил нам Киркегард, он верил, что Бог вернет Аврааму убитого Исаака, что принцесса достанется бедному юноше. И пока он скрывал от этического свою веру и свой Абсурд, он мог ее удержать»¹⁹⁵. Но С. Кьеркегору не удавалось долго хранить свои абсурдные желания от этического. Он постоянно обращается за благословением морали и возвращается в идеальное царство добра Сократа¹⁹⁶, в мертвый мир необходимых истин и законов, где его тайная, неразумная воля никогда не получит санкции на существование.

Чтобы сохранить свою заветную волю, человек в борьбе должен отстранить, преодолеть собственную способность судить и мерить все с точки зрения некоего должного состояния. Не слушаться, сопротивляться голосу «всеобщего» и, надеясь на абсурд, взывать к Богу. Интересно, что сам Шестов, тем не менее, не

¹⁹³ Шестов Л. Киркегард и экзистенциальная философия // Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. М., 2000. С. 651-652.

¹⁹⁴ «От Авраама же люди не бежать должны, а ополчиться против него, этика же не только отстраняется от него, она его предаёт проклятию. На суд этики – Авраам величайший из преступников, отверженнейший из людей: сыноубийца. Помочь человеку этика не умеет, но, мы знаем, она располагает достаточными средствами, чтобы замучить того, кто не угодил ей» (Шестов Л. Киркегард и экзистенциальная философия // Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. М., 2000. С. 663).

¹⁹⁵ Шестов Л. Афины и Иерусалим. М., 2007. С. 203.

¹⁹⁶ Там же. С. 203.

отходит от того, чтобы самому все судить и мерить, но только «с точки зрения» веры (сверхэтического). Вера для Шестова означает окончательное преодоление власти необходимости и родственного ей долженствования: «Если Бог значит, что нет ничего невозможного, то вера обозначает, что наступил конец необходимости и всем порожденным необходимостью каменным “ты должен”»¹⁹⁷. Парадоксальность свободолобивой мысли Шестова состоит в том, что она, отрицая моральную оценку, норму, ценность моральной автономии личности, и в целом всю сферу должного (этического), сама является примером «черно-белого» мышления, которое расчерчено ценностными оппозициями «Афин» и «Иерусалима», то есть разума и веры, обыденности и трагедии и т.д.¹⁹⁸. Эти оппозиции являются, по сути, разными «слепокми» первоначального различения должного и недолжного. Фундаментальное для его мысли различие «Афин» и «Иерусалима», веры и разума, свободы и необходимости как должного и недолжного указывает на ее этический характер.

Прорыв в сверхэтическое пространство веры, согласно Шестову, равен возвращению к утраченному райскому всемогуществу первого человека, который мог не допускать зло в мир: «И Адам до грехопадения был причастен божественному всемогуществу и только после падения попал под власть знания — и в тот момент утратит драгоценнейший дар Бога, свободу. Ибо свобода не в возможности выбора между добром и злом, как мы обречены теперь думать. Свобода есть сила и власть не допускать зло в мир»¹⁹⁹. Искоренить из мира зло — одна из основных целей, в сущности, нравственной борьбы Шестова с оправдывающими неустранимое зло разумом и моралью. Зло в его работах часто имеет значение чего-то самопонятного, что признается большинством людей как зло: страдание, болезнь, смерть, насилие и т.п. Такому злу по-настоящему противостоит не критикуемое Шестовым «моральное» добро бессильного

¹⁹⁷ Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия // Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. М., 2000. С. 806.

¹⁹⁸ Визгин В.П. На пути к другому: от школы подозрения к философии доверия. М., 2004. С. 361.

¹⁹⁹ Шестов Л. Афины и Иерусалим. М., 2007. С. 217

человека, «эмансипировавшегося»²⁰⁰ от Бога, а божественное «добро зело», в пространстве веры равное всемогущей творческой воле. Можно сказать, что сверхэтическое измерение мысли Шестова, отрицающее этическое в четырех выявленных аспектах, задает совершенное состояние, мир торжества правды и добра.

2.2. *«Остранение» этического в умном незнании Сократа.* Термин «отстранение этического», содержит, как представляется, еще одну философскую возможность «справиться» со сферой морали, – возможность, которая осмысливается в предложенной ниже интерпретации философии Сократа.

Отталкиваясь от вышеописанной трактовки отстранения этического в философии С. Кьеркегора и ее рецепции Шестовым, можно предположить, что иная возможность преодоления этического состоит в том, что не критикует мораль и не пытается ее парадоксальным образом «перепрыгнуть», а «сократически» не понимает ее. Оставим в стороне вопрос о том, что отстраняется. Ясно, что это один из возможных смыслов этического, то есть всеобщая и необходимая идея морали. Преодолеть, отстранить этическое значит тогда поставить любое теоретическое понимание морали под вопрос: как возможно этическое вообще, или на чем основаны, на чем стоят рассматриваемые представления о добре и зле, о правильном и неправильном?

Будем исходить из того, что философия спрашивает: как вообще хоть что-то возможно (как возможно бытие)? И при этом сам вопрос выражает фундаментальное для философии состояние изумления, целиком захватившее спрашивающего. Почему бы морали не стать таким предметом предельного удивления-внимания, обращенного на что угодно (изначально на весь мир)? Речь не идет об объективации морали, превращения ее в предмет объективного рассмотрения. Это не есть дело той философии, которая воплощается для нас в фигуре Сократа. Такая философия берет мораль в ее изначальности и спрашивает, например, так: в чем состоит сама моральность морали, мораль сама по себе? Есть

²⁰⁰ Шестов Л. Гефсиманская ночь (Философия Паскаля) // Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 300.

различные теоретические образы морали, а сама она какова? Ясно, что мораль есть нечто проблематичное, неясное, но глубоко задевающее самого вопрошающего о ней. Ясно также, что сама она есть не только как предмет разговора и общественной заботы, но и в каком-то другом смысле *есть*, близко задевая каждого. Как бы этическое ни было теоретически понято, под вопросом о самой возможности какого бы то ни было понимания (и существования) этического, оно открывается как странное, как будто впервые увиденное. Поэтому отстранить значит одновременно «остранить» – открыть непонятную странность того, что было сколь угодно глубоко и всесторонне осмыслено. Такое остранение не менее, а, возможно, даже более философский акт, нежели критика и, в особенности, нежели запредельный для понимания «прыжок» веры С. Кьеркегора.

Однако позиция, изложенная выше и названная «остранение этического», сама является сомнительной: возможно ли такой остранение? И если да, то на чем оно основано? В том-то и дело, что для того, чтобы его осуществить, нужно совершить акт отвлечения от любых оснований, предварительно, конечно, пройдя до конца логику понимания морали у того или иного философа, в той или иной концепции морали. Такой философский акт, конечно, не является некой проекцией, переносом на предмет своей мысли «флера» странности или проблематичности. Эта сущностная проблематичность не предполагается, а открывается в предмете вопрошания в той мере, в какой мы заметили ограниченность любого понимания, философского смысла морали (всегда открытую возможность иного смысла). Наше понимание предельно не только в том смысле, что является целостным (иначе это не понимание), схватывает предмет в целом, но и в том смысле, что оно всегда обусловлено некой «категориальной сеткой», явной и не явной аксиоматикой, внутри которой что-то понимается как истинное, должное, прекрасное. Однако «проблематичность» не только в том, что у предмета мысли могут быть разные смыслы, возможности понимания, но и в том, что этот предмет вообще есть. Философы после Сократа превращались в мудрецов, учителей морали, когда утверждали, что знают, что она

такое, упуская тем самым ее сущностную проблематичность и свою собственную растерянность перед нею. Сократ же в полноте ясного ума замечал, что не знает²⁰¹. При этом он парадоксальным образом связывал добродетель со знанием, считая, что добродетельным может быть только тот, кто знает, что такое добродетель (возможно, так он хранил добродетель от моральной демагогии и права говорить от ее лица, поучать). Сократ не знал не потому, что не пытался узнать, как раз наоборот, он испытывал себя и других, разбирая бытующие представления о мужестве, справедливости и т.д., и каждый раз приходил к тому, что сама идея справедливости или мужества есть, но что она такое, сказать, выразить непротиворечиво и полно нельзя. Нельзя потому, что всегда есть некая обусловленность знания (эпистемы) основаниями-предположениями, принятыми на веру, присущими данному человеку, данному способу мыслить. Сократ вопрошает так радикально, что доводит логику мысли до конца, до ее всеобщих оснований и открывает их бесосновность, скрытое в начале «незнание». Сократическое начало философии как раз не в доктринах-учениях, не в метафизике, цельном и замкнутом в себе знании мира «как он есть», а в сознании своего незнания самого главного, принципиальной необоснованности того, на чем стоим (мысли, бытия «как они есть»). Это любовь к мудрости-истине, а не сама мудрость. Остранить этическое в таком случае значит одновременно выйти за пределы истинности, уже понятой красоты, а не только добра и зла. Так понятая философия Сократа – это выход из мира уже понятого, в мир, который еще только может быть понят, в странный, вечно юный мир. Это открытость новому, непонятному, бесосновному в начале. Именно такая открытость-внимание имеет одним своим аспектом вышеописанное остранение этического.

Активное несогласие с фактами и универсальными принципами, отрицание морали и противопоставление ей абсурдной веры в невозможное – это не отстранение этического в смысле того, что мы назвали остранением, когда

²⁰¹ «Уходя оттуда, я рассуждал сам с собою, что этого-то человека я мудрее, потому что мы с ним, пожалуй, оба ничего дельного и путного не знаем, но он, не зная, воображает, будто что-то знает, а я если уж не знаю, то и не воображаю. На такую-то малость, думается мне, я буду мудрее, чем он, раз я коли ничего не знаю, то и не воображаю, будто знаю» (*Платон. Апология Сократа. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2000. С. 15*).

разбирали умное незнание Сократа. Шестов находит последнее объяснение критикуемого им этического в мифе о грехопадении первого человека. В работах второго периода мыслитель, по аналогии с Ф. Ницше, разоблачает низкое происхождение морали, обращаясь не к реконструкции генеалогии моральных понятий, а непосредственно к Библии: он истолковывает власть разума и морали как следствие грехопадения первого человека. К трактовке мифа о грехопадении как ключа к объяснению власти разумной и моральной необходимости, тотальной порабощенности человека, мыслитель приходит не сразу, а лишь в поздних работах. Хотя о самом мифе Шестов пишет и раньше, например, в произведении «Великие кануны», пока еще связывая грехопадение с самостоятельным, независимым от Бога существованием, отпадением от единой истины в свою «частную»²⁰². На этом этапе суть грехопадения усматривается философом в самостоятельности человека, в том, что он начал творить и мыслить по собственному почину, без Бога. Согласно Шестову, примером такой нечестивой самостоятельности мышления и действия послужил для всех мыслящих людей Сократ²⁰³. Однако акцент истолкования кардинально меняется и, в работах позднего периода, начиная с книги «На весах Ивоа» (1927), грехопадение трактуется как бессилие воли, утрата способности творить, покорность никем не созданным, вечным истинам разума и добру²⁰⁴. Правда, «творить» означает здесь: быть «сотворцом» Богу в творении мира свободного от зла, а не самостоятельно создавать новые идеи, учреждать законы. Ирония в том, что примером такой покорности разуму и добру тоже является Сократ. Остановимся подробнее на этой последней трактовке мифа о грехопадении, которая является у Шестова окончательной.

²⁰² «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» (Шестов Л. Философия и теория познания // Шестов Л. Великие кануны. Соч. в 6 т. Т. 6. СПб., 1911. С. 57-58).

²⁰³ Там же. С. 57.

²⁰⁴ Шестов Л. Афины и Иерусалим. М., 2007. С.217

На вопрос, откуда берут начало вечные, необходимые истины разумного познания также как и понятия о добре и зле, полноценным ответом для философа является миф о грехопадении. Как известно из книги Бытия, первые люди были соблазнены таинственным мудрым змеем, пообещавшим, что, съев плод с древа познания, они станут как боги, «знающие добро и зло» (Бытие: 3:5). Этот змей символизирует для Шестова чуждую для Бога и свободного человека власть идеального и необходимого (зловещего Ничто) над человеком: «Первый человек испугался ничем не ограниченной воли Творца, увидел в ней столь страшный для нас “произвол” и стал искать защиты от Бога в познании, которое, как ему внушил искуситель, равняло его с Богом, то есть ставило его и Бога в равную зависимость от вечных, несотворенных истин»²⁰⁵. Но змей, конечно, обманул человека, и Адам утратил свободу неведения, бывшую у него до грехопадения, для которой не существовало различия добра и зла, а одно только райское «добро зело»: «Не то что Адам “не знал” различия между добром и злом: *такого различия не было*. Для Бога и для Адама, пока он шел пред Богом, не было зла: все в мироздании было добро зело. Змей, обещавший человеку, что, вкусив с дерева познания, он сравнится с Богом, знающим разницу между добром и злом, дважды обманул его. Человек с Богом не сравнился, и у Бога нет вообще знания, и, в частности, знания добра и зла, в котором падший человек, человек, замороженный предательскими чарами Ничто, полагает и поныне свое высшее качество»²⁰⁶. Можно сказать, что для Шестова древо познания добра и зла есть «древо смерти»²⁰⁷, которое противостоит «древу жизни», и только потому, что люди вкусили его плоды, в мир вошли смерть, грех, закон, появились преступление и преступники. Важно подчеркнуть, что, согласно Шестову, само бытие человека и мира не греховно, как и все, что «вышло из рук Творца»²⁰⁸. Грех состоит в

²⁰⁵ Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия // Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. М., 2000. С. 633.

²⁰⁶ Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия // Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. М., 2000. С. 691; Шестов Л. Гефсиманская ночь (Философия Паскаля) // Соч. в 2 тт. Т. 2. М., 1993. С. 312-313.

²⁰⁷ «Знание добра и зла, как и чувство стыда, пришло лишь после того, как он отведал плодов запретного дерева. Это для нашего разума непостижимо, как непостижимо, что от плодов с дерева познания могла прийти смерть» (Шестов Л. Афины и Иерусалим. М., 2007. С. 216).

²⁰⁸ Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия // Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. М.: АСТ, 2000. С. 633, 691.

послушании змею, то есть в покорности вечным истинам умозрения и требованиям этического.

Показательным в связи с этим является отношение Шестова к Сократу. В работах второго периода он выступает как творец автономного добра, независимого от Бога и созданного им мира: «Никто никогда в прежней жизни добра не видел, потому что *до Сократа добра вовсе и не было нигде во вселенной*»²⁰⁹. Сократ – это, пожалуй, наиболее яркий представитель, даже зачинатель традиции «Афин», то есть рациональной философии, которая противостоит религиозной философии. Фигура Сократа поэтому не могла не быть помещена «черно-белой» мыслью Шестова во вражескую крепость: «И вот, с одной стороны, Сократ с его “знанием”, окопавшийся в своем идеальном мире, – с другой стороны, сказание о грехопадении первого человека и апостол, истолковывающий это сказание в словах: “все, что не от веры, есть грех”»²¹⁰. Сократ полностью закрылся, «эмансипировался» от Бога и сотворенного им мира, полагая, что он ничего не стоит в сравнении с добродетелью: «Сократ не ценил в жизни сам и учил других не ценить ничего, кроме похвал добра, и не бояться ничего, кроме порицаний того же добра. Вся греческая мудрость построена на этом принципе»²¹¹.

Именно Сократ, сам не ведая об этом, второй раз повторил грехопадение Адама²¹². Сократ был обманут змеем, который научил его полагаться только на свой разум, все пытаться понять и объяснить, что, на поверку, означало покориться необходимости. Его мудрость, выраженная в утверждении, что «высшее благо – размышлять и беседовать о добродетели» для Шестова значит буквально: «питаться плодами с дерева познания добра и зла»²¹³. Сократ не только творец автономного от Бога добра, он же искуситель всех последующих

²⁰⁹ Шестов Л. *Potestas clavium* (Власть ключей). М., 2007. С. 35.

²¹⁰ Там же. С. 23.

²¹¹ Шестов Л. *Афины и Иерусалим*. М., 2007. С. 313.

²¹² Там же. С. 129.

²¹³ Там же. С. 128.

философов и сам падший человек²¹⁴. А умное незнание Сократа это на самом деле «гнозис»: «Незнание Сократа, как мной уже было указано, не есть незнание, а есть знание о незнании и сопровождается страстным, безудержным стремлением к знанию, в котором он видит единственное средство уберечься от роковых последствий своего падения»²¹⁵. Такая интерпретация близка Ф.Ницше, понимающего «падение» Сократа несколько в ином, нерелигиозном ключе: мыслящий, сознательный Сократ есть симптом вырождения, ослабления жизненной силы греков.

Таким образом, замороженность библейским мифом уводит Шестова от возможности понять Сократа как своего союзника в поисках подлинной морали и подлинного Бога. Бесспорно, сам миф и этическое в его свете для Шестова удивительны, и он пытается понять, на чем основана, откуда берет начало принудительная власть разумного и должного²¹⁶, то есть философски озадачивается моралью. Но само объяснение, редукция морали к началу смерти и греха закрывают от Шестова возможность отстранения этического в смысле сократического остранения. Остается только неистовая борьба и критика-отрицание, а значит парадокс морального нигилизма и все из него вытекающее: новые основания морали, парадоксальная «этика веры».

2.3. *«По ту сторону добра и зла» Ф. Ницше.* Теперь рассмотрим, что представляет собой формула «по ту сторону добра и зла» Ф. Ницше. С одной стороны, как говорит сам Ф. Ницше: «“По ту сторону добра и зла” ... Это, по меньшей мере, не означает: “по ту сторону хорошего и плохого”»²¹⁷. Хорошее и плохое – уже вне этической оценки? Совсем нет, оценка остается, но «переворачивается». Такой переоценкой Ф. Ницше как бы желает восстановить историческую справедливость, вернуть ту мораль, которая, по его предположению, существовала до произошедшей в истории подмены ценностей.

²¹⁴ Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия // Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. М., 2000. С. 691.

²¹⁵ Шестов Л. Афины и Иерусалим. М., 2007. С. 201.

²¹⁶ «Ведь если уже о чем спрашивать, то именно о том, откуда пошла эта *принудительность*» (Шестов Л. Афины и Иерусалим. М., 2007. С. 356).

²¹⁷ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. К генеалогии морали. Случай «Вагнер». М., 2005. С. 270.

Современная пропитанная реактивными чувствами европейская мораль отрицается им как то, что унижает достоинство человека, как способ хитрого обмана и лицемерия слабых и больных существ. Как полагает Ф. Ницше, в истории произошла ужасная подмена ценностей: добром стало считаться все слабое, кроткое, неудачное, больное, а злом – сильное, способное на поступок, изобретательное, удачное, здоровое. Речь идет о двух типах людей и соответствующих им видов морали: морали рабов и морали господ²¹⁸. Отрицая ценностную оппозицию добра и зла и разоблачая ее рабское происхождение²¹⁹, Ф. Ницше, например, в произведении «К генеалогии морали», исходит из ценностной оппозиции хорошего и плохого, то есть задает мораль на новом основании: «хорошее» – аристократическое, мощное. В данном случае моральный нигилизм, отрицающий оппозицию добра и зла, не скрывает своей моральной цели: найти новый критерий моральной оценки, совершить переоценку сложившихся ценностей.

Разоблачительная критика, проводимая Ф. Ницше, направлена на отрицание «христианской»²²⁰ морали и Бога, в свете которых человек и мир рассматриваются как греховные, несовершенные. Философию Ф. Ницше, попытавшегося устранить ценностное различие сущего и должного, небезосновательно называют «перевернутым платонизмом»²²¹, когда сущее полагается им совершенным (должным), а идеальная перспектива, в которой оно рассматривается, выступает как нечто недолжное, и отрицается Ницше как порождение нигилизма (при этом остается сама категориальная сетка «должное-недолжное», в рамках которой происходит переворот). Таким образом, «иммориализм» его мысли при внимательном рассмотрении оказывается моральным²²². Ницше, преодолев традиционное «платоническое» противопоставление сущего и должного, не

²¹⁸ Там же. С. 243.

²¹⁹ Там же. С. 251.

²²⁰ Скорее Ф. Ницше отрицает гностический элемент (отрицание мира как зла), присутствующий в историческом христианстве.

²²¹ Арендт Х. Жизнь ума. СПб., 2013. С. 393.

²²² В.В. Бибихин, замечая, что не стоит доверять клише «иммориалиста», придуманного себе Ницше, пишет: «Никакой речи об устранении морали у Ницше нет. Возвышенное, долг, любовь требуют у него всего своего размаха» (Бибихин В.В. История современной философии. СПб., 2014. С. 270).

выходит за пределы моральной оппозиции «должное» – «недолжное». Как уже было отмечено, мысль Шестова также структурирована противопоставлением должного – «Иерусалима», откровения, индивидуальности и недолжного – «Афин», умозрения, всеобщего²²³. То есть противопоставлением двух способов мыслить, двух «измерений мышления», которые не могут сосуществовать в человеке.

Можно предположить, что ценностная оппозиция должного и недолжного является фундаментальной «логикой» морали, за пределы которой не выходит ее критика – о чем свидетельствует и рассмотренный выше парадокс морального нигилизма. Принятая нами оппозиция «сверхэтическое» – «этическое» есть частный случай такой логики. Другое дело, что идея сверхэтического, взятая отдельно в своем содержании, снимает оппозицию должного и недолжного, являясь, как было показано, бытием должного. Поэтому факт невыхода за пределы оппозиции должного и недолжного относится к логической (связанной со структурой мысли) стороне этической мысли Ф. Ницше и Шестова, а не к содержательной.

Заметим, что Шестов в некоторых своих работах тоже использует оппозицию хорошего и плохого, противопоставляя ее «моральной» оппозиции добра и зла. Так, в статье «Что такое истина?» он говорит об удачах и неудачах судьбы как о хорошем и плохом, неравномерно, случайно выпадающем на долю смертных. Сам мир и человеческая жизнь это случай, который имеет для Шестова позитивный смысл божественного дара. Он защищает значительность этого дара от его принижения в абстрактной мысли, ценящей идеальные истины и нравственные нормы больше «утренней и вечерней звезды»²²⁴. Оппозиция хорошего и плохого в такой трактовке отличается от противопоставления господского (аристократического) и рабского, и связана с судьбой, с дарами Бога. Более того,

²²³ Пример характерного высказывание философа: «Между Афинами и Иерусалимом нет и не должно быть мира. Из Афин – разумная истина, из Иерусалима – откровение. Откровение не вмещается в рамки разумных истин: оно их взрывает» (Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия // Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. М., 2000. С. 784).

²²⁴ Шестов Л. Что такое истина? (об этике и онтологии) // Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 385, 388 и далее.

по существу онтологическая оппозиция сотворенное – несотворенное (для мыслителя это идеальное) является одновременно этической. Сотворенный мир, отдельные люди – это благо, а несотворенные, вечные истины есть зло. Такую оппозицию философ находит в Священном Писании: «Лейбниц, по примеру схоластических философов, в акте творения видит источник зла, не давая себе даже отчета в том, что таким образом он увековечивает зло ... В Писании ведь, наоборот, сказано, что все сотворенное было *valde bonum* (“добро зело”). И было именно оттого *valde bonum*, что оно сотворено Богом»²²⁵.

Шестов с самого начала узнал в Ф. Ницше своего союзника в поисках живого, не выдуманного Бога. Уже одну из первых своих работ «Добро в учении графа Толстого и Ф. Ницше» Шестов заканчивает так: «Добро, братская любовь – мы знаем теперь из опыта Ницше – *не есть Бог...* Ницше открыл путь. Нужно искать того, что *выше* сострадания, *выше* добра. Нужно искать Бога»²²⁶. По воспоминаниям Б. Фондана, когда Шестов прочел в его статье незнакомую цитату из Ф. Ницше: «Опровержение Бога: в сущности, опровергнут только *моральный Бог*», то неподдельно удивился: «Вот видите! – воскликнул Шестов. – А всегда говорят, что это я принуждаю Ницше говорить моими словами! Эта цитата, – ведь это же вся моя книга о Толстом и Ницше»²²⁷. Для самого Шестова «по ту сторону добра и зла» Ф. Ницше – это как бы указатель верного направления поиска живого Бога. Это формула-ключ, указывающая на возможность прорыва в область беспочвенного «вдруг» или веры, в которой уже нет законов, норм, общепринятых моральных оценок, любых ориентиров поведения, которым бы подчинял свою волю человек: «Очевидно, что библейская “вера” ничего общего с повиновением не имеет и что всякое “ты должен” лежит в областях, куда лучи веры не доходят»²²⁸. Формула «по ту сторону добра и зла» возвещает возможность свободы от власти этического над единичным человеком. Именно в

²²⁵ Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия // Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. М., 2000. С. 790.

²²⁶ Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше (философия и проповедь) // Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. М., 2000. С. 307.

²²⁷ Fondane B. Rencontres avec Léon Chestov. Paris. 1982. С. 117.

²²⁸ Шестов Л. Афины и Иерусалим. М., 2007. С. 215.

области спонтанного мышления (веры) и можно встретить не выдуманного разумом и моралью Бога. Однако сам Ф. Ницше, считает Шестов, не решился на абсурд веры, поддавшись соблазнам этического.

Но у Ф. Ницше есть и иной ход мысли, или точнее, иная возможность понимания формулы «по ту сторону добра и зла», которая является совершенно чуждой, недопустимой для Шестова. «По ту сторону добра и зла» можно понять не как сократовское «разоружение» перед моралью, то есть выведение ее из сферы понятного мира в область странного, непонятного (остранение этического), а как нечто близкое по замыслу к «духовным упражнениям» стоиков: активное проецирование на мир определенных качеств, рискованная перестройка привычного склада мышления. Возможность такой интерпретации преодоления этического у Ф. Ницше содержится в прочтении его философии В.В. Бибихиным.

Согласно этому прочтению, мир до любого взаимодействия с ним, уже заранее «раскрашен», разделен нами на добро и зло²²⁹. Проекция добра и зла, «моральный» взгляд на мир – это привязки-крючки к нему, которые, в отличие от принятия целого мира, отчуждают от человека какую-то часть мира (или даже весь «этот» мир) как злую, несовершенную, подлежащую исправлению или уничтожению. Добро и зло – это отчужденный от себя субъект, его силы-части, разбросанные, спроецированные на мир. Видеть добро и зло в мире, значит быть несобраным в своей полноте.

В.В. Бибихин обращает внимание на полярность понимания Ф. Ницше воли к власти и жизни²³⁰. Целью пораженной нигилизмом воли к власти (и соответствующей ей жизни) является поиск новых возможностей, самовозрастание, поэтому она постоянно проецирует на мир свои качества (добро и зло), подобно одноклеточным существам, которые выбрасывают в пространство временные ложножки, создавая тем самым «новые возможности захвата пищи»²³¹. Противоположное понимание воли к власти – это полнота жизни (возможностей),

²²⁹ Бибихин В.В. История современной философии. СПб., 2014. С. 257.

²³⁰ Там же. С. 257.

²³¹ Сравнение упадочной жизни и нигилистической воли к власти с «протоплазмой» В.В. Бибихин находит у самого Ф. Ницше (Бибихин В.В. История современной философии. СПб., 2014. С. 257).

собранность в своем: «Высшая *должная* жизнь есть наоборот не разрастание возможностей, а возвращение, собирание самой себя в себе»²³². Вернуться к своей полноте, значит увидеть, что «мир в каждый отдельный миг готов и его конец достигнут»²³³. Для возвращения к полноте жизни необходимо оставить действенной только одну «полуденную» проекцию на мир – проекцию вечного возвращения «того же самого» (не проецировать, накладывая на мир свои собственные качества человек не может). Идея вечного возвращения того же самого – все уже было есть и будет бесконечное количество – является важным этапом духовной практики Ф. Ницше по перестройке своего видения мира. Выдерживание «величайшей тяжести»²³⁴ мысли о вечном возвращении того же самого, согласно Ф. Ницше, дарует становлению «характер бытия»²³⁵ и выводит субъекта из нигилизма расколотои воли, которая постоянно создает мир должного или истинно сущего и, соответственно, недолжного или кажущегося. В такой проекции мир теряет субъективные «краски» и становится во взгляде нигилиста никаким – всегда одним и тем же.

Проекция вечного возвращения заставляет увидеть «кажущийся мир» (в терминах «платонической» метафизики) как единственный²³⁶ и вечный. Если есть только один мир, то отсюда следует, что он не поддается оценке. Такое видение мира, в котором уже нет никаких «моральных фактов» выносит видящего «по ту сторону добра и зла». Моральные факты (добро и зло) как бы вынуты из мира усилием видящего. Это возможно, потому что они изначально были его проекцией на мир, чем-то субъективным. Теперь в открывшемся безвоздушном пространстве, в мире, где все совершенно одинаково, где нет и следа бывшего

²³² Бибихин В.В. История современной философии. СПб., 2014. С. 258.

²³³ Там же. С. 270.

²³⁴ В «Веселой науке» идея вечного возвращения находится во фрагменте под названием «Величайшая тяжесть»: «Овладей тобой эта мысль, она бы преобразила тебя и, возможно, стерла бы тебя в порошок; вопрос, сопровождающий все и вся: «хочешь ли ты этого еще раз, и еще бесчисленное количество раз!» – величайшей тяжестью лег бы на твои поступки!» (Ницше Ф. Веселая наука // Ницше Ф. Соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 660).

²³⁵ «сообщать становлению характер сущего – это и есть высшая воля к власти» (Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. М., 2005. С. 343).

²³⁶ ««Кажущийся» мир и есть единственный: «истинный мир» только прилган к нему...» (Ницше Ф. Сумерки идолов. М., 2009. С. 29).

различия, все зависит от решения человека²³⁷, который говорит, либо не говорит свое благоволящее²³⁸ «да» самому себе и этой таинственной, как бы впервые открытой ничейной земле. После такого великодушного принятия, которое может и не случиться, мир и субъект возвращаются к своему изначальному совершенству (полноте возможностей), которое недоступно для человека, проецирующего на мир черты добра и зла.

Оригинальная интерпретация В.В. Бибихина схватывает важную для философии Ф. Ницше «аксиому», что существующее («жизнь») не нуждается ни в чем помимо себя, что оно самодостаточно. Человек, через которого жизнь себя проявляет, должен вернуться к изначальному совершенству жизни, подтвердить его своим утверждением-принятием: «“мир совершенен” – так говорит инстинкт духовно одаренных, инстинкт, утверждающий жизнь: “несовершенство, все, что стоит ниже нас, дистанция, пафос дистанции, сама чандала – все принадлежит к этому совершенству”»²³⁹. Для Ф. Ницше совершенство не может быть где-то в другом мире: в должном, потустороннем, идеальном, будущем. Философ боролся с любым способом оценивать мир, который отрицает его самодостаточность, как и самодостаточность человека. Мысль-проекция о вечном возвращении того же самого *возвращает* миру самодостаточность, бесценность. Говоря по-другому: человек приходит в согласие с изначальной полнотой собственной жизни.

Предложенная выше трактовка некоторых идей Ф. Ницше не претендует на единственность. Этот мыслитель больше многих других открыт для различных толкований, но все-таки есть некоторый общий дух его философии, которым нужно проникнуться и держаться его. Сравнение философии Ф. Ницше со стоиками находится, на наш взгляд, в согласии с общим духом его мысли. Возможно, стоический мудрец – одна из многочисленных «масок» философа,

²³⁷ Бибихин В.В. История современной философии. СПб., 2014. С. 271.

²³⁸ «Или насколько хорошо должен был бы ты относиться к самому себе и к жизни, чтобы не жаждать больше ничего, кроме этого последнего вечного удостоверения и скрепления печатью» (Ницше Ф. Веселая наука. М., 1990. С. 660).

²³⁹ Ницше Ф. Ессе Номо. Антихрист. СПб., 2011. С. 211.

которого некоторые исследователи интерпретируют как скрытого христианина²⁴⁰. Но не является ли вопрос о том, кем был таинственный мыслитель, только подобием досужих сплетен, которые не относятся к делу? А дело Ф. Ницше, согласно М. Хайдеггеру, серьезное – это продумывание нигилизма как главной движущей силы истории европейской культуры и попытка преодоления его²⁴¹. И вполне возможно, что обдумывание и преодоление нигилизма, а также непростая личная судьба привели Ф. Ницше к своего рода стоицизму (об этом далее).

Нужно заметить, что для Шестова сотворенный мир тоже совершенен, добро зело. Таким он отрывается «непосредственному», райскому восприятию, которое в редкие моменты приходит само, не по воле человека, и присуще «избранным» Богом людям. Это уже сверхчеловеческий взгляд на мир. Однако, в отличие от немецкого философа, Шестов не пытается устранить свое «моральное толкование» событий. «По ту сторону добра и зла» Ф. Ницше как новое видение мира, для Шестова, в первую очередь, значит, что Бог вне морали, не подчиняется идеальному добру (что Бог делает, то и есть добро).

В целом, путь преодоления этического Шестова отличается от пути Ф. Ницше и С. Кьеркегора радикализмом своего отрицания морали, которое, однако, не выходит за пределы двойственной структуры должного и недолжного: веры и разума, борьбы с необходимостью и ее принятия и т.п. Шестов закрывает от себя возможность отстранения этического в смысле сократического остранения тем, что редуцирует мораль к началу смерти и греха, объясняет происхождение добра и зла как результат грехопадения. Предъявляемый русским философом упрек С. Кьеркегору, что он не смог выйти за пределы этического, когда создал концепцию трех следующих друг за другом стадий существования, может быть адресован ему самому, ведь Шестов в собственном мышлении не пытается выйти за пределы принятой им ценностной оппозиция веры и разума, этического. Он постулирует сверхэтическое, или веру, посредством отрицания этического разума.

²⁴⁰ Свасьян К.А. Ф.Ницше: мученик познания // Ницше Ф. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 30-31.

²⁴¹ См.: Хайдеггер М. Ницше. В 2 т. СПб., 2006, 2007.

Таким образом, два уровня этико-философской мысли Шестова: этический и сверхэтический взаимно обуславливают друг друга.

Глава 2. Этика веры Л. Шестова

Однодумство Шестова, захваченность одной и той же темой на протяжении всего творчества отмечается большинством авторов, писавших о нем. Не сильно изменяя содержание своих основных идей, постоянно обращаясь к новым сюжетам и героям, философ в течение своего творческого пути остается строго последовательным в разделении всей истории человеческой мысли на два противоборствующих лагеря: приверженцев «Афин» (разума, идеального, объективной истины, всеобщего) и «Иерусалима» (веры, жизни, откровения, индивидуального). Это фундаментальное для его философии различие имеет характер ценностной оппозиции, одна сторона которой («Иерусалим», вера) им безусловно принимается, а другая («Афины», разум) – безусловно отрицается. Можно сказать, что Шестов таким образом вписывает себя в предложенную им же самим интерпретацию истории философии и богословия (он с «Иерусалимом» против «Афин»).

Не сложно заметить, что мышление Шестова является ценностно нагруженным. Это «черно-белое» мышление, которое всегда держится исходного «или-или». Парадоксальность мысли Шестова, «заумность» его дискурса, где «концы с концами свести невозможно»²⁴², связывается в единое целое изначальной логикой его мысли, которая является по существу «моральной» логикой. Этой логикой держится двухуровневая структура его этической мысли, основное позитивное содержание которой реконструируется в данной главе.

1. Проблема неотменимости прошлого в философии Л. Шестова и Ф. Ницше.

Одна из центральных для мысли Шестова и Ф. Ницше проблем: бессилие воли изменить прошлое. На основе сравнительного анализа того, как в философии

²⁴² Бонецкая Н.К. Адвокат дьявола (герменевтика Л. Шестова) // Вопросы философии. 2014. № 9. С. 107.

Шестова и Ф. Ницше разрешается проблема неотменимости прошедшего, попытаемся реконструировать главное позитивное содержание этики Шестова.

Для русского философа Ф. Ницше является мыслителем, который разоблачил моральное добро на месте живого Бога: толстовская формула «Бог есть добро» и знаменитые слова Ф. Ницше «Бог – умер», согласно Шестову, «выражения однозначашие»²⁴³. В подобном же ключе, увлеченный единственно важной для себя борьбой с рациональным познанием, Шестов толкует и основные идеи философии Ф. Ницше: «“Воля к власти” Ницше, его “по ту сторону добра и зла”, его “мораль господ”, которую он противопоставлял “морали рабов” и через которую уже просвечивала идея об “истине господ” (об истине, над которой, как и над субботой, властвует Сын Человеческий), есть только отчаянная попытка вернуться от дерева познания к дереву жизни»²⁴⁴. В Ф. Ницше отечественного философа привлекает также его экзистенциальный опыт одинокого мученика, сраженного внезапной болезнью. Трагическая жизнь и мысль философа позволяют Шестову понять, что такое добро и зло падшего человека, то есть такого, кого Ф. Ницше без всякого религиозного оттенка называет «декадентом» (заметим, что для обоих мыслителей ярким примером декадента является Сократ).

Влияние философии жизни, имморализма Ф. Ницше очевидно на протяжении всего творчества Шестова. По замечанию В. Ерофеева, из художников и философов, по душам которых «путешествовал» Шестов, только «один Ницше изменил Шестова больше, чем Шестов его»²⁴⁵. Из всего многообразия проблем, которыми захвачена мысль Ф. Ницше и Шестова, мы обратим внимание на одну, в разрешении которой пути философов наиболее радикальным образом расходятся. Неотменимость прошедшего и бессилие воли изменить его – вот та явная точка расхождения Шестова не только с Ф. Ницше, но и с абсолютным большинством «испытываемых» им мыслителей.

²⁴³ Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше (философия и проповедь) // Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. М., 2000. С. 257.

²⁴⁴ Шестов Л. Афины и Иерусалим. М., 2007. С. 345-346.

²⁴⁵ Ерофеев В. Одна, но пламенная страсть Л. Шестова // Шестов Л. Избр. соч. М., 1993. С. 22.

Бессилие человеческой воли изменить прошедшее – это очевидный, наблюдаемый факт. Но что если прошедшее неприемлемо, ужасно, отравляет жизнь в настоящем? Как тогда быть человеку, знающему, что прошедшее, как бы ему не хотелось, отменить невозможно? На этот вопрос совершенно по-разному отвечают Ф. Ницше и Шестов, настолько по-разному, что их ответы отрицают друг друга.

Воля как одна из способностей человека имеет дело с возможным, а прошлое «именно потому, что оно “совершенно необходимо”, стоит вне досягаемости воли»²⁴⁶. Заслугу Ф. Ницше Х. Арндт видит в том, что он впервые серьезно осмыслил факт бессилия воли воливать назад, который она лаконично выразила как: «обратно не может Воля хотеть»²⁴⁷. По предположению Х. Арндт, именно в столкновении воли с прошлым Ф. Ницше видел исток «морали ресентимента», соответствующей сложному комплексу чувств, непосредственно связанных с повторным переживанием прошлого, с отсроченной реакцией на произошедшие события (воображаемая месть бытию от бессилия его изменить, злопамятность, чувство вины, зависть и т.п.).

Если апостол Павел осмыслил бессилие воли исполнить заповеди Христа, при всем стремлении их исполнить²⁴⁸, то, согласно Х. Арндт, ницшевская версия "хочу-и-не-могу" воли состоит в осознании ее бессилия изменить прошлое, при том, что «именно такого хотения обратно воля хочет и добивается»²⁴⁹. Под «хотением обратно» подразумевается сознательное желание изменить сложившиеся обстоятельства – то, что понимается как необходимые, раз и навсегда случившиеся факты. Не важно, будут ли это факты личной биографии или всеобщей истории.

²⁴⁶ Арндт Х. Жизнь ума. СПб., 2013. С. 361.

²⁴⁷ Там же. С. 386.

²⁴⁸ В Послании к Римлянам апостола Павла сказано: «Ибо не понимаю, что делаю: потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю» (7:15). Х. Арндт, комментируя это место, пишет: «То, что закон не может быть исполнен, что воля исполнить закон пробуждает другую волю, волю ко греху, и что никогда нет одной воли без другой – вот о чем говорит Павел в Послании к Римлянам» (Арндт Х. Жизнь ума. СПб., 2013. С. 291).

²⁴⁹ Арндт Х. Жизнь ума. СПб., 2013. С. 386.

Наблюдение Ф. Ницше о бессилии воли в отношении прошлого не ново. Уже у Аристотеля есть суждение, что бывшее не находится во власти человека: «Предметом сознательного выбора (*proaireton*) не может быть нечто в прошлом; так, никто не собирается (*proaireitai*) разрушить Илион, ибо о прошедшем не принимают решений, [их принимают только] о будущем и о том, что может быть, а прошедшее не может стать не бывшим, и потому прав Агафон:

Ведь только одного и богу не дано:

не бывшим сделать то, что было сделано»²⁵⁰.

Правда, по отношению к Аристотелю говорить о способности воли будет не совсем корректным, ведь античность не знала такого понятия²⁵¹. Однако существует другой, более близкий Шестову по времени и по духу мыслитель – Дунс Скот (идеи которого берутся нами в прочтении Х. Арндт). В главе, посвященной способности воли у Д. Скота, Х. Арндт пишет, что, согласно Д. Скоту, воля отменяет прошлое, когда признает, что его могло бы и не быть²⁵². Она цитирует высказывание Д. Скота, которое свидетельствует о его волонтаризме: «сущностная характеристика нашего волевого акта есть ... способность выбирать между противоположными вещами и *отменять однажды сделанный выбор*»²⁵³. «Отменять» не фактически, а мысленно, осознавая, что можно было совершить и противоположный выбор. Это значит, что выбор рассматривается как свободный, мой собственный выбор, который не предзадан никакой необходимостью внешней субъекту поступка. Н.А. Бердяев сближает волонтаризм Д. Скота и Шестова: «Подчинен ли Бог разуму, истине и добру, или истина и добро есть лишь то, что полагает Бог? Первая точка зрения идет от Платона, на ней стоял св. Фома Аквинат. Вторую точку зрения защищал Дунс Скот. Первая точка зрения связана с интеллектуализмом, вторая с волонтаризмом. У Л. Шестова есть родство с Дунс Скотом, но он ставит проблему гораздо радикальнее. Если есть Бог, то раскрыты все возможности, то

²⁵⁰ Аристотель. Этика. М., 2011. С. 160.

²⁵¹ Арндт Х. Жизнь ума. СПб., 2013. С. 244.

²⁵² Там же. С. 350-351.

²⁵³ Арндт Х. Жизнь ума. СПб., 2013. С. 351.

истины разума перестают быть неотвратимы и ужасы жизни победимы»²⁵⁴. Для Шестова, и в этом он радикальнее Д. Скота, отменять прошлое значит в буквальном смысле «делать бывшее не бывшим», а не только признавать поступок своим, могущим и не быть. Это значит, что воля по отношению к прошлому уже не является для Шестова только ментальной силой.

Как замечает Н.А. Бердяев: «Л. Шестова мучила неотвратимость прошлого, мучил ужас однажды бывшего»²⁵⁵. Проблема преодоления необходимости уже случившегося является, пожалуй, центральной для этической мысли Шестова. В этой мысли необходимость любого рода понимается как главная преграда для свободы воли человека. В первую очередь, необходимость (неотменимость) прошедшего. Х. Арендт в «Vita activa» рассматривает доступную для человека возможность преодолеть неотменимость прошлого: «Спасительное средство против неотменимости – против того что содеянное невозможно вернуть назад, хотя человек не знал и не мог знать что делал, – заключено в человеческой способности прощать»²⁵⁶. Для Шестова, конечно, прощение не является выходом. Людей простить можно и нужно, они и впрямь не ведают что творят. А вот принять сам факт случившегося убийства уже нельзя – ведь это значит принять зло, раз и навсегда свершившийся «ужас». Шестову явно недостаточно прощения или примирения с человеком. Да и не с людьми он борется! Вот что пишет философ о прощении в своей работе о С. Кьеркегоре: «Что с того что Бог прощает грехи – человеческая невинность возвращена уже быть не может. Прощение есть только прощение, есть только забвение: уничтожить, истребить, вырвать грех, пронизавший бытие, и Богу не дано – *quod factum est infectum esse nequit* (сделать бывшее не бывшим) – от ужасов бытия ни Богу, ни людям уйти некуда»²⁵⁷. Так, согласно Шестову, думает С. Кьеркегор, когда в слабости отклоняет внимание от чуда («для Бога нет невозможного») и поддается чарам Сократа и его этического.

²⁵⁴ Бердяев Н. А. Основная идея философии Льва Шестова // Николай Бердяев. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. М., 2011. С 561.

²⁵⁵ Там же. С. 561.

²⁵⁶ Арендт Х. Vita activa, или О деятельной жизни. СПб., 2000. С. 313-314.

²⁵⁷ Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия // Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. М., 2000. С. 739.

Первородный грех проявляется в бессилии воли²⁵⁸ и в последствие этого бессилия – в привычном способе мыслить прошлое в модусе необходимости и неотменимости. Радикализм волюнтаризма Шестова, о котором говорит Н.А. Бердяев, состоит в том, что для него воля не просто ментальная способность, а творческая сила, которая может создавать новый мир, уничтожать однажды случившееся зло. Давно, еще в райское время, человек был наделен такой свободой воли, которая позволяла ему не допускать зло в мир: «Люди, по видимому, совершенно забыли, что в отдаленную, быть может, мифическую пору своего существования им предоставлена была возможность выбирать не между добром и злом, а между тем, быть злу или не быть»²⁵⁹. Но после грехопадения Адама, только Бог может вернуть человеку потерянную свободу.

Ф. Ницше совсем иначе подходит к проблеме неотменимости прошедшего. В отличие от Шестова, он признает факт неотменимости прошлого и, отталкиваясь от него, пытается найти наилучшее решение, которое позволит человеку самому справиться с прошлым, несмотря на бессилие своей воли. Для мыслителя ясно, что, обычно, прошлое является невыносимым грузом для человека. И не только потому, что он не в силах его изменить, но и потому, что прошлое не имеет подлинного личного смысла, когда относительно всемирной истории оно рассматривается как чужое, не собственное. Для отчужденного от мира человека прошлое это «тяжесть». Поэтому задача Заратустры – оправдать прошлое, увидеть историю человечества как свою собственную историю: «Заратустра определил однажды, со всей строгостью, свою задачу – это также и моя задача, – так что нельзя ошибиться в смысле: он есть *утверждающий* вплоть до оправдания, вплоть до искупления всего прошедшего»²⁶⁰. Ф. Ницше занимает проблема отчуждения прошедшего от субъекта, и связанная с этим отчуждением непереносимость прошлого – психологическая тяжесть, «болезнь» прошедшим.

²⁵⁸ В книге «Киргегард и экзистенциальная философия» Шестов пишет, что С. Кьеркегор настолько глубоко пережил свое бессилие преодолеть необходимость, это «Ничто», властвующее в бытии, что, как мало кто другой, смог поведать людям «о грехе как о бессилии воли» (Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия // Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. М., 2000. С. 807).

²⁵⁹ Шестов Л. Афины и Иерусалим. М., 2007. С. 147.

²⁶⁰ Ницше Ф. Ессе Номо. Антихрист. Спб., 2011. С. 99.

Утверждение-оправдание прошлого в мысли Ф. Ницше проходит под знаком радостного принятия его как вечного и необходимого. Снимает, «излечивает» конфликт воли и прошлого мысль о вечном возвращении того же самого. Мысль о вечном возвращении, по-видимому, не призвана отразить мир как он есть. Лучше понимать ее как проекцию человека на мир, как выражение его экстаза тотального утверждения: «Кто продумал “самую глубокую мысль”, не нашел, несмотря на это, возражения против существования, даже против его вечного возвращения, – наоборот, нашел еще одно основание, чтобы *самому быть* вечным утверждением всех вещей, “говорить огромное безграничное Да и Аминь” ... “Во все бездны несу я свое благословляющее утверждение”... »²⁶¹. Наложенная как трафарет вечности на мир, она собирает время в полноту времен, в которой прошедшее, как и будущее, причастно вечному настоящему. А это вечное настоящее есть не что иное, как бытие субъекта, благодарно принимающего весь мир как свое собственное совершенство. Такой субъект не отделяет себя от реальности со всеми ее «прекрасными» и «ужасными» сторонами: «он достаточно силен для этого, – он не отчужден, не отделен от нее, он и есть *сама реальность*, он носит в себе все, что есть в ней страшного и загадочного, *только при этом условии в человеке может быть величие...*»²⁶².

Идея вечного возвращения того же самого значит также, что место линейной структуры времени занимает циклическая, в которой прошлое уже не играет определяющей роли, так как включается в полноту вечного настоящего. Такая полнота жизни-времени (высшая «воля к власти» угадывается в чувстве мощи, полноты жизни²⁶³, а не в реальной всевозможности творить мир как в случае веры-творческой воли Шестова) предполагает, что уже нет воли к отрицанию того, что существует, ради нового, лучшего, должного, что воля совсем не задействована, не строит новых проектов мира, а ум работает в режиме

²⁶¹ Ницше Ф. *Ессе Номо. Антихрист*. Спб., 2011. С. 96.

²⁶² Там же. С. 120.

²⁶³ Как считает Х. Арндт, понятие воли к власти у Ф. Ницше это «излишний концепт». Само воление уже есть акт могущества, оно в себе содержит свою мощь («я хочу» предполагает «я могу») (см.: Арндт Х. *Жизнь ума*. СПб., 2013. С. 386).

созерцания того, что есть, как божественного, уже совершенного. Обращая внимание на это, Х. Арендт характеризует философию Ницше в целом как «отказ от воли»²⁶⁴.

В противоположность такому пониманию времени, или такому преобразению времени-субъекта, Шестов задет историей, для него время не «круг», а «линия», и соответственно, в его философии делается ставка не на созерцание и принятие всего, как оно есть, а на волю, борющуюся с этим «есть». Мысль Шестова «исторична», ведь чтобы уничтожить прошлое зло, нужно о нем помнить, помнить о его месте в истории. Исторические события уже случились, известны нам и теперь ждут своего разрешения, оправдания или уничтожения как не должны никогда случаться. Человек по данной ему Богом вере-свободе может и должен решать их участь.

Идея вечного возвращения согласуется с представлением Ф. Ницше о любви к судьбе, в которой нет ничего лишнего, случайного, того, что могло бы и не быть: «Моя формула величия человека – есть *amor fati*: ничего не изменять ни впереди, ни позади во веки веков. Не только выносить необходимость – еще меньше скрывать ее от себя – всякий идеализм есть ложь перед лицом необходимости, – но любить ее»²⁶⁵. Заметим, что «*amor fati*» – любить судьбу как раз и значит быть «по ту сторону добра и зла»: любящий свое прошлое и прошлое всего человечества как свое не отвергает в нем ничего, не отличает в нем добра от зла, а принимает его как необходимое и совершенное. Сравнение Х. Арендт философии Ф. Ницше со стоицизмом (в частности, с Эпиктетом) выглядит очень уместным: «Если бы Ницше развил эти соображения в систематическую философию, он создал бы своего рода существенно обогащенный вариант учения Эпиктета, проповедуя еще раз “искусство жить собственной жизнью”»²⁶⁶. Это сравнение находится также в согласии с прочтением В.В. Бибихина, который смотрит на философию Ф. Ницше как на тонкую работу преобразования видения

²⁶⁴ Арендт Х. Жизнь ума. СПб., 2013. С. 389.

²⁶⁵ Ницше Ф. Эссе Номо. Антихрист. СПб., 2011. С. 50.

²⁶⁶ Арендт Х. Жизнь ума. СПб., 2013. С. 387.

мира²⁶⁷, на первый взгляд, довольно близкую к «духовным упражнениям»²⁶⁸ стоицизма. Согласно Х. Арендт, психологическая уловка стоиков, позволяющая примириться со случившимся, состоит в том, чтобы желать того, что и так неизбежно произойдет или уже произошло²⁶⁹. По-видимому, именно о таком благоволящем отношении к прошлому говорит ницшевский Заратустра:

«Спасти прошлое в человеке и преобразовать все, что “было”, пока воля не скажет: “Но так хотела я! Так захочу я”. – Это назвал я им избавлением, одно лишь это учил я их называть избавлением»²⁷⁰.

Для Шестова, напротив, в формуле «*amor fati*» заключен не выход по сторону морали, а «падение»²⁷¹, соблазнение Ф. Ницше ее чарами. Формула любви к судьбе есть его падение потому, что она, во-первых, предполагает принятие необходимости и отказ от воли как способности быть согласным и несогласным с чем-либо. Когда есть только согласие, принятие всего как совершенного, воля «снимается» в блаженном созерцании происходящего как необходимого и вечного (если исходить из того, что воля есть способность соглашаться и не соглашаться с чем-либо, что она принципиально раздвоена²⁷²). Во-вторых, «*amor fati*» называется Ф. Ницше «формулой величия человека». А «величие» это оценка, то есть уже не по ту сторону добра и зла, а, как полагает Шестов, совсем наоборот: видеть величие в самом себе значит быть подверженным действию плодов с древа познания добра и зла, вернуться под влияние этического.

Основной смысл идеи веры в поздних работах Шестова концентрированно можно выразить так: «Бог значит все возможно: по вере бывшее делается не

²⁶⁷ Бибихин В.В. История современной философии. СПб., 2014. С. 263.

²⁶⁸ Адо П. Духовные упражнения и античная философия. М.; СПб., 2005. С. 23, 24 и т.д.

²⁶⁹ Арендт Х. Жизнь ума. СПб., 2013. С. 387.

²⁷⁰ Ницше Ф. Так говорил Заратустра. М., 2007. С. 67

²⁷¹ Шестов пишет о Ф. Ницше в связи с его формулой величия «*amor fati*»: «Совсем как у Киркегарда, онтологическая категория необходимости “преображается” у него в этическую категорию “неизменности”, из которой не дано уйти уже не только человеку, но и Богу. И в этом, очевидно, и состоит действие плодов от древа познания добра и зла, и в этом смысл “падения человека”. В пустом признаке, в бессодержательном Ничто он вдруг начинает видеть всемогущую необходимость» (Шестов Л. Афины и Иерусалим. М., 2007. С. 220).

²⁷² Арендт Х. Жизнь ума. СПб., 2013. С. 305, 350 и т.д.

бывшим». Вера – это воля, которая может воливать назад. То есть она может невозможное: отменять необходимость прошедшего, ничтожить ее: «Или, чтоб было нагляднее, скажем так: в 399 году до Р.Х. приговоренный своими согражданами к смерти престарелый Сократ принял из рук тюремщика чашу с цикутой, и в этот же момент цикута, *по воле* (курсив мой – А.Б.) Сократа, превратилась в укрепляющий напиток. И это не выдумка, не фантазия – а действительность, “то, что было”. Выдумка же и фантазия то, что рассказывается о смерти Сократа в учебниках истории»²⁷³. В книге «Афины и Иерусалим» мыслитель утверждает, что философия должна думать в первую очередь о том, как спасти Сократа из лап необходимости²⁷⁴. Но случай казни Сократа является лишь яркой иллюстрацией его мысли о нравственной насущности отмены прошлого зла. Например, в работе посвященной В.С. Соловьеву, философ рассматривает в подобном ключе уже не казнь Сократа, а смерть А.С. Пушкина²⁷⁵.

Шестов, столкнувшись с проблемой неотменимости прошедшего, ищет решение не в признании самодостаточности жизни, уже существующего, а в обращении к Богу, то есть полагается на «Абсурд»: «У него был момент, когда он решил броситься к Абсурду. В силу Абсурда говорит он нам»²⁷⁶ – слова, сказанные о С. Кьеркегоре, в полной мере говорят о самом Шестове. В силу Абсурда бывшее станет не бывшим, однажды убитый не будет убит, Ф. Ницше никогда не будет болеть, Сократа никогда не казнят, А.С. Пушкин не будет смертельно ранен на дуэли. Под Абсурдом нужно понимать Волю, отменяющую смерть Сократа, Д. Бруно, А.С. Пушкина или другой уникальной личности. Такая воля есть могущество Бога и верующего: человек желает и может одновременно, нет разницы между «хотеть» и «мочь» («*volle*» и «*posse*»). Вера как совершенное состояние, «свобода к добру»²⁷⁷ преодолевает присущий обычной человеческой

²⁷³ Шестов Л. Афины и Иерусалим. М., 2007. С. 46.

²⁷⁴ «Нет никакой надежды вырвать Сократа из власти вечной истины, для которой что Сократ, что бешеная собака – все равно, навеки его поглотившей. Стало быть, философия и философы ни о чем больше думать не должны, как о том, чтобы отбить Сократа» (Шестов Л. Афины и Иерусалим. М., 2007. С. 51).

²⁷⁵ Шестов Л. Умозрение и Апокалипсис. Религиозная философия Вл. Соловьева // Шестов Л. Умозрение и откровение. Париж, 1964. С. 32.

²⁷⁶ Шестов Л. Афины и Иерусалим. М., 2007. С. 214.

²⁷⁷ Там же. С. 27.

воле разрыв между «хочу» и «могу», являясь осуществлением могущества воли, которая теперь *может* в противовес цитируемому Аристотелем утверждению Агафона «не бывшим сделать то, что было сделано».

Шестов находит одного из своих союзников, также признававшего для Бога возможность отмены бывшего зла, в Петре Дамиани. В книге «Афины и Иерусалим» мыслитель утверждает, что разница между Декартом, допускавшим возможность того, что Бог может не считаться с законом противоречия и создать гору без долины и Дамиани в том, что последний признает власть Бога не только над законом противоречия, но и над конкретными фактами прошлого. Дамиани близок Шестову своей заинтересованностью судьбой конкретного, уникального человека: «Когда же Дамиани спрашивает: если раз навсегда установлено, что девушка обещана, не возможно ли, чтобы она вновь стала невинной? – тут интерес сосредоточивается уже не на отвлеченных построениях, а на том, что для людей играет огромное, решающее значение»²⁷⁸. Решающим для философа является неповторимая индивидуальность человека и острые нравственные дилеммы его существования. Отмена прошлого в его мысли – это отмена всегда нравственно неприемлемого прошлого.

2. «Добродетель» дерзновения Л. Шестова и «добродетель великодушия Ф. Ницше.

Человек как волящий субъект трансцендирует, преодолевает наличное, данность мира именно в силу того, что способен отвлечься от нее и сказать этой данности свое «да» или «нет». С актом отрицания данности мира Х. Арндт связывает волю, а не мышление. Отрицание в принципе связано именно со способностью воления: «представляется очевидным, что стоящая за отрицанием способность Ума, это не мышление, а воля»²⁷⁹. Так Х. Арндт пишет в главе, посвященной способности воли у Гегеля. Воля строит проект будущего мира,

²⁷⁸ Там же. С. 280.

²⁷⁹ Арндт Х. Жизнь ума. СПб., 2013. С. 269.

отрицая существующее положения дел, то есть настоящее, а точнее, всегда уже прошедшее, так как нам всегда дано прошлое состояние, а не настоящее, которое ускользает от схватывания умом в виде данности, факта, положения дел. Потому что настоящее есть сам субъект, «ум» (в терминологии Х. Арендт).

Воля как способность имеет для Шестова несомненный приоритет перед разумом: так, она может не соглашаться с общеобязательными истинами разума (похожее отношение воли и суждений интеллекта Х.Арендт находит у Дунса Скота²⁸⁰). То, что истины разума убеждают, еще не значит, говорит Шестов, что они могут принудить человека их принять, он свободен принимать истинные суждения разума или нет: «Выходит, что познание, в последнем счете, держится на доверии к нему, и человеку приходится самому решать, самому свободно выбирать – заслуживает ли знание доверия или не заслуживает»²⁸¹.

Вслед за Х. Арендт будем держаться того предположения, что Ф. Ницше успокаивает волю, вечно раздвоенную и несогласную с существующим, и отдается созерцанию того, что есть, как божественного. Божественное (или мир) достойно только радостного принятия. Лишь великодушием можно преодолеть нигилизм воли, который выражается в мести себе и миру за то, что они не такие, как я хочу, или не такие, как должны быть. Великодушие – это ницшевская добродетель, утверждает Х. Арендт²⁸². Великодушие необходимо, чтобы принять прошедшее со всеми его ужасами, которые вовсе не умаляют великолепие мира, а скорее делают его полным.

Согласно Д. Скоту, человек уподобляется Богу именно в своей способности принять уже существующее, благословить сущее («Fiat!» – «да будет!»), а не в способности творить новое²⁸³. Дело обстоит так, как будто бы миру еще требовалось одобрение человека: подобно тому, как библейский Бог после каждого дня творения великодушно принимал мир, видя, как он хорош. В этом отношении мысль Ф. Ницше близка Д. Скоту. И Шестов тут с ними обоими

²⁸⁰ Там же. С. 346.

²⁸¹ Шестов Л. Афины и Иерусалим. М., 2007. С. 119.

²⁸² Арендт Х. Жизнь ума. СПб., 2013. С. 387.

²⁸³ Там же. С. 355.

радикально расходится. Для него «да будет!» – это вовсе не доброжелательное принятие мира, а акт творения, создания нового мира. Но эта творческая сила заслонена от человека его теоретической способностью, разумом: «Наш разум, повторю, опорочил в наших глазах веру: он “распознал” в ней незаконное притязание человека подчинить своим желаниям истину и отнял у нас драгоценнейший дар неба, державное право участвовать в творческом fiat (да будет), втолковав и расплющив наше мышление в плоскости окаменевшего est (есть)»²⁸⁴. Согласно философу, главная добродетель человека не великодушие, а дерзость (безумная смелость в борьбе с истинами рационального познания и этическим). Конечно, сам Шестов нигде не называет дерзновение добродетелью. Термин «добродетель» должен подчеркнуть этический характер его веры-дерзновения. Он также актуален в свете проводимого противопоставления с добродетелью великодушия Ф. Ницше.

Жизнь в целом понимается Шестовым как творческая, вечно изменяющаяся мистерия: «Основная черта жизни есть дерзновение, τόλμα, вся жизнь есть творческая τόλμα, и потому вечная, не сводимая к готовому и понятному мистерия»²⁸⁵. Дерзновенный человек говорит безусловное «да» своей неразумной воле, именно он взывает к Богу из отчаяния и богооставленности, он дерзает отринуть свой разум. Он жаждет невозможного и единственным императивом или «кредо» такого человека будет требование «на все нужно дерзать»²⁸⁶, которое Шестов находит у Платона²⁸⁷. Вера порою выступает в текстах мыслителя именно как синоним дерзновения: «Нужно “спасаться” иным способом, “верой” – как учит ап. Павел, одной верой, то есть напряжением душевным совсем особого рода, именуемом на нашем языке “дерзновением”»²⁸⁸. Человека делают живым его эмоции, интимные переживания, привязанности, а не общезначимые и

²⁸⁴ Шестов Л. Афины и Иерусалим. М., 2007. С. 28.

²⁸⁵ Шестов Л. Дерзновения и покорности // Шестов Л. На весах Иова (Странствования по душам). Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 246.

²⁸⁶ «Пάντα γὰρ τόλμητέον – на все нужно дерзать, и тем больше нужно дерзать, чем меньше вероятности, на глаз обыкновенного человека, чего-нибудь добиться» (Шестов Л. Афины и Иерусалим. М., 2007. С. 51).

²⁸⁷ Шестов Л. Афины и Иерусалим. М., 2007. С. 32.

²⁸⁸ Шестов Л. Дерзновения и покорности // Шестов Л. На весах Иова (Странствования по душам). Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 246.

необходимые истины или факты прошедшего – приверженность последним, наоборот, делает его неприступным, мертвым для чувства. Принятие всего прошедшего как необходимого, идущее от разумного знания, уничтожает свободу человека: «Знание превратило действительное в необходимое и приучило нас все “принимать”, что бы судьба нам не посылала. Это и есть обморок, бессилие, паралич – иной раз кажется, даже смерть свободы... Разве живой, свободный человек может “принять”, разве он может присутствовать при том, как позорят его дочерей, убивают сыновей, разрушают родину?»²⁸⁹.

В отличие от Ф. Ницше, который увидел исход вечного беспокойства воли, ее конфликта с прошлым и всей проблемы нигилизма в отказе от самой воли, Шестов идет другим путем. Он рисует предельную ситуацию, в которой человек сознает своей бессилие перед лицом необходимости прошлого и приходит в отчаяние, так как то, чего он хочет, невозможно. Но именно в таком отчаянии, когда разум говорит о безвыходности положения, можно решиться и выбрать абсурд: дерзнуть и не принимать случившегося, не соглашаться с разумом, взывая к неведомому Богу. Герои Шестова испытывают гнет загнанности в безвыходную ситуацию, отчаяния, когда на суд разума все проекты воли тщетны (Иов, С. Кьеркегор, герой подполья, Л.Н. Толстой, купец Брехунов и т.д.). И только безумная преданность своей непокорной воле, сопровождаемая отказом от знания и любых утешений добродетели дает человеку шанс прорваться к вере. Подлинная свобода воли или вера противопоставляется в философии Шестова рациональному познанию и морали, дело которых, как он полагает, состоит в приведении воли в состояние покорности перед необходимостью: «Знание и добродетель парализовали нашу волю и привели нас к тому оцепенению духа, которое в бессилии и покорности видит свое совершенство»²⁹⁰.

Если отказ от воли у Ф. Ницше тождественен великодушному принятию себя и мира как одного божественного целого, то в случае Шестова мы видим бунт одинокой человеческой воли против своего бессилия, нежелание принимать

²⁸⁹ Шестов Л. Афины и Иерусалим. М., С. 226.

²⁹⁰ Шестов Л. Афины и Иерусалим. М., 2007. С. 226.

нечеловеческий, навязанный метафизическим разумом мир и соотнесенные с ним принципы поведения и идеалы. Задача подлинно экзистенциальной философии видится Шестову в преодолении самоочевидных данных сознания, истин факта и чистого умозрения, в конечном счете, в пробуждении человека от сна разума²⁹¹. Философия должна быть не осмыслением того, что есть, не оглядкой²⁹² на существующие от века неизменные начала, а борьбой с этим «есть», со всеми принудительными истинами разума, борьбой-прорывом в область веры: «У Авраама вера была новым, дотоле неизвестным миру измерением мышления, не вмещающимся в плоскость обыденного сознания и взрывающим все “принудительные истины”, подсказываемые нам нашим “опытом” и нашим “разумением”. Но только такая философия может быть названа иудейско-христианской: философия, ставящая себе задачей не приятие, а преодоление самоочевидностей и вносящая в наше мышление новое измерение – веру»²⁹³. Мысль Шестова является этикой в том простом и сильном смысле, что ее целью является полное искоренение зла из мира. В отличие от умозрительной философии, экзистенциальная не объясняет зло, все те ужасы жизни, которыми наполнены судьбы людей. Не объясняет, потому что «зло нельзя “объяснять”, зло нельзя “принимать” и договариваться с ним, как нельзя принимать грех и договариваться с грехом: зло можно и должно только истреблять»²⁹⁴. Очевидно, что преодоление прошлого зла находится вне компетенции этики соразмерной разуму, который устанавливает возможное и невозможное и стремится добиться всеобщих и необходимых суждений. Спросим: этике соразмерной чему – Абсурду, Богу? Если отойти от религиозного языка, то этике, исходящей из постулата свободной, всемогущей творческой воли.

²⁹¹ Этой задачей он близок Сократу-оводу, будившему афинян от спячки: «В самом деле, если вы меня убьете, то вам нелегко будет найти еще такого человека, который, смешно сказать, приставлен к городу, как к лошади, большой и благородной, но обленившейся от тучности и нуждающейся в том, чтобы ее подгонял какой-нибудь овод» (Платон. Апология Сократа. М., 2000. С. 39).

²⁹² «Оглядка же предполагает, что то, на что мы оглядываемся, имеет навеки неизменную структуру и что ни человеку, ни “высшему существу” не дано вырваться из власти не им и не для него заведенного “строя бытия”. Каков бы ни оказался этот сам собой заведшийся порядок - он есть неизменно данное, которое нужно принять и с которым нельзя бороться» (Шестов Л. Афины и Иерусалим. М., 2007. С. 410).

²⁹³ Шестов Л. Афины и Иерусалим. М., 2007. С. 346.

²⁹⁴ Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия // Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. М., 2000. С. 806.

Позитивное содержание этической мысли Шестова можно обозначить как «этику веры», которая по своему замыслу есть нравственное сопротивление, борьба с принуждающими к покорности истинами разума и этическим. Главное же, это борьба ведется за отмену прошлого зла. Этика веры противостоит «этике покорности»²⁹⁵. К такой этике приходит, к сожалению Шестова, и любимый им Ф. Ницше. Благожелательное принятие жизни и ее темных сторон как вечных и необходимых идет не от силы, а от слабости философа, так и не подошедшего к вере и не нашедшего в себе мужества продолжать бороться с необходимостью: «Вместо того, чтобы вызвать на последний и страшный бой необходимость, Ницше, *velut paralyticus, manibus et pedibus omissis* (как паралитик с расслабленными руками и ногами), сдается на ее милость и вводит ее в самую сокровенную глубину души своей – обещает ей не только покорность и почет, но даже любовь, и обещает не за себя одного»²⁹⁶.

В принятии Ф. Ницше существующего в мире зла Шестов видит признак первородного греха: «Необходимость не оскорбляет падшего человека. Он ее любит, он ей поклоняется и в своем поклонении видит свое величие, свою добродетель – как нам признался сам Ницше, обличавший *decadence* Сократа»²⁹⁷. Ф. Ницше поддался силе искушения змея, обещавшему еще первому человеку, что «будете вы как боги, знающие добро и зло», и не выдержал свой первоначальный дерзновенный порыв по ту сторону добра и зла, где только и можно встретить живого Бога. Разоблачая коварство морального сознания, он сам польстился на его похвалу, когда в принятии необходимости происходящего увидел аристократизм, величие собственного духа²⁹⁸.

Шестов, как и Х. Арендт, видит, что Ф. Ницше приходит к отказу от воли. Как полагает философ, именно в беспокойной, несогласной с существующим воле

²⁹⁵ Согласно Шестову, этическое требует от человека «радостной покорности постигшей его судьбе» (Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия // Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. М., 2000. С. 651), а люди издревле видят в покорности высшую добродетель (Шестов Л. Наука и свободное исследование (Вместо предисловия) // Шестов Л. На весах Иова (Странствования по душам). Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 14).

²⁹⁶ Шестов Л. Афины и Иерусалим. М., 2007. С. 180.

²⁹⁷ Там же. С. 225.

²⁹⁸ Там же. С. 225.

Ф. Ницше находил причину всех человеческих зол и страданий, и потому стремился «убить в себе даже самое желание борьбы и приучиться видеть свое назначение в безропотной, даже радостной и любовной покорности тому, что придет извне, и притом неизвестно откуда»²⁹⁹. В послушании разуму, в покорности необходимости состоит величайший грех человека, смертельная болезнь его воли. В книге «Афины и Иерусалим» мыслитель говорит, что если «забытое нами слово “грех” имеет какой-нибудь смысл, то самый страшный, непростительный, смертельный грех в этом “принятии” и еще больше в назиданиях, в тех *aequo animo*, которые нам приносит “истинная философия” и которыми, в свой черед, она держится»³⁰⁰.

Несмотря на явную религиозность, а также маргинальность, не причастность ни к одному из философских (за исключением, некоторого родства с экзистенциализмом, о чем будет сказано далее) или богословских направлений, мысль Шестова может получить отклик в каждом, чувствующем трагичность человеческой жизни. Его вопрошание: «разве живой, свободный человек может “принять”, разве он может присутствовать при этом? (позорят дочерей, убивают сыновей, разрушают родину)» – взывает к совести человека и потому не может иметь положительного ответа. Ужасы жизни, несправедливые поступки людей, страдание невинных, потерю близких, войну и насилие Шестов не примет никогда. Своим вопрошанием мыслитель ставит читателя перед выбором: либо «понимающее принятие», либо слезы, смех, несогласие и борьба. Если для Ф. Ницше подлинное понимание, предполагающее широту принятия, связано с величием духа, то Шестовым разумное понимание разоблачается как следствие бессилия человеческой воли, которая поражена страхом перед необходимостью. Правда, вызывает сомнение, что применительно к философии Ф. Ницше можно говорить о «понимании» в том же значении, которое вкладывает в него Шестов.

Шестов не мирится с самим способом мыслить прошлое как то, что раз и навсегда дано, как неотменимую фактичность. Человек, конечно, может принять,

²⁹⁹ Там же. С. 181.

³⁰⁰ Там же. С. 227.

простить, забыть, смириться. Без Бога, без творческой свободы воли он всего лишь изменяет свое отношение к прошлому. Но изменить отношение не достаточно: Шестов хочет изменить само прошлое. Однако спросим: что такое «само прошлое время»? Разве прошлое не формируется нашим отношением к нему? Разве не мы сами в каком-то смысле создаем его? Если нет, то, как иначе прошлое может существовать? Для шестовской критики прошлое есть как что-то независимое от человека, незыблемое: это исторические истины-факты, хранящиеся как бы в «резервуаре» надвременного метафизического разума. Именно поэтому Шестову нужна всемогущая воля, для которой прошедшее не является принудительным и неизменным. Согласимся с А.В. Ахутиным, что Шестов так сильно поглощен борьбой с «монстром» метафизического разума, по типу гегелевского абсолютного духа, развертывающегося в истории, что не замечает у критикуемых им философов той формы мысли, которую можно назвать философией, а не мудростью или метафизикой³⁰¹, и которая есть не беспамятное знание о мире как он необходимо есть, а постоянное сомнение в самих основаниях любого знания, для чего тоже нужна решимость (дерзновение) выдерживать тревогу беспочвенности, незнания, отрешенности от всего само собою разумеющегося.

Таким образом, позитивное содержание этической мысли Шестова можно обозначить как этику веры, которая имеет целью отмену прошлого зла и не принимает власть факта над волей человека. Отмена прошлого зла возможна для воли верующего, которая совпадает с всемогущей волей Творца мира. Для Шестова великодушное принятие прошлого Ф. Ницше есть следствие греха бессильной воли.

Проведенная реконструкция этики веры Шестова еще раз подтверждает, что сам его способ мыслить этический: он не отходит от оппозиции веры или свободной воли и греха или бессилия воли, проявляющегося более всего в принятии необходимости прошедшего, судьбы. Эта оппозиция не только

³⁰¹ Ахутин А.В. О втором измерении мышления: Лев Шестов и философия // Ахутин А.В. Поворотные времена. Статьи и наброски, 1975-2003. СПб., 2005. С. 486, 496.

религиозная, но и, по существу, этическая. Она выступает как оппозиция должного и недолжного: вера и есть должное – то, что безусловно выбирается, а грех или принятие судьбы есть недолжное – то, что безусловно отрицается. Конечно, для Шестова есть еще «конкретное» зло, такое как ужасы жизни, но это зло во многом производно от первого, главного зла (греха) – утраты свободы воли, которая выражается в принятии судьбы и покорности необходимости любого рода.

2. Этика веры в борьбе с «этикой стоицизма».

Так как этика веры Шестова отвергает принятие прошедшего (того, что уже стало «судьбой»), то предметом ее критики становится противоположная позиция, которую Шестов называет стоицизмом. Необходимо проанализировать, что Шестов понимает под стоицизмом.

Преодоление неотменимости прошлого в этике веры коррелирует с критикой этики, которая признает и принимает неотменимость прошлого. Критика Шестовым этики находится в рамках его критики всей рациональной философской традиции. Один из главных пунктов расхождения с этой традицией в стоическом отношении к судьбе. Стоицизм для Шестова не просто одна из философских школ античности, а скрытая основа, дух рационализма всех мастей, его неписаная этика: «На самом деле вы не укажете ни одной философской системы, которая не была бы в своей основе и глубочайших корнях стоической»³⁰². Согласно Шестову, один из величайших философов-рационалистов всех времен, Гегель считал главной заповедью философии «стоическое равнодушие ко всему, что происходит в мире... Иначе говоря, как древние, так и мы в своем философском мирозерцании живем и питаемся идеями стоицизма»³⁰³. Шестов подозревает, что цели философии стоицизма (блаженство мудреца, бесстрашие) оставались значимыми и для всех

³⁰² Шестов Л. Неистовые речи (об экстазах Плотина) // Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 342.

³⁰³ Шестов Л. Гефсиманская ночь (Философия Паскаля) // Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 300-301.

последующих философов, относимых к другим школам и направлениям мысли, которые, на самом деле, все поклонялись необходимости и стремились к общеобязательным истинам («разум с жадностью стремиться к всеобщим и необходимым суждениям»³⁰⁴ – Шестов многократно и на разный лад воспроизводит эту мысль Канта).

Философ критикует позицию, связывая ее с сутью стоицизма, которая видит добродетель в принятии судьбы, в частности в принятии свершившегося как неотменимого. Шестов часто приводит слова Эпиктета, что философия начинается с сознания бессилия перед необходимостью³⁰⁵. Это сознание бессилия в рациональной философии почти никогда не высказывается, наоборот, всячески скрывается, однако, как ее начало, не может не определять ее: философия становится оправданием действительности, теодицеей и утешением. Она освящает покорность человека перед лицом непреодолимой для него силы как высшую добродетель. Поэтому не удивительно, что Шестов оценивает две главные, на его взгляд, фигуры философии античности и Нового времени – Сократа и его «второе воплощение»³⁰⁶ Спинозу – как бессильных приспособленцев к условиям жизни: «Соблазненные (Сократ и Спиноза – прим. А.Б.), как был соблазнен первый человек магическим “будете, как боги”, они соглашались на все, соглашались, хотя их согласие было уже не свободным актом, а подневольным приспособлением к готовым условиям бытия»³⁰⁷. Таким образом, принятие прошлого, согласие с открытыми разумом фактами и истинами для мыслителя вовсе не акт свободы, а лишь проявление присущей падшему человеку рабской покорности необходимости. Так и независимость стойков от судьбы есть только скрытая форма покорности ей.

³⁰⁴ Там же. С.123, 159, 170 и т.д.

³⁰⁵ «У Эпиктета мы встречаем откровенное признание, что начало философии есть сознание человеком своего бессилия и беспомощности пред необходимостью» (Шестов Л. Афины и Иерусалим. М., 2007. С. 314); или: «Через много сотен лет после него Эпиктет, верный духу своего несравненного учителя, писал, что начало философии есть сознание бессилия пред Необходимостью. Для него это сознание является и концом философии или, точнее, философская мысль всецело определяется сознанием человека его абсолютного бессилия пред Необходимостью» (Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия // Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. М., 2000. С. 677).

³⁰⁶ Шестов Л. Афины и Иерусалим. М., 2007. С. 133.

³⁰⁷ Там же. С. 151.

В работе, посвященной Плотину, мыслитель утверждает, что в философии исторически сложилось так, что этика всегда определяла, питала собой все, «даже онтологию»³⁰⁸. Показательным примером философии, в которой онтология определяется этическими принципами, является для него учение стоиков. Согласно Шестову, суть стоицизма философов рациональной традиции не только в покорности судьбе, но и в стремлении к господству над миром: «Все философы, которые говорили об истине, стремились к всемогуществу. Все искали жезла Меркурия...»³⁰⁹. О «жезде Меркурия» («палочке Гермеса») говорит Эпиктет в своих «Диатрибах»³¹⁰. Шестов переводит это место из Эпиктета следующим образом: «Дай мне что хочешь – я все превращу в добро. Дай мне болезни, смерть, бедность, обиды, смертные приговоры – все обратится в полезное посредством жезла Меркурия»³¹¹. «Жезл Меркурия» в контексте мысли Эпиктета значит «правильное мнение», сознательное отношение ко всему происходящему как к имеющему вселенски разумный смысл и потому необходимому. Именно такое отношение нужно культивировать, именно оно и только оно наиболее разумно и, главное, находится в нашей власти. При стойкости такого взгляда даже болезнь, смерть близких и изгнание не смогут поколебать спокойствие духа философа (заметим, что для Шестова все эти проблемы: болезнь, смерть близких, изгнание-эмиграция были очень близки). Всемогущество стоиков и большинства философов, искавших свой «жезд Меркурия», заключается в независимости от ударов судьбы, от случившегося с ними помимо их воли. Стоика можно пытаться, заключать его в кандалы, но с его свободой ничего сделать нельзя: «свободе воли ничто не может помешать или повредить независящее от свободы воли, только – она сама себе»³¹². Свобода, согласно Эпиктету, состоит в отношении к происходящему, с чем, вероятно, согласился бы и Шестов. Однако он считал, что

³⁰⁸ Шестов Л. Неистовые речи (об экстазах Плотина) // Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 348.

³⁰⁹ Там же. С. 342.

³¹⁰ Беседы Эпиктета. М., 1997. С. 183.

³¹¹ Шестов Л. Неистовые речи (об экстазах Плотина) // Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 341.

³¹² Беседы Эпиктета. М., 1997. С. 182.

человек теряет свою свободу, как только принимает разумную необходимость происходящего в мире.

Рациональное мышление «Афин», в особенности этика (а как уже, наверное, ясно, для Шестова критикуемая им этика в существенном сводится к «стоической» этике), которая видит смысл жизни в самоценном добре, а само добро только в том, что в нашей власти, происходит от «дьявольской гордости»³¹³ человека, полагающегося исключительно на свой разум, который внушает ему, что в его руках последнее право «вязать и решать». Пораженные гордыней люди, такие как Эпиктет, Папа Римский и многие из философов, не сомневаются в своем праве говорить от имени высшей истины и добра. В своей сверхъестественной гордости человек отвергает дары Бога-случая: все то, что выпало на его долю, что не зависит или мало зависит от его разумной воли – семью, отечество, друзей, здоровье, благосостояние, красоту природы (как говорит Шестов: «Царский венец, слава Александра, богатства Креза, майский день, душистая сирень»³¹⁴). Гордое сознание своей моральной автономии от внешней действительности, какой бы она ни была, – это обман, прикрывающий настоящее бессилие воли: «Гордыня, как выражается Св. Писание, или то, что Эпиктет называет свободой и независимостью человека, – есть только щит, только вывеска, которой он прикрывает свое бессилие перед необходимостью»³¹⁵.

Исторически сложилось так, что лучшие представители человечества доверяли исключительно своему разуму с его «возможным» и «невозможным». Разумный человек с самой глубокой древности и по сей день умеет «ценить только то, что *ex sua potestate* (в его власти), и забывает о дарах, которые были ему ниспосланы свыше»³¹⁶. Но все же в истории есть и узкая, маргинальная дорожка исключений из этого правила, к которым Шестов относит любимых им Б. Паскаля, М. Лютера, С. Кьеркегора, Ф. Ницше, Ф.М. Достоевского,

³¹³ По наблюдению Шестова: «может быть, никто в такой мере, как Эпиктет, не мог пред нами раскрыть сущность и человеческой, и дьявольской гордыни» (Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия // Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. М., 2000. С. 738).

³¹⁴ Шестов Л. Что такое истина? (об этике и онтологии) // Соч. в 2 т. Т. 2. М.: Наука, 1993. С. 382.

³¹⁵ Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия // Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. М., 2000. С. 738.

³¹⁶ Шестов Л. Что такое истина? (об этике и онтологии) // Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 395.

Тертуллиана, Петра Дамиани, библейских героев, пророков и апостолов. Даже Аристотель, отъявленный рационалист и просто Философ, все же, согласно Шестову, «никогда не решался идти до конца за разумом и рожденной разумом мудростью»³¹⁷, ведь он, в отличие от стоиков и «Сократа-Платона», признавал, что для счастья недостаточно добродетели, а нужны также и внешние блага.

Этика стала учением о моральной автономии личности, потому что всегда, как полагает мыслитель, искала возможность свободного действия, не обусловленного никакими внешними причинами, действия, за которое человек может взять ответственность, ведь его единственной причиной является он сам: «Этика у Плотина, как у Эпиктета, как и в новейшей философии, есть учение о возможности немотивированного действия или, лучше сказать, действия без причины. Оттого этика всегда хотела быть автономной»³¹⁸. Интересно, что в цитируемой статье, сам Шестов на весь мир смотрит как на «действие без причины» – как на беспричинный дар Творца. Но одно дело – творение мира из ничего, и совсем другое – творение автономного от мира добра. «Добра» как предмета этики «стоицизма», ищущей область свободы, в которой человек хотя бы внутренне не зависел от случайных обстоятельств своего существования. Созданный такой этикой самодостаточный мир добра противостоит сотворенному Богом миру. Последний в свете добра выглядит подлинно не существующим³¹⁹. Но добро стоиков – это творение уже не Бога, а змея-искусителя (в философии такого «змея» Шестов усматривает в лице Сократа, питавшегося плодами с древа познания, которые стали «источником истины» для всех последующих философов³²⁰). В стоицизме, полагает философ, добро выступает творческим началом, таким же, как и Бог, и, по сути, заменяет его, делает не нужным: ««Добро» не должно быть поставлено в зависимость от случая. Добро автономно – т.е. ни от кого ничего не берет, все само создает и все только дает»³²¹.

³¹⁷ Там же. С. 383.

³¹⁸ Шестов Л. Неистовые речи (об экстазах Плотина) // Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 342.

³¹⁹ Там же. С. 351.

³²⁰ Шестов Л. Афины и Иерусалим. М., 2007. С. 22.

³²¹ Шестов Л. Что такое истина? (об этике и онтологии) // Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 381.

Религиозную нечестивость, нечуткость стоицизма Шестов видит в том, что стоики полагают возможным творить добро без Бога, что добро и тот, кто его творит, автономны от божественной воли и от сотворенного ею мира. Для Шестова ложна сама идея моральной автономии человека как высшей ценности его существования.

Шестов разоблачает психологические основания такой позиции, когда добро понимается исключительно как то, что в нашей власти, а то, что вне этой области – безразлично или должно быть принято, так как необходимо, полезно, «предпочитаемо». Мыслитель спрашивает, почему нужно научиться считать приемлемым или безразличным то, что переживается внутренне как неприемлемое и важное? Почему нужно принять, когда позорят дочерей, уничтожают отечество: «Как принять неприемлемое, преодолеть непреодолимое?»³²². Для обычного человека это сделать почти невозможно. Однако стоики, полагает Шестов, научившись, конечно же, у Сократа, нашли ответ: «Ответ был один – подсказанный Сократом циникам и возведенный в теорию стоиками: непреодолимое, неизбежное должно, так или иначе, быть признано приемлемым. Или, как выразился Эпиктет, дайте мне что угодно – я все превращу в добро. Философ превращается, должен превратиться, в чудотворца»³²³. Этика стоиков – это тот самый жезл Меркурия, которым похвалялся Эпиктет. Она является «искусством творить естественные чудеса»³²⁴, когда человек своим волевым отношением к происходящему «превращает» его, каким бы ужасным оно ни было, в приемлемое, безразличное, и даже, если удастся, любимое. Все это ради своего могущества, ради независимости и самодостаточности. Он, тем самым, предает собственное уникальное чувство, которое свидетельствует о несогласии с происходящим. И это уникальное переживание вовсе не «ложное мнение», как, вероятно, сказал бы Эпиктет, вовсе не зло, а выражение его индивидуальности, которую «греховно» подавлять в угоду теоретическим

³²² Шестов Л. Неистовые речи (об экстазах Плотина) // Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 348.

³²³ Там же. С. 348.

³²⁴ Там же. С. 348.

принципам подобным стоическому «жить сообразно с природой». Поэтому духовные упражнения стоицизма, имеющие целью состояние блаженного покоя ума, принятие действительности, для Шестова хуже, чем предательство своих чувств – они есть уродование живой, Богом данной индивидуальности.

Философия стоицизма, будучи духовным упражнением, практикой самотрансформации на первое место ставит не стихийно сформированные привычки думать и реагировать, а осмысленное, можно сказать, созданное самим философом отношение к происходящему. Шестов, напротив, полагает, что не нужно, как это делают стоики, «работать» со своими первыми реакциями, вызванными ужасами жизни. А таковые реакции у большинства людей будут примерно одинаковыми: больно, неприемлемо, ужасно, когда близкий человек гибнет или когда разрушают отечество. Очевидно, что тут Шестов занимает сторону обыденного сознания, хотя сам часто выступает как его непримиримый критик. Вероятно, это связано с тем, что философ полагал в присутствии почти каждому человеку неприятии ужасов жизни – болезни, смерти близких, совершаемых людьми убийствах, войнах – сущность свободной воли. «Не принимать» есть акт наиболее присущей воле: чтобы волить что-то новое, нужно отринуть, не принять уже существующее. А принятие может как раз способность воления устранить, привести волю к полноте, которая окажется «неволением», успокоением воли (что видно на примере интерпретации Х. Арндт отказа от воли в философии Ф. Ницше).

Шестов, противореча стоикам, признает, что самое важное для человека, или «добро» – это то, что не в его власти (а это он сам в своем сокровенном существе, другой человек, блага внешнего мир). Неприемлемым или злом для Шестова будут все те темные стороны жизни, все те бесчисленные невинные страдания и несправедливые поступки, которое разумным сознанием воспринимаются под знаком необходимой, уже окончательно свершившейся исторической данности. А зло принимать нельзя, с ним можно только бороться. Однако не самочинно, а полагаясь на Бога: «Нельзя жить, нельзя принять мира, пока мы не добьемся

отчета о всех жертвах наших братьев по крови. Но где искать, от кого требовать такого отчета?»³²⁵. Религиозно-этическая по своим интенциям мысль Шестова устремлена к Богу, она отвергает стоическую независимость, разум на «месте законодателя и царя вселенной»³²⁶. Таким законодателем и царем является живой, личный Бог, а также человек в точке наибольшего расцвета своей индивидуальности – вере. Если человек посредством собственной воли бессилён что-либо реально изменить, то из этого неверно делать вывод, что наилучшим решением будет научиться принимать то, что не в нашей власти (а это, возможно, все происходящее с нами) или быть безразличным к этому.

В задачи нашего исследования не входит историко-философский анализ того, насколько верно Шестов интерпретирует этику стоиков в целом, мысль которых неоднородна и богата. Однако решимся утверждать, что отличие позиции Шестова от стоической философии в целом состоит в том, что он называет непреодолимое для человека неприемлемое – злом и отвергает саму возможность примирения с ним. Чтобы не быть голословными, обратимся к упомянутому уже не раз Эпиктету, который, напротив, учит к непреодолимому относиться спокойно, так как это наиболее разумно. Согласно Эпиктету, во внешнем мире вообще нет зла: «почти все признали, что благо и зло заключено в нас, а не в том, что относится к внешнему миру»³²⁷. Если во внешнем мире нет зла, то глупо расстраиваться из-за того, что в нем происходит, ведь цель человека – заботиться о своем отношении к происходящему, которое сверхчеловечески разумно, сообразовывать свой разум с фундаментальным для мироздания законом всеобщей причинной связи, выраженным в формуле: «все происходит согласно судьбе»³²⁸.

Шестов отрицает мыслимую необходимой действительность, борется с самой идеей необходимости. Отсюда и его неприятие стоицизма, где необходимость (детерминизм) полагается законом большого целого, умного устройства космоса.

³²⁵ Шестов Л. О «перерождении убеждений» у Достоевского // Русские записки. Париж, 1937. №2. С. 134.

³²⁶ Шестов Л. Что такое истина? (об этике и онтологии) // Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 390).

³²⁷ Беседы Эпиктета. М., 1997. С. 182.

³²⁸ Столяров А. А. Стоя и стоицизм. М., 1995. С. 110.

А так как человек часть этого целого, то он должен быть разумным, принимать закон целого («жить сообразно с природой»). Шестовский взгляд на мир – это, напротив, взгляд, свободный от идеи необходимости. Он видит мир и человеческую жизнь как случайное, новое, необъяснимое. Такое непосредственное видение легко упустить, «сорвавшись» на объяснение: «каждый раз когда кто-то “подсовывает” нам новое, мы стараемся “объяснить” его, то есть сделать вид, что ничего нового не произошло»³²⁹. Вечно юный мир, благодать полноты мгновения – вот что закрывает от человека созданная разумом, все объясняющая «философия всеединства»³³⁰ и соответствующая ей этика. Благой мир как дар Бога противостоит в философии Шестова разумному мировому порядку, который не зависит от воли Бога, и подчиняется только собственным необходимым и вечным законам.

Шестов, конечно, близок не Аристотелю, признававшему значимость внешних благ для счастья, а, например, такому мыслителю как Б. Паскаль, о котором он писал: «И если он отверг чудеса философии и предпочел им чудеса Библии, то у него, нужно полагать, было на то основание. Или, быть может, он сделал свой выбор произвольно, не имея на то никакого основания?»³³¹. Именно чудеса божественного откровения мыслитель противопоставляет естественным «чудесам» этики стоицизма. Цель борьбы Шестова состоит не в мудрой гармонии человека и совершенного миропорядка, а в близости к воле Бога, способного сделать никогда не бывшим неприемлемое и неподвластное для человека, то есть уничтожить зло во внешнем мире. Можно сказать, что жезл Меркурия, о котором говорит Эпиктет, и который «все может превратить в добро», Шестов вручает Богу, который не через ментальный акт принятия или непринятия, а прямо и «вдруг» творит новый благой мир из ничего.

³²⁹ Шестов Л. Неистовые речи (об экстазах Плотина) // Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 349.

³³⁰ Шестов Л. Умозрение и Апокалипсис. Религиозная философия Вл. Соловьева // Лев Шестов. Умозрение и откровение. Париж, 1964. С. 88.

³³¹ Шестов Л. Неистовые речи (об экстазах Плотина) // Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 348-349.

Глава 3. Два смысла веры в философии Шестова: вера-свобода и вера-усилие (сравнительный анализ идеи веры Л. Шестова и Л. Толстого).

Во второй главе мы выявили главный смысл веры, осмыслив ее как всемогущую волю творить новый мир, в котором уже нет зла. Однако уже во второй главе речь шла также о вере как о дерзновении, борьбе с необходимостью. Это говорит о том, что идея веры у Шестова не однозначна, а потому необходимо обстоятельно рассмотреть, какие смыслы-аспекты в ней заключены. Выявление этих смыслов находится в рамках реконструкции сверхэтического основания шестовской критики разума и морали. Сначала рассмотрим развитие идеи веры в философии Шестова.

1. Развитие идеи веры в философии Л. Шестова.

Ценностная противоположность веры и разума является фундаментальной для философии Шестова. Она сохраняется на обоих этапах его творчества. На первом этапе, который начинался, как полагают некоторые исследователи, как «философия жизни»³³², и был представлен в ранних работах «Шекспир и его критик Брандес» и «Добро в учении Толстого и Ницше», речь еще не идет о вере. В начале творческого пути философа вера присутствует как еще только скрытая возможность его мысли. Но уже в этих работах живому, мятущемуся человеку противопоставляются безличные, принуждающие к покорности истина и добро. Н.К. Бонецкая в статье «Адвокат дьявола (герменевтика Л. Шестова)» выделяет мотив «вселенского сострадания»³³³ как одну из причин отрицания формализма этики и апологии преступника в ранних произведениях Шестова. Можно согласиться с этой оценкой. Мыслитель, особенно в ранний период своего

³³² Ширманов Я.И. Проблема богоискательства Л.И. Шестова в контексте западной философии: автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук: 09.00.13 / Ширманов Ярослав Игоревич. Екатеринбург, 2009. С. 15.

³³³ См.: Бонецкая Н.К. Адвокат дьявола (герменевтика Л.Шестова) // Вопросы философии. 2014. № 9. С. 107.

творчества, примеряет на себя роль адвоката дьявола, защищает преступников и злодеев, его сострадание обращено именно к ним, жестоко осужденным моралью и людьми. Вся апология Шестова во фразе короля Лира:

«Виновных нет, поверь, виновных нет: Никто не совершает преступлений.»³³⁴.

Нравственные, добрые люди разоблачаются Шестовым как мстительные, которым необходимо излить свою месть на других людей, заклеянных как «злые», «безнравственные»: «Таково уже свойство нравственности. Она не может существовать без своей противоположности – безнравственности. Добру нужно зло как объект мщения, а добрым людям – злые люди, которых можно призвать к суду, хотя бы к воображаемому суду совести»³³⁵. В таком понимании психологии «добрых людей» как проникнутых духом мести и самой нравственности как способа изоциренного мщения, заметно сильное влияние Ф. Ницше.

Интерпретация Шестовым морали как чуждых живому человеку норм, универсальных принципов, как того самого ненавистного мыслителю «закона», от которого начались все преступления (Рим. 4:15: «Ибо закон производит гнев; потому что, где нет закона, нет и преступления») – также близка общему духу философии Ф. Ницше. Добро как высший идеал человеческой жизни есть начало смерти, падения (для Ф. Ницше – вырождения, ослабления мощи жизни). Добро есть то, что подавляет и убивает свободу человеческого существа. В свете так понятого добра, своеволие и безнравственность оказываются на стороне жизни, этим же добром оболганной как что-то недостойное. Заключительные слова Шестова в книге о Ф. Ницше и Л.Н. Толстом: «Ницше открыл путь. Нужно искать того, что выше сострадания, выше добра. Нужно искать Бога» являются основными для первого этапа его философствования и определяют собой последующее творчество.

³³⁴ Шекспир В. Король Лир // Шекспир В. Избранное. М., 1985. С. 314.

³³⁵ Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше (философия и проповедь) // Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. М., 2000. С. 232.

Философия жизни постепенно выкристаллизовывается в «философию каторги» или трагедии, квинтэссенция которой представлена в произведении «Достоевский и Ницше (философия трагедии)». Трагедия для философа не является эстетическим феноменом. Трагедия – это другая, новая реальность, ужасная и таинственная, в которой человек может оказаться только не по своей воле³³⁶. Трагедия предполагает тяжкое, беспросветное существование неспособного жить со всеми, вытолкнутого из общего лона человека: он хотел бы вернуться назад, к спокойному и уверенному существованию, освященному идеалами и наукой, но уже не может – для него, как для Гамлета «распалась связь времен»³³⁷. Трагическими являются предельные экзистенциальные ситуации отчаяния и одиночества, каторги и смерти, которые насильно вырывают человека из мира обыденности, где царствуют законы логики и здравого смысла, общие всем идеалы. Трагическими героями для Шестова являются библейский Иов и «подпольный человек» Ф. М. Достоевского, сам Ф.М. Достоевский, С. Кьеркегор и Б. Паскаль, Ф. Ницше и Л.Н. Толстой. Герой «Записок из подполья», как художественный образ человека трагедии, уродлив, капризен и вздорен, чувствует себя отщепенцем и изгоем в мире людей («Я-то один, а они-то все»³³⁸). Шестова привлекает в нем начало своеволия, бунт против здравого смысла и законов природы, «фига в кармане» всем «хрустальным дворцам» – идеальным построениям человеческого ума. С помощью обращения к подобным героям философ показывает возможность нового мышления, то есть философии трагедии.

Трагедия выбивает у человека привычную почву из-под ног, ставя его в ситуацию тревожной неизвестности, в которой только и может открыться новое измерение мышления – вера, которая в книге «Власть ключей», дающей начало второму периоду творчества философа, имеет значение пока только предчувствия

³³⁶ «Есть область человеческого духа, которая не видела еще добровольцев: туда люди идут лишь поневоле. Это и есть область трагедии» (Шестов Л. Достоевский и Ницше (философия трагедии) // Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. М., 2000. С. 316).

³³⁷ Шестов Л. Достоевский и Ницше (философия трагедии) // Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. М., 2000. С. 375.

³³⁸ Достоевский Ф.М. Записки из подполья // Достоевский Ф.М. Повести и рассказы. М., 2006. С. 178.

возможности иного мира, потерянной свободы, и выступает скорее как новый нравственный идеал мыслителя: «Беспочвенность – основная, самая завидная и наиболее для нас непостижимая привилегия божественного. Стало быть, вся наша моральная борьба, равно как и разумные искания – раз мы признаем, что Бог есть последняя цель наших стремлений, – рано или поздно (скорее, конечно, поздно, очень поздно) приведут нас к свободе не только от моральных оценок, но и от вечных истин разума. Истина и добро, плоды с «запретного дерева», – для ограниченных существ, для изгнанников из рая. Знаю, что осуществить на земле этот идеал свободы от истины и добра невозможно – вернее всего, и не нужно. Но предчувствовать последнюю свободу человеку дано»³³⁹. Заметим: Шестов говорит, что «моральная борьба» и «разумные искания» приведут к свободе от моральных оценок и истин разума! Такие высказывания в очередной раз подтверждают наш тезис о том, что его отрицание морали и разума есть «переосмысление» морали, задание ее на новом основании. Этим основанием и является вера.

Наконец, в последующих произведениях второго, философского периода, – в частности «На весах Иова», «Умозрение и апокалипсис», «Киргегард и экзистенциальная философия», «Афины и Иерусалим», – сверхэтический уровень его мысли (этика веры) обретает законченность и полновесную содержательность. Рискнем выделить три основных смысла веры на этом заключительном этапе становления философии Шестова, которые выступают дополняющими друг друга: 1) *всемогущая творческая воля*, осуществленная *свобода* человека; 2) человеческое дерзновенное *усилие* (это характеристика аспекта веры как поступка, борьбы, «взывания»); 3) спонтанное *мышление*. Третий из выделенных смыслов веры стоит особняком от рассматриваемых в этой главе, поэтому ему посвящен параграф третьей главы. Вынесем это понимание веры пока что за скобки нашего рассмотрения.

³³⁹ Шестов Л. *Potestas clavium* (Власть ключей). М., 2007. С. 226.

Первый из рассматриваемых и, пожалуй, главный смысл веры состоит в том, что вера понимается как совершенное состояние человека, осуществленная свобода. Как таковая она имеет характер «заданности», то есть абсолютной недоступности любым человеческим усилиям и одновременно необходимым основанием шестовской критики разума и морали на втором этапе творчества. В этом отношении вера есть сверхэтическая перспектива этико-философской мысли Шестова. Вере как высшей творческой активности, воле творить благой мир посвящены многие страницы в последней книге философа «Афины и Иерусалим»³⁴⁰. Вера как свобода воли человека, в отличие от моральной свободы стоиков (и, как предполагает Шестов, всех философов-рационалистов), – это не просто свобода смиряться с теми ужасами и катастрофами жизни, которые не во власти человека, а возможность полностью «искоренять» их из мира. Философ вдохновенно пишет о вере как осуществленной «свободе к добру»: «“Факт”, “данное”, “действительность” не господствуют над нами, не определяют нашей судьбы ни в настоящем, ни в будущем, ни в прошлом. Бывшее становится небывшим, человек возвращается к состоянию невинности и той божественной свободе, свободе к добру, пред которой меркнет и гаснет наша свобода выбора между добром и злом или, точнее, пред которой наша свобода обнаруживается как жалкое и позорное рабство»³⁴¹. Можно посмотреть на такую свободу еще и так: свобода к добру определяется как таковая абсолютным запретом на зло. Зло есть то, чего не должно быть. Зло – это случившиеся трагедии, невинные страдания, смерть близких людей. Свобода к добру – это свобода от такого зла. Она есть торжество конечного индивида, ставшего сотворцом Богу и теперь преодолевающего знание, зло, смерть. Свобода к добру недостижима усилиями человека и даруется Богом³⁴².

³⁴⁰ Шестов Л. Афины и Иерусалим. М., 2007. С. 26, 27, 196, 312 и т.д.

³⁴¹ Там же. С. 27.

³⁴² «Когда человеку говорят: “будет тебе по вере твоей”, или: “если у тебя будет с горчичное зерно веры, то для тебя не будет ничего невозможного”, явно, что вера есть непостижимая творческая сила, великий, величайший, ни с чем не сравнимый дар. И если при том еще, как в приведенных примерах, этот дар относится не к той области, которую греки называли *τα εφ' ημιν*, т. е. к тому, что в нашей власти, а к тому, что находится вне нашей власти - *τα ουκ εφ' ημιν*, что больной, по слову верующего, исцеляется, слепой прозревает и даже гора передвигается, то не

Второе понимание веры состоит в том, что она есть некий акт, движение прорыва к Богу, или к тому совершенному состоянию, когда «не будет для вас ничего невозможного». Вера, понятая как дерзкое взывание, есть отчаянная борьба с разумной необходимостью за свои права перед Богом. Вера-взывание также называется Шестовым вторым измерением мышления: «мы убеждены, что “взывание” только портит и извращает человеческую мысль – Иов, Авраам и псалмопевец, по-нашему, дурно мыслят. Но для экзистенциальной философии величайший порок нашего мышления в том, что оно потеряло способность “взывать” – ибо, таким образом, оно утратило то свое измерение, которое одно только и может привести его к истине»³⁴³. Вера-зов это акт открытости Богу, человеческое усилие, движение навстречу Богу. То, что в первой главе было названо «дерзновением» соответствует «взыванию» – и тот и другой термин характеризует аспект веры как усилия, поступка человека. Шестов, называя «взывание» мышлением, закрывает читателю возможность понимать его идею веры однозначно.

Ценностная оппозиция «взывания» и «умозрения» – это противопоставление веры как иррационального порыва к неведомому Богу и рационального способа мыслить. Такая вера есть «преодоление ложного страха пред ничем не ограниченной волей Творца, страха, внушенного искусителем нашему праотцу и переданного нам всем. Иначе говоря, она есть великая и последняя борьба за первозданную свободу и скрытое в свободе божественное “добро зело”, расцепившееся после падения на наше немощное добро и наше всеуничтожающее зло»³⁴⁴. Взывающий к Богу человек, отказавшись от знания, испив до дна чашу отчаяния и тревоги неизвестности, может достичь запредельной свободы к добру, то есть веры в первом рассмотренном нами смысле. Очевидно, что вера-взывание или борьба – это еще не богоравная творческая воля. Это скорее «метод» достижения истины живого Бога и веры-свободы, то есть путь к ней. Поэтому можно сказать, что вера как отказ от разума и отчаянный зов к Богу является

остается никакого сомнения, что вера Св. Писания определяет и формирует бытие и, таким образом, полагает конец знанию с его “возможным” и “невозможным”» (Шестов Л. Афины и Иерусалим. М., 2007. С. 292).

³⁴³ Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия // Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. М., 2000. С. 672.

³⁴⁴ Шестов Л. Афины и Иерусалим. М., 2007. С. 28.

скорее «верой в веру»³⁴⁵. Два рассматриваемых понимания веры связаны между собой как два смежных уровня философии веры Шестова: высший уровень, вера-свобода, искореняющая из мира зло, является совершенным состоянием всего возможного для человека, в том числе, веры-усилия.

«Двусоставность» понимания веры как усилия человека с одной стороны и совершенства воли – с другой, истолковывается Н.А. Бердяевым как признак трагичности мысли Шестова, для которой Бог является лишь функциональной гипотезой, а вера тоской по вере (по вере как свободе к добру, всемогущей воле): «мысль Л. Шестова носит особенно трагический характер потому, что Бог, для которого все возможно, который выше всякой необходимости и всех общеобязательных истин, остается условной гипотезой. Бог постулируется для спасения от власти разума и морали, подобно тому, как Кантом он постулировался для спасения морали. Л. Шестов силён своим отрицанием, а не своим утверждением, своей тоской по вере, а не своей верой»³⁴⁶. С этим суждением Н.А. Бердяева в какой-то мере можно согласиться. Философия веры Шестова несет в себе мучительные, неразрешимые вопросы: как возможна вера, которая способна отменять случившееся зло? Разве, пусть даже редко, кто-то имеет такой опыт? Когда мы говорим о вере не как об идеальной перспективе, а как об осуществлении творческой свободы к добру, то мы оказываемся в точке, где главная надежда Шестова выглядит фантастической и трагичной: такое осуществление неосуществимо. Конечно, сам Шестов этого не мог не видеть. Но для него, как представляется, подобные вопросы идут от разума, для которого есть границы возможного. Мыслитель же стремиться разум не слушать.

³⁴⁵ Визгин В.П. На пути к другому: от школы подозрения к философии доверия. М., 2004. С. 395.

³⁴⁶ Бердяев Н.А. Лев Шестов и Киркегор // Бердяев Н.А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. М., 2011. С. 553.

2. Вера Л. Шестова и Л. Толстого.

Шестов радикально разводил веру и разум. В связи с этим будет интересно сравнить два первых смысла идеи веры Шестова с пониманием веры таким строгим мыслителем-рационалистом как Л.Н. Толстой. Нужно показать, как они мыслили отношение веры и рационального знания, веры и нравственной практики. Сопоставление с мыслью Л.Н. Толстого должно позволить выделить особый, внеположный классическим европейским разуму и морали, сверхэтический статус веры-свободы и веры-усилия Шестова. Л.Н. Толстой был одним из тех, чье творчество постоянно питало мысль Шестова, к кому он обращался на протяжении всей жизни. В этом отношении выбор этого мыслителя в качестве оппонента Шестова кажется вполне оправданным.

2.1. «Бог не есть добро»: борьба Шестова с идолопоклонством. Уже в книге «Добро в учении гр. Толстого и Ф. Нитше (философия и проповедь)» Шестов показывает свое негативное отношение к вероучению Л.Н. Толстого. Философ не принимает саму форму проповеди, к которой часто обращается русский писатель для выражения своих религиозно-философских идей. Главное же, что отталкивает Шестова – это толстовское «добро». Шестов понимает универсальный принцип братской любви, идеал служения добру как идолов, которыми Л.Н. Толстой подменяет живого Бога. Настоящего Бога он упустил, но ухватился за мертвые идеи, которые безразличны к судьбе конкретного человека и жестоко, без разбора принуждают каждого служить им. Потому, полагает Шестов, вера Л.Н. Толстого не исключает «совершенного атеизма, совершенного безверия и ведет обязательно к стремлению уничтожать, душить, давить других людей во имя какого-либо принципа»³⁴⁷.

Критикуя учение Л.Н. Толстого, Шестов поднимает проблему ложного отождествления Бога с добром, поставленную еще задолго до него, например, в школе «ученого незнания» Н. Кузанского, к которой, с существенными

³⁴⁷ Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Нитше (философия и проповедь) // Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. М., 2000. С. 256.

оговорками, может быть отнесена и его мысль³⁴⁸. Например, Шестову принадлежит следующее интересное высказывание, как нельзя лучше свидетельствующее в пользу его апофатизма: «Великие древние мудрецы оставили нам завет: про Бога нельзя сказать, что он существует. Ибо сказавший: “Бог существует” – теряет Бога»³⁴⁹. Бог не предмет утвердительной речи, ведь он немислим. Называть его добром, значит творить в уме идола вместо Бога. Поэтому неудивительно, что тезис Л.Н. Толстого «Бог есть добро» и знаменитые слова Ф. Ницше «Бог – умер» для Шестова значат одно и то же. Однако мыслитель не был до конца последовательным в своем апофатизме, и Бог в его речи тоже получал определенные черты: в первую очередь, черты всемогущего и чувствующего (страдающий, желающий, гневающийся, любящий). Лучше сказать, что апофатическая теология – лишь один из аспектов его отношения к Богу. Причем, по-видимому, не самый главный аспект.

Очевидно, что опора и надежда на определенного, доброго «с гарантией» Бога отвергается Шестовым. Ведь «живой Бог» и значит неопределенный, непостоянный, не равный себе. Подлинное человеческое «Я» понимается философом как такое же страстное, изменчивое и непредсказуемое как Бог, то есть по образу и подобию Его³⁵⁰. Бога, как и человека, нельзя и не нужно познавать, то есть обобщать, делать идеальным предметом представления. Для человека есть большой, почти непреодолимый соблазн поддаться страху перед живым Богом и поставить на его место идею, создав идола³⁵¹. Таким идолом мыслитель полагает проповедуемое Л.Н. Толстым добро, любовь к ближнему. Шестов указывает на то, что живой, личный Бог Авраама, Исаака, Иакова в

³⁴⁸ В частности, так характеризует его мысль А.В. Ахутин: «Философствование Шестова вполне может быть отнесено к школе “ученого незнания”. Перед нами оригинальный опыт конкретного апофатизма, попытка положить непостижимое в основание постижений, суждений, отношений, – в основание изначальной ориентации человека в мире» (Шестов Л. На весах Иова (Странствия по душам) // Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 410).

³⁴⁹ Шестов Л. Преодоление самоочевидностей (К столетию рождения Ф.М. Достоевского) // Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 93.

³⁵⁰ Шестов Л. Дерзновения и покорности // Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 215.

³⁵¹ А.В. Ахутин пишет: «Начало такой премудрости (т.е. веры) – страх Божий, которому противоборствует инстинктивный страх перед этим страхом, жажда обрести, пусть ценою любых жертвоприношений, надежного, определенного, обоснованного Бога, обеспечивающего всеобщее благоустройство; инстинкт идолотворчества» (Шестов Л. На весах Иова (Странствия по душам) // Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 408).

мышлении философов подменяется идеей, превращаясь в «Единого Бога»³⁵² или в «Бога ученых и философов», который нужен только для того, чтобы объяснить мир, свести все существующее к гипотетической первопричине.

Таким образом, критика Шестовым учения Л.Н. Толстого находится в рамках его борьбы с ложным богом. В 1924 году Шестов пишет своему другу Н.А. Бердяеву: «Ведь идола можно сделать не только из дерева, но и из идеи, “Единство” истины – один из таких идолов. Кажется, и говорят так все, что “единство” положит конец “вражде” и начнет эру “любви”, на самом деле, наоборот: ничто не приносит миру столько вражды, и самой ожесточенной, сколько идея единства»³⁵³. В этом отношении с Шестовым нельзя не согласиться. Можно вспомнить, например, бывшие и нынешние тоталитарные режимы, власть которых поддерживается универсальным набором «истинных» идей – идеологией, единой для всех людей.

А. Оппо, описывая многолетнюю дружбу Шестова и Н.А. Бердяева, отмечает, что в философии обоих связующим звеном между видимым и невидимым, реальностью и запредельным, была не мудрость («София»), как в философии С.Н. Булгакова, а человек в трагическом одиночестве, которое возникает из его опыта свободы. Свобода единичного человека – это «то, во что верили оба – и Бердяев и Шестов, и в соответствии с чем, действовали они всю свою жизнь»³⁵⁴. А.В. Ахутин тоже замечает, что мысль Шестова захвачена «тем единичным, случайным, несчастным существованием, которое полностью “снимается” в мире идеальных сущностей, общностей, законов и проектов»³⁵⁵.

Шестов видит главную ошибку Л.Н. Толстого и большинства философов в том, что они пытаются жить в тех категориях, в которых мыслят, тогда как

³⁵² «Единый Бог, которого мы с очевидностью открываем в мироздании, имеет столько же общего с Богом Св. Писания, сколько пес, лающее животное, с созвездием Пса» (*Шестов Л.* Афины и Иерусалим // Соч. в 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 286).

³⁵³ Баранова-Шестова Н. Жизнь Льва Шестова. По переписке и воспоминаниям современников. Париж. 1983. С. 288.

³⁵⁴ Oppo A. Shestov and Berdyaev: A Comparison of two Russian Philosophers. University of Toronto. Academic Electronic Journal in Slavic Studies. URL: <http://sites.utoronto.ca/tsq/25/Oppo25.shtml> (дата обращения: 11.11.2016).

³⁵⁵ Ахутин А.В. О втором измерении мышления: Лев Шестов и философия // Ахутин А.В. Поворотные времена. Статьи и наброски, 1975-2003. СПб., 2005. С. 496.

следовало бы мыслить в тех категориях, в которых живешь³⁵⁶. В случае Л.Н. Толстого и всех философов-рационалистов, наоборот, мысль выстраивает жизнь – только тогда существование человека признается осмысленным. «Мысль» в значении разумных и вечных истин, идеальных принципов, в соответствии с которыми пытаются жить мыслящие люди. Такое положение дел видится Шестову как насилие разума над жизнью. Для философа жизнь человека в непросчитываемых, изменчивых чувстве и воли. Борющаяся с самой собою, беспокойная воля человека, также как и его переживания тоски, отчаяния, радости, надежды является сокровенной сутью жизни. Это сокровенное перестает быть таковым, когда «поймано» в рамки нравственной программы поведения, подчинено идеальным принципам. Идеальное для философа не что иное, как «мертвое», которое властвует над живым человеком.

Что же предлагает Шестов взамен стратегии «жить сообразно мысли»? Мыслить так, как живешь, в соответствии с жизнью – что это значит? Это значит исходить из конкретных переживаний, из частной воли, а не из общих идей и начал: «Иов своим примером учит нас, что, чтоб постичь истину, нужно не гнать от себя и не возбранять себе “lugere et detestari” (“плакать и проклинать” – прим. А.Б.), а из них исходить»³⁵⁷. Как раз этот поворот от универсальных норм этики и вечных истин метафизики к конкретности человеческого существования и роднит философию Шестова с экзистенциализмом.

Нужно отметить, что Шестова больше интересует не учение Л.Н. Толстого, созданное «для людей», а его сокрытые от всех переживания, опыт встречи со смертью: «Каждый раз, когда Толстой соприкасается с матерью-смертью, в нем рождаются новые творческие силы. Оттого, вероятно, меня преимущественно влечет к себе Толстой измученный, растерянный, изнемогающий...»³⁵⁸. Может

³⁵⁶ «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» (Шестов Л. Афины и Иерусалим. М., 2007. С. 24.).

³⁵⁷ Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия // Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. М., 2000. С. 627.

³⁵⁸ Шестов Л. Разрушающий и созидающий миры (по поводу 80-летнего юбилея Толстого) // Шестов Л. Великие кануны. Соч. в 6 т. Т. 6. СПб., 1911. С. 119.

быть, поэтому критика Шестова несколько упрощает, даже искажает учение Л.Н. Толстого (и не только его).

2.2. Соотношение веры и рационального познания (разума) в религиозно-этических концепциях Шестова и Л.Н. Толстого. В своих основных положениях религиозно-этическая концепция Л.Н. Толстого совершенно противоположна экзистенциальной философии Шестова. Очевидный антагонизм мыслителей в понимании веры должен позволить показать своеобразие идеи веры каждого. Чтобы выявить особенности двух первых смыслов шестовской веры (творческой воли и усилия), сначала сравним отношение веры и рационального познания в концепциях Шестова и Л.Н. Толстого.

Л.Н. Толстой исходит из того, что человек является разумным, сознательным существом. Как бы ни были сильны чувства и влечения, безотчетно жить ими явно недостаточно для сознательной, то есть для собственно человеческой жизни. Чтобы жить разумной жизнью, человеку нужно понять, в чем состоит его вера, а она у него так или иначе всегда уже есть. Для Л.Н. Толстого вера – это сознание смысла жизни, это – сила, благодаря которой человек живет: «Вера есть знание смысла человеческой жизни, вследствие которого он живет. Вера есть сила жизни. Если человек живет, то он во что-нибудь верит. Если бы он не верил, что для чего-нибудь надо жить, то он бы не жил»³⁵⁹.

Для обоих мыслителей вера имеет значение главной силы человека, которая понимается, конечно, в различном ключе: как сила творческой воли у Шестова (аспект веры-могущества), даруемая человеку Богом и приравнивающая его к Богу, и как сила смыслообразующего отношения к миру в целом у Л.Н. Толстого. То обстоятельство, что Л.Н. Толстой определял веру как знание смысла жизни, не могло не оттолкнуть от него Шестова, для которого «знание» есть порождение разума.

Однако для Л.Н. Толстого вера не есть знание производное, опосредованное научным познанием природы, например, а нечто совсем иное. Согласно

³⁵⁹ Толстой Л.Н. О жизни. Афоризмы и избранные мысли Л.Н. Толстого, собранные Л.П. Никифоровым. Исповедь. М., 2011. С. 347.

мыслителю, вера является тем непосредственным, изначальным знанием, присущим «сознательной жизни в ее конкретном, индивидуально-деятельном воплощении»³⁶⁰, которое может и не осознаваться самим человеком, но всегда присутствует как общее направление его жизни. Вера существует помимо слов и отдельных поступков, и поэтому может не совпадать с «я верую в», то есть с презентацией веры самим человеком. И чаще всего так и бывает. Чтобы узнать, какова моя вера, куда я двигался всю свою жизнь, нужна предельная честность с собой, своего рода «сущностный взгляд», схватывающий мою жизнь в целом: «Надо посмотреть, как он живет, не на те или иные речи, не на те или иные особые поступки, а на все, что он делает, на внутреннюю направленность, смысл всей его жизни. Человек верит в то, как он на самом деле живет»³⁶¹. Из этого видно, что веру можно понять как всегда уже присутствующее понимание себя и мира в целом. Вера как знание существует «до» сознания, предшествует ему и всегда может быть осознана. Она есть внутренняя направленность, вектор всей жизни: слов, жестов, повседневных действий, решений, воспоминаний, мыслей, снов. Вера является самым существом человека, которое только может отразиться в сознании в общих чертах, приблизительно. Так или иначе, она должна быть осмыслена, потому что любая деятельность человека основывается на вере. Может возникнуть законный вопрос, как человек замечает, что направление его жизни именно такое, а не иное? В каком пространстве, в каких координатах находит себя эта общая направленность жизни? Для Л.Н. Толстого – это моральное пространство абсолютного «верха» и «низа», которые он называет «жизнь» и «смерть», «спасение» и «погибель». Эти «верх» и «низ» даны человеку вместе с верой, то есть до любого рационального знания, они как бы вписаны в его нравственное существо, составляя его суть.

³⁶⁰ Гусейнов А.А. Разумная вера Л.Н. Толстого // Сравнительная философия. Знание и вера в контексте диалога культур. М., 2008. С. 300.

³⁶¹ Там же. С. 298.

Если научное знание посредством познания объективного природного мира развертывается «в своем всеобщем истинностном содержании»³⁶², то вера является непосредственным (не опосредованным познанием окружающего мира), сразу имеющимся знанием того, как и зачем человек живет, вплетенным в самую жизненную практику конкретного индивида. Как отмечает А.А. Гусейнов, вера и разум в учении Л.Н. Толстого не противостоят друг другу. Напротив, «они, эти два понятия, соединены таким образом, что образуют круг: вера составляет предел и основу разума, разум подводит к вере и обосновывает ее»³⁶³.

Вера как знание предельна любому достоверному научному знанию: «Верить можно только в то, про что мы знаем, что оно несомненно есть, но чего мы не можем обнять разумом и выразить словами»³⁶⁴. Вера возникает на границе разума: она только указывает на существование абсолютного предела понимания, говорит о невозможности знать о запредельном хоть что-то, кроме того, что оно есть. Говоря иначе, вера – это знание о «смысле жизни», который выходит за пределы рациональной достоверности, но само существование которого удостоверяется разумом. Истины веры изначальны и не могут быть доказаны. В отличие от строгого научного знания, которое по своему замыслу нацелено на объективное отражение мира и может почти не затрагивать самого познающего, истины веры являются нравственно обязывающими, мучают, толкают человека к действию. Вера предшествует любому другому знанию, будь то научное или философское, так как без нее никакая деятельность невозможна, в том числе и та, что нацелена на получение или обоснование какого-либо знания. Нужно согласиться с М.Л. Гельфонд, что вера для Л.Н. Толстого имеет онтологический статус: она предшествует «гносеологическому расчленению действительности на субъект и объект» и «непосредственно удостоверяет наше «я» в его бытийной определенности»³⁶⁵.

³⁶² Там же. С. 300.

³⁶³ Там же. С. 300.

³⁶⁴ Толстой Л. Н. Круг чтения. М., 1957. С. 423.

³⁶⁵ Гельфонд М.Л. Вера как стратегия жизни (Размышления о природе веры Л.Н.Толстого) // Этическая мысль. Вып. 9. М., 2009. С. 68, 74.

Для Л.Н. Толстого неприемлемы любые отождествления веры с абсурдом, нелепицей: «Истинная вера никогда не бывает неразумна, несогласна с существующими знаниями, и свойством ее не может быть сверхъестественность и бессмысленность, как это думает и как выразил это отец церкви, сказав: “credo quia absurdum” (верю, потому что нелепо)»³⁶⁶. Напротив, как уже было отмечено, вера находится в согласии с рациональным знанием: «Утверждения настоящей веры, хотя и не могут быть доказаны, никогда не только не содержат в себе ничего противного разуму и несогласного с знаниями людей, а всегда разъясняют то, что в жизни без положений веры представляется неразумным и противоречивым»³⁶⁷. Отсюда следует, что вера дополняет познающий разум и является условием цельного знания или понимания бесконечной жизни.

Тем не менее, неверно полагать, что вера Л.Н. Толстого окончательно объясняет все многообразие и сложность мира. Напротив, мыслитель видит «темное» для разума абсолютное начало мира, и отдает себе отчет в том, что не понимает его: «Я не буду искать объяснения всего, я знаю, что объяснение всего должно скрываться, как начало всего, в бесконечности. Но я хочу понять так, чтобы быть приведенным к неизбежно-необъяснимому; я хочу, чтобы все то, что необъяснимо, было таково не потому, что требования моего ума неправильны (они правильны, и вне их я ничего понять не могу), но потому, что я вижу пределы своего ума»³⁶⁸. Задача человека как разумного существа и состоит в том, чтобы установить свое собственное отношение с запредельным для познания бесконечным началом мира, то есть понять свою подлинную веру, выяснить, какое отношение самое честное, разумное. Для установления истинной веры необходимо ясное понимание своего положения, а именно неизбежности и окончательности личной смерти: «Вера не может произойти от доверия к тому, что он скажет (“Иисус” – прим. А.Б.); вера происходит только от сознания своего

³⁶⁶ Толстой Л. Н. Что такое религия и в чем сущность ее? // Толстовский листок. Толстой и о Толстом. Вып. 1. М., 1991. С. 13.

³⁶⁷ Там же. С. 13.

³⁶⁸ Толстой Л. Н. О жизни. Афоризмы и избранные мысли Л.Н. Толстого, собранные Л.П. Никифоровым. Исповедь. М., 2011. С. 374.

положения. Вера зиждется только на разумном сознании того, что лучше делать, находясь в известном положении»³⁶⁹. Положение человека таково, что обязывает его найти выход: открыть такой смысл в своей конечной жизни, который бы не уничтожался со смертью, и отдать все силы служению ему.

Показательным примером расхождения взглядов Л.Н. Толстого и Шестова на взаимосвязь веры и разума является их отношение к, пожалуй, самому известному из всех определений веры из Послания к Евреям апостола Павла: «Вера же есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (Евр. 11:1). Такое определение отвергал Л.Н. Толстой, для которого вера была самым важным делом человеческой жизни. А.А. Гусейнов выделяет две причины, из-за которых Л.Н. Толстой его не принял, соответствующие двум частям определения апостола Павла: «Эта формула его не устраивает тем, что она выводит веру в первой части (как осуществление ожидаемого) за рамки индивидуально ответственного поведения, а во второй части (как уверенность в невидимом) за рамки рационально-критического мышления. Тем самым человек обрекается на пассивность, вера оказывается не его собственным делом»³⁷⁰. Дело человека: узнать свою веру и выявить, разумна ли она, лучше ли, правдивее других существующих вер и жить ею. Мыслитель допускает, что человек сам может изменить вектор своей жизни. Жить разумной верой не значит надеяться на сверхъестественное спасение, жаждать чуда. Такая вера не подразумевает отказа от ясности рационального знания, а, наоборот, делает его своим союзником.

Шестов скорее солидаризируется с апостолом Павлом. Его образ веры, пожалуй, даже более противоречив, чем определение веры Послания к Евреям. Как было отмечено ранее, в этой главе идея веры Шестова рассматривается нами в двух взаимосвязанных смыслах-аспектах. В первом смысле она выступает как

³⁶⁹ Толстой Л. Н. В чем моя вера? // Толстовский листок. Толстой и о Толстом. Вып. 7. СПб., 1996. С. 96.

³⁷⁰ Гусейнов А. А. Разумная вера Л.Н. Толстого // Сравнительная философия. Знание и вера в контексте диалога культур. М., 2008. С. 290.

дар Бога³⁷¹, дар вне любых человеческих усилий (как сверхчеловеческая, невозможная свобода), а во втором как поступок самого человека. Первая часть формулы Павла: «вера как осуществление ожидаемого» соотносится с образом совершенной веры, для которой нет ничего невозможного, которая как сила самого Бога возвращает детей и стада Иову, исполняет чаяния С. Кьеркегора, отменяет факты казни Сократа и Дж. Бруно. Что касается второй части: «уверенности в невидимом», то возникают сомнения, принял бы Шестов ее. Ведь уверенность так разительно отличается от ценимой философом тревоги неизвестности и связывается им скорее с достоверным знанием, нежели с верой. В то же время, под «уверенностью в невидимом» можно понимать веру как откровенную истину, открываемую человеку Богом, а в другом контексте – как даруемые ангелом смерти вторые сверхъестественные «глаза»³⁷², которые видят то, что невидимо естественными глазами, и поэтому обрекают человека на одиночество и непонимание со стороны людей. Как бы то ни было, вера Шестова намного ближе вере апостола Павла, чем вера Л.Н. Толстого.

В противоположность Л.Н. Толстому, Шестов любит и ценит формулу Тертуллиана: «credo quia absurdum». Для него только «слепая» с точки зрения разума, «внеразумная» вера является настоящей (однако она «зрячая» новым сверхразумным зрением, иначе бы не шла речь о сверхъестественных, вторых глазах). Вера сметает любые авторитеты, возвращает человеку его царское достоинство быть господином над разумом с его «невозможно» и «недолжно»: «Истину же дает не разум, а вера. Вера не в смысле кредита, доверия, оказываемого старшим, родителям, учителям, а вера откровения, поставляющая человека над всеми невозможностями и неумолимостями»³⁷³.

³⁷¹ «Но ведь вера есть дар, и притом величайший, какой только может человек получить от Творца, - еще раз напомню οὐδὲν ἀδυνατήσεται ὑμῖν (ничто для вас не будет невозможно)» (Шестов Л. Афины и Иерусалим. М., 2007. С. 312).

³⁷² Шестов Л. Преодоление самоочевидностей (К столетию рождения Ф.М. Достоевского) // Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 36, 53, 66 и т.д.

³⁷³ Шестов Л. Sine effusione sanguinis. О философской честности (по поводу книги "Vernunft und Existenz" К. Ясперса) // Шестов Л. Умозрение и откровение. Париж, 1964. С. 223.

В своем понимании веры как всемогущей воли Шестов нашел близкого по духу мыслителя в лице С. Кьеркегора. Он полностью соглашается с С. Кьеркегором в том, что вера запредельна сфере этического и разумного и является обетованием безграничных возможностей³⁷⁴. Символом веры для обоих философов выступает Авраам. Он, с точки зрения «общего», то есть человеческих истины и морали, является страшным безумцем и преступником. Согласно Шестову, и в этом он тоже сближается с С. Кьеркегором, вера Авраама не считается как с имеющими форму всеобщности и необходимости утверждениями философии, так и с обыденным знанием: «Ап. Павел говорит, что, когда Авраам пошел в обетованную землю, он пошел, сам не зная, куда идет. Это значит, что в обетованную землю может прийти только тот, кому уже можно не считаться со знанием, кто от знания и его истины свободен: куда он придет, там будет обетованная земля»³⁷⁵.

Однако вера как вновь обретенная первоизданная свобода, которая возвращает человеку образ и подобие Бога, не может иметь отрицательного морального значения. Все, что человек в вере не делает, будет «добро зело»: «Самое противопоставление добра злу, т. е., точнее, появление зла, приурочивается не к акту сотворения мира – тогда только было “добро зело”, – а к моменту падения нашего праотца. До того же свобода не только божественная, но и человеческая не была ничем ограничена: все было хорошо, потому что Бог это делал, все было хорошо, потому что человек, созданный по образу и подобию Бога, это делал: в этом сущность загадочного для нас библейского “добро зело”»³⁷⁶. Такая свобода полностью исключает из мира зло и утверждает добро, совпадающее с волей человека и бытием мира.

Условием веры как зова (усилия-поступка) является отчаяние. В беспросветном, трагичном отчаянии и может родиться вера-зов. Отчаяние для Шестова есть тоже начало экзистенциальной философии, что опять-таки роднит

³⁷⁴ Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия // Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. М., 2000. С. 777.

³⁷⁵ Шестов Л. Афины и Иерусалим. М., 2007. С. 217.

³⁷⁶ Там же. С. 311.

его мысль с С. Кьеркегором: «Вера начинается тогда, когда по всем очевидностям всякие возможности кончены, когда и опыт и разумение наше без колебаний свидетельствуют, что для человека нет и быть не может никаких надежд. Греческая философия, пишет Киргегард, начиналась с “удивления”, экзистенциальная – начинается с отчаяния. Вера есть источник экзистенциальной философии и именно постольку, поскольку она дерзает восставать против знания, ставить самое знание под вопрос»³⁷⁷. Такой образ веры чем-то напоминает картезианское сомнение («ставить самое знание под вопрос»), только возведенное в крайнюю степень – отчаяние.

В противоположность Л.Н. Толстому, Шестов никак не связывает веру с обретенной с помощью разума уверенностью в существовании абсолютного начала, называемого словом «Бог». Она не есть также и понимающее отношение к этому началу. Если говорить об отношении, то это скорее молитва, зов-просьба, отчаянный бунт, но никак не понимание. Вера как свобода воли присуща человеку изначально, как вера-понимание Л.Н. Толстого, но только в ином смысле изначально: от сотворения мира. Ведь она является утраченной человеком силой, той свободой, которая была у него в раю до грехопадения.

В отличие от действия, основанного на рациональном знании, вера может изменить мир, и не революцией или преобразованием окружающей среды, а абсурдным образом, непонятно как, «вдруг». Суть веры как достигнутой свободы не в том, что верующий что-то принимает без доказательств, знает по совести, а в том, что он может: ему доступна полнота безграничных возможностей³⁷⁸. Слова библейского откровения «если вы будете иметь веру с горчичное зерно и скажете горе сей: “перейди отсюда туда”, и она перейдет; и ничего не будет невозможного для вас» (Мф. 17:20) Шестов понимает буквально. В таком предельном понимании вера – это возможность отменять прошлое зло, не считаясь с абсолютной невозможностью это сделать. Невозможность «сделать бывшее

³⁷⁷ Шестов Л. Николай Бердяев (Гнозис и экзистенциальная философия) // Шестов Л. Сочинения. М., 1995. С. 402.

³⁷⁸ Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия // Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. М., 2000. С. 697, 777.

никогда не бывшим» существует только для скованной разумным знанием, бессильной воли падшего человека, но не для веры.

Утерянная вера как подлинная свобода – это еще и свобода *неведения*, которая присуща, по мысли Шестова, самому Богу: «Бог ничего не «знает», Бог все творит»³⁷⁹. Бог и человек, для которого открыты все возможности, преодолевают не только знание, но и зло: «Бог значит, что нет знания, к которому так жадно стремится и так неотразимо влечет за собой нас наш разум. Бог значит, что нет и зла: есть только первозданное *fiat* (“да будет”) и райское *valde bonum* (“добро зело”»³⁸⁰.

Веру-свободу, полностью исключаящую разумное знание, стоит интерпретировать не только как волю, но и как творческое воображение, которое, вероятно, намного глубже, фундаментальнее рассудка и логики, представляющих как бы его упорядоченные подвиды. В своем воображении человек может отменять однажды случившееся, «делать бывшее не бывшим». Нужно заметить, что в основных произведениях второй половины творчества Шестова понимание им свободы изменяется: она начинает значить искоренение зла из мира, то есть обретает границу (как свобода *к добру*, становится «определена» запретом на зло), что нельзя сказать о бесцельном хаосе необузданного воображения.

Л.Н. Толстой доверяет жизни, а также разуму как ее части. Для Шестова раскол между жизнью и разумом кажется непреодолимым, и он, отвергая разум, доверяет только своему чувству и воле. Если для яснополянского мыслителя разум, достигая своих пределов, подводит к вере, то для Шестова отказ от разума в пользу собственной индивидуальной воли есть первый шаг, начинание веры. Вера как возможность невозможного, конечно, абсурдна с точки зрения здравого смысла и рациональной логики: уже само выражение «возможность невозможного» – это противоречие в терминах. Вера как «сила и власть не допускать зло в мир» недостижима для усилий смертного, принципиально вне пределов непротиворечивого понимания и в этом отношении, тоже, как и вера

³⁷⁹ Шестов Л. Афины и Иерусалим. М., 2007. С. 217.

³⁸⁰ Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия // Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. М., 2000. С. 796.

Л.Н. Толстого, выступает пределом разумной деятельности. Только у Шестова она не дополняет разум, а его превосходит и исключает.

Религиозный поиск Шестова отрицает разум как свое главное препятствие и содержит внутри себя глубокий надрыв: вера, которая одна спасает и дает свободу, не есть нечто возможное, а то, что возможно, есть не вера, а только борьба за веру. Поэтому одно из главных переживаний экзистенциальной философии Шестова, ясно прослеживаемое практически во всех его книгах, – это жажда невозможного. Вероятно, его критика классического новоевропейского разума и морали черпала силы отчасти именно из этого «источника», из этого переживания. Никакие необходимые, всеобщие законы, открываемые разумом в мире, никакой опыт и логика, свидетельствующие, что мертвых не воскресить, а имеющее начало обязательно имеет конец, ничто из того, что кажется очевидным и разумным, не делает эту жажду невозможного слабее. Шестов мог бы ответить Л.Н. Толстому, что зачастую человек живет не потому, что имеет сознание, зачем жить, не потому, что «во что-нибудь обязательно верит», а сам не зная почему, может быть, движимый смутной жаждой невозможной свободы. Человек, верит Шестов, по своему назначению это царь, господин мира, он по праву должен властвовать над необходимостью законов природы, социальными условиями, последствиями своего детства, всеми очевидными и не очевидными истинами, среди которых он существует. Если это не так, тем хуже для мира: человек останется при своей жажде невозможного. Он нищий, бессильный, но мир, сковавший его «по рукам и ногам», не примет. Бесконечного мира конечному и слабому человеку мало: «Человек ищет свободы. Он рвется к богам и божественному, хотя он о богах и божественном ничего “не знает” или, если хотите, – потому что ничего не знает. О богах и знать ничего не нужно. Достаточно только слышать, что они зовут к себе, в ту горную область, в которой царит свобода, где свободные царствуют. И первый шаг к богам – это готовность преодолеть хотя бы мысленно ту тяжесть, то тяготение к центру, к почве, к постоянному и устойчивому, с которым люди так сжились, что видят в этом не

только свою природу, но и природу всего живого. Нет законов над человеком. Все для него: и закон, и суббота»³⁸¹. Жажда невозможного – это, во многом, желание торжества добра, любви и справедливости, бессильных в мире человека, отпавшего от Бога. Разум отвергается Шестовым, потому что не может обеспечить торжество добра на земле. Отчасти по той же причине, отвергается и немощное земное добро, примиряющее человека с необходимым злом. Потому Шестов ищет подлинную мораль за пределами этического, отвергая первую, человеческую мораль как неудовлетворительную с моральной же точки зрения.

Согласно Шестову, Л.Н. Толстой в конце жизни понял, что добрые дела и проповедь братской любви не то, что ему нужно. В его внезапном уходе из дома Шестов видит тот самый сверхразумный жест свободы, который сближает Л.Н. Толстого с ветхозаветным символом человека веры – Авраамом: «Он, с таким остервенением высмеивавший “веру”, за несколько дней до смерти, без всякой нужды, без всякой “причины”, без “достаточного основания” бежит, сам не зная куда, – пока не добегает до Астапова»³⁸². Откровением своей смерти посреди степи, в дороге, на всеми забытой станции Астапово, Л.Н. Толстой «перечеркивает» все свое учительство, срывает с себя «маски маститости и величия»³⁸³, подобно герою своего рассказа «Хозяин и работник» купцу Брехунову, который, спасая крестьянина Никиту и замерзая насмерть, впервые радуется своей человеческой слабости и хрупкости³⁸⁴. И хотя Л.Н. Толстой на протяжении второй половины своей жизни пытался аргументировано обосновать свою веру, показать ее истинность, эти попытки ничуть не убедили Шестова: «Толстой с упоением и восторгом повторяет слова Христа: а я вам говорю – не противься злему. Но как их оправдать пред разумом? Не только синодальные учителя – сам Вл. Соловьев принужден был признать, что разумом никак не оправдаешь евангельское “не противься злему”, а так как не оправданное разумом

³⁸¹ Шестов Л. Дерзновения и покорности // Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 180.

³⁸² Шестов Л. Ясная поляна и Астапово // Современные Записки. № 61. Париж, 1936. С. 229.

³⁸³ Шестов Л. Откровения смерти (Последние произведения Л.Н. Толстого) // Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 148.

³⁸⁴ Толстой Л.Н. Хозяин и работник // Л.Н. Толстой. Соч. в 22 т. Т. 12. М., 1982. С. 337.

нигде уже себе оправдания не найдет, то хочешь не хочешь, эти слова придется вытравить из Писания и заменить их соответствующим словом воинского устава: руби. Соловьев в своем “Оправдании добра” без колебания оправдывает, даже воспекает войну»³⁸⁵. Правда, считает Шестов, В.С. Соловьеву не стоило стараться: оправдать войну и сопротивление злу силою может любой семинарист, настолько это всем кажется естественным. А вот неестественное «не противься злему» оправдано перед разумом быть не может. Так как там, где начинаются аргументы, откровение Евангелия ставится в один ряд с истинами разума, которые выглядят куда более убедительно.

Можно согласиться с Шестовым в том, что вера Л.Н. Толстого остается пределом рационального знания, а значит, как раз требует от человека, в первую очередь, внимания, чуткой совести, а только потом умения строго рассуждать. Чтобы понять, в чем моя вера, требуется самоотчет, то есть предельно честный, исповедальный разговор с самим собой, где важнее не убедительные аргументы, а внимание к самому себе. Именно в подлинном раскаянии, душевном перевороте устанавливается личное отношение к абсолютному началу жизни. Но, возможно, дело вовсе не в том, что логически выверенные рассуждения Л.Н. Толстого порою отталкивают читателя своей не поэтичностью или кажущейся наивностью. А в совсем не зазорном непонимании, когда мы просто находимся не в том «месте», где писатель, когда не проделана схожая собственная работа. Вероятно, не так просто подвести себя к пределу разумного понимания, когда уже нет слов, кроме «абсолютное начало» или «Бог», которые ничего кроме предела понимания не значат и одновременно лично значат неизмеримо больше.

Смысл жизни или вера, согласно Л.Н. Толстому, заключается в участии в том бесконечном начале человеческой жизни, которое не уничтожается со смертью. Однако, как было сказано, человек ничего о нем не знает, не знает, каково оно. Так в чем же он принимает участие? Почему это начало есть благо, а не зло для человека? Почему Л.Н. Толстой называет Бога благим, принимает его как

³⁸⁵ Шестов Л. Ясная поляна и Астапово // Современные Записки. № 61. Париж, 1936. С. 226.

родного, любящего Отца? Возможно, тут нужно говорить о вере как «доверии»: Л.Н. Толстой как ребенок доверяет жизни. Вечное начало не может быть злом, потому что оно дает эту жизнь. То, что жизнь есть благо – это аксиома, первое, не требующее доказательств. Он признает бесконечное начало самого себя благим, потому что так непосредственно знает – верует. Принятие Бога как своего Отца, признание своего сыновства – это область, где не только наука, но и философия слагает свои полномочия. Шестов, возможно, имел с Л.Н. Толстым в чем-то главном очень близкий религиозный опыт, но его нелюбовь к самому жанру проповеди и рациональной аргументации делает его взгляд на мысль Л.Н. Толстого предвзятым. Для Шестова, Бог как благое начало жизни, как добро, о котором вдохновенно говорит русский писатель, есть «слишком человеческий», моральный, выдуманный Бог, тогда как подлинный Бог по ту сторону добра и зла. Но не пропустил ли Шестов в пылу борьбы с идолопоклонством Л.Н. Толстого, самого его поступка принятия Бога как благого начала? Ведь без этого поступка-обращения за религиозно-нравственным учением Л.Н. Толстого и впрямь можно усмотреть стремление «уничтожать, душить, давить других людей во имя принципа».

Однако, представляется, что, наоборот, проповедь своего религиозно-нравственного учения, посредством которой Л.Н. Толстой свидетельствовал открывшийся ему смысл жизни, есть следствие огромного внутреннего богатства и все того же доверия к жизни, к тому, что он делает. Жить, раздаривая себя другим, жить для Бога – в этом видит Л.Н. Толстой смысл своей жизни. Проповедь, конечно, в моральном отношении двусмысленный жанр, но ведь это и значит, что в ней можно увидеть нечто позитивное. Что, в конечном счете, и делает Шестов, как кажется, формально отдавая дань уважения «добру»: «Любовь, жалость, милосердие нужно проповедовать черствым, замкнувшимся в своих мелких и ничтожных интересах людям. И это очень важное, очень значительное дело, которому недаром Бердяев отдает свои лучшие силы и дарование. Но для тех, кто “разомкнулся”, для кого ближний не объект и не

субъект, и даже не “личность”, а такое же живое существо, как и он сам, – любовь и милосердие приносят не разрешающие ответы, а тревожные и мучительные, неизбежные вопросы. В этом и смысл размышлений, вкладываемых Достоевским в уста Ивана Карамазова о слезинках ребенка и о последней гармонии»³⁸⁶. Таким образом, Шестов признает ненужность самого жанра проповеди для вполне определенных людей (например, для самих Л.Н. Толстого и Н.А. Бердяева). Поэтому в их проповеди и поучениях он видит проявление стремления к власти, скрытое желание навязать свою волю другим³⁸⁷, принудить к своему добру.

Безусловное принятие Бога как благого начала, учитывая в каком отчаянии находился сам Л.Н. Толстой в переломный период своей жизни (судя по его личным свидетельствам³⁸⁸), похоже на тот призыв к неведомому Богу, в котором Шестов видел новое измерение мышления. А разве само доверие к абсолютному началу, которое своей абсолютностью отрицает конечного человека, не требует дерзновения, решимости? Нужно отметить, что Шестов очень любил такие «экзистенциальные» рассказы писателя как «Хозяин и работник», «Отец Сергей», «Смерть Ивана Ильича», в которых автор ставит читателя перед лицом неразрешимых вопросов жизни и смерти, гениально описывает душевный переворот своих героев, после которого «вдруг» их слабость становится силою, а праведность грехом. Однако радикальное отличие в понимании веры, ее отношения с рациональным знанием, не могло не сказаться на негативной оценке Шестовым религиозного учения Л.Н. Толстого в целом.

Оба мыслителя признают значимость предельных ситуаций, отчаяния и страха неизбежной смерти, сознания своего трагичного положения, чтобы начать искать выход из него. Для обоих таким выходом является вера, понимаемая в совершенно различном ключе: как всегда присутствующее «сознание жизни» у Л.Н. Толстого, находящееся в согласии с разумным знанием, и вера в двух смыслах у Шестова: как дерзкое усилие, борющееся с человеческим знанием, и

³⁸⁶ Шестов Л. Николай Бердяев (Гнозис и экзистенциальная философия) // Шестов Л. Сочинения. М., 1995. С. 409.

³⁸⁷ Шестов Л. Апофеоз беспочвенности // Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. М., 2000. С. 449.

³⁸⁸ См. например, его автобиографический рассказ «Записки сумасшедшего» (Толстой Л.Н. Записки сумасшедшего // Л.Н. Толстой. Соч. 22 т. Т. 12. М., 1982. С.43-53).

совершенство свободной воли, полностью знание преодолевающее. Если Л.Н. Толстой видит веру и рациональное познание мира как взаимодополняющие части одного целого, доверяет своему разуму, который тоже «от Бога», то Шестов стоит на своем радикальном «или-или», понимая разум и веру (в обоих смыслах) как взаимоисключающие друг друга.

2.3. Вера и нравственность в философии Л. Шестова и Л. Толстого. Из сказанного можно предположить, что соотношение веры и нравственности в философии Л.Н. Толстого и Шестова также противоположно. По мысли Л.Н. Толстого нравственность, как и вера, изначальна, то есть не может быть выведена из чего-то другого. Человек всегда по совести знает, «жив» он или «мертв», какое дело делает его более живым, а какое ведет к духовной смерти. Вера для Л.Н. Толстого неразрывно связана с его религиозно-нравственной работой над собой, единственная цель которой в увеличении степени любви, «расширении» человека до сознания единства с людьми и миром в целом. Все, что не ведет к увеличению любви, единению с другими, а наоборот, увеличивает силу и власть отдельной личности, замыкает человека в себе, в своих заботах и интересах, есть начало смерти и зла. Нет ничего хуже, чем замкнутость человека на себя (писатель писал в дневнике: «Все люди закупорены, и это ужасно»³⁸⁹).

Вера как «сознание смысла жизни» образует пространство двух разнонаправленных полюсов – добра и зла, она может быть также понята как постоянная чуткость, внимание к своему положению между ними. При этом нельзя обнаружить себя близко к полюсу зла, а только отпавшим от добра, далеким от исполнения воли Бога. Говоря иначе, зло не субстанционально, не является чем-то подлинно существующим, в отличие от добра³⁹⁰. Вера или смысл жизни выражается в безусловном предпочтении жизни, добра, в видении изначального тождества человеческой жизни и блага³⁹¹. Согласно М.Л. Гельфонд,

³⁸⁹ Бибихин В.В. Дневники Льва Толстого. СПб., 2012. С. 5.

³⁹⁰ Гусейнов А.А. Разумная вера Л.Н. Толстого // Сравнительная философия. Знание и вера в контексте диалога культур. М., 2008. С. 297.

³⁹¹ Гельфонд М.Л. Проблема смысла жизни в нравственно-религиозной философии Л.Н. Толстого // Этическая мысль. Том 16. №1. М., 2016. С. 59.

это тождество, составляющее суть веры, «конституирует аксиоматику человеческого бытия» и лежит за пределами различия добра и зла, превосходит их противоположность³⁹².

Вера как стремление к безусловному добру всегда сопровождается конкретными поступками: «вера не есть надежда и не есть доверие, а есть особое душевное состояние. Вера есть сознание человеком такого своего положения в мире, которое обязывает его к определенным поступкам»³⁹³; «поступки все вытекают из веры»³⁹⁴. Вера Л.Н. Толстого естественным образом приводит его к нравственной программе, которую можно назвать этикой ненасилия. Эти вещи столь связаны, что не существует отдельно веры в Бога и этики ненасилия. Поэтому для Л.Н. Толстого является недопустимым понимание веры отдельно от дел, радикальное разведение веры и нравственной практики, которое мы встречаем в философии Шестова.

Конечно, никакой нравственной программы у Шестова не найти. Вряд ли будет верным считать за таковую неистовые речи, обличающие происхождение познания и морали и призывы к отчаянной борьбе с безличным разумом и соблазнами этического. Единственным источником истины и спасения является вера, «только вера» – вслед за М. Лютером утверждает Шестов³⁹⁵. Грех человека проявляется в том, что он слушается разум и основанную на нем этику, а не ведет отчаянную борьбу за невозможное, не «взывает» к Богу. Как было показано в первой главе, Шестов понимает библейский миф о грехопадении таким образом, что именно разум и знание добра и зла является источником несвободы человека: «В Библии сказано противоположное – что все беды человеческие произошли от знания. В этом и смысл приводимых Киркегардом слов апостола Павла – все, что не от веры, есть грех»³⁹⁶. Если для спасения человеку нужна исключительно вера и ничего кроме веры, то нравственные усилия не имеют реального значения. С

³⁹² Там же. С. 59.

³⁹³ Толстой Л. Н. Что такое религия и в чем сущность ее? // Толстовский листок. Толстой и о Толстом. Выпуск первый. М., 1991. С. 13.

³⁹⁴ Толстой Л.Н. В чем моя вера? // Толстовский листок. Толстой и о Толстом. Вып. 7. СПб., 1996. С. 94.

³⁹⁵ Шестов Л. Афины и Иерусалим. М., 2007. С. 150, 194 и т.д.

³⁹⁶ Там же. С. 216.

другой стороны, вера-свобода и нравственное совершенствование сосуществовать не могут. Вера как свободная творческая воля уже есть достигнутое совершенство, и, как таковое, она исключает любое нравственное усилие. К тому же, когда человек добродетелен, или стремиться быть таковым, то, скорее всего, добродетель подменит собой веру, закроет от него ее абсурдную возможность. Человек еще имеет под ногами опору, когда верит в самоценность добрых дел, в самодостаточность нравственного усилия. Отчаявшийся во всем, в том числе и в этическом, стоит ближе к вере, нежели нравственно совершенствующийся человек.

Напомним, что Шестов видит в этическом начало, порабощающее волю. Свободный человек, в отличие от порабощенного, не подчиняет себя нравственным законам, наоборот, любые истины и законы, то есть начала идеальные, должны быть у него «на посылках». Сила, или власть принадлежит человеку по праву его первородства во вселенной: «человеку дано творить истину, в жилах человека течет королевская кровь»³⁹⁷. Отсюда задача экзистенциальной философии вовсе не обоснование практики служения людям, любви к ближнему, а преодоление зла в жизни людей, которое оправдывается разумом и этикой. Почему разумом и этикой? Зло или ужасы жизни: насилие, смерть близких, болезнь, страдания невинных, бесчисленные трагедии сломанных судеб, катастрофы, такие как войны и землетрясения, которые не во власти человека – все это является необходимым (в смысле «не обойти, не отменить») именно для разумного субъекта, который исходит из того, что фактически есть, и создает рациональную этику, которая предписывает принятие и смирение, раз с прошлым ничего поделать нельзя. Вера в предельном смысле является, наоборот, сферой подлинно человеческого: все, что разум считает истинами факта, истории, биографии, все зло человеческого существования в пространстве веры-свободы отменяется, не допускается, теряет свою силу необходимости, ибо для верующего нет ничего невозможного. Можно сказать, что для веры как творческой свободы в

³⁹⁷ Шестов Л. Дерзновения и покорности // Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 180.

принципе не существует фактов³⁹⁸. При этом она вбирает в себя нравственное измерение жизни, являясь триумфом справедливости, правды, добра над обезличенным принуждающими истинами миром. По вере никому неизвестного, всеми забытого, «лишнего» человека Сократа никогда не казнили (или по вере самого Сократа), С. Кьеркегор женился на Регине Ольсен и т.п.

Л.Н. Толстой, продолжая традицию античной этики, полагает, что самым существенным для человека является вопрос: «как устроить жизнь, когда она в нашей власти?»³⁹⁹. И если он, как Аристотель или стоики, полагается на разум и видит, что далеко не все во власти человека, но есть область, в которой он свободен – это настоящее, где человеком принимается решение о будущем, то, согласно Шестову, свобода верующего распространяется не только на будущее, но и на прошлое. Более того, он полагается творцом новых миров, в которых уже нет зла. Таким образом, идея веры как творческой воли является переосмыслением границ нравственной свободы человека.

Может возникнуть закономерный вопрос: если этическое вообще и представление о благом и разумном Боге в частности не имеют значения для веры, то зачем Шестов делает их объектами своей критики из книги в книгу, почему он снова и снова ниспровергает метафизический разум, рациональную теологию и этику?

Попытаемся ответить на этот вопрос. Во-первых, как уже было отмечено, мы имеем дело с двухуровневой структурой философско-этической мысли, внутри которой два ее уровня (этический и сверхэтический) понимаются как предельные друг другу. Каждый раз, критикуя разум и мораль, Шестов задает их предельное (всеобщее и необходимое) понимание, за горизонтом которого открывается перспектива иного, лучшего бытия. Сверхэтическое не было бы понято как запредельное разуму и морали, если бы не соотносилось в мысли с ними. Интересно, что само сверхэтическое, то есть вера, получает в соотнесении с

³⁹⁸ Шестов Л. Афины и Иерусалим. М., 2007. С. 310.

³⁹⁹ Толстой Л.Н. О жизни. Афоризмы и избранные мысли Л.Н. Толстого, собранные Л.П. Никифоровым. Исповедь. М., 2011. С. 19.

критикуемым разумом и моралью черты всеобщего и необходимого бытия⁴⁰⁰, то есть такого, которое не принимал и критиковал Шестов.

Также, в связи с этим двухуровневым мышлением, встает проблема «третьего» мышления, которое находится в промежутке, «между» разумом и верой. Должен быть как бы отстраненный от всего ум, который мыслит о двух измерениях: разъединяет-связывает этическое, разум и веру, осмысливает одно через другое, являясь при этом неким третьим по отношению к ним. Может, это и есть то бесосновное мышление, собственно философия, которую Шестов не заметил в пылу борьбы с «одномерной» метафизикой и этикой?

Во-вторых, вера-свобода не является достижимым состоянием. Вера как внутреннее действие (взывание, борьба с разумом) это борьба за свободу, дерзание невозможного. Она есть усилие, о чем говорит, например, выражение «движение веры», принадлежащее близкому Шестову мыслителю С. Кьеркегору. По признанию самого датского мыслителя, «движения веры» он сделать не мог, потому что, как замечает Шестов, его воля была поражена грехом, парализована. Однако же, пишет философ далее, С. Кьеркегор «ненавидел и проклинал свое бессилие со всей страстью, на которую человек способен. Не есть ли это уже первое “движение” веры? Не есть ли это сама вера? Подлинная, истинная вера? Он отверг вечные истины разума, он расшатал непоколебимые устои морали»⁴⁰¹. Это усилие – отвергать, проклинать, «расшатывать» устои – нужно совершать постоянно, снова и снова. Труды Шестова похожи на такое усилие-начинание веры каждый раз заново, каждым новым произведением.

А.В. Ахутин отмечает, что в философских взглядах Шестова, формировавшихся под сильным влиянием великой русской литературы девятнадцатого века, нам явлен пример художественного постижения «экстатически-личностного характера нравственного решения, превышающего

⁴⁰⁰ Ахутин А.В. О втором измерении мышления: Лев Шестов и философия // Ахутин А.В. Поворотные времена. Статьи и наброски, 1975-2003. СПб., 2005. С. 492.

⁴⁰¹ Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия // Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. М., 2000. С. 807.

всякую нормативную этику»⁴⁰². Мышление или решение о поступке в экзистенциальной философии есть вещи однопорядковые: они обретают свой смысл в одном и том же пространстве беспричинных поступков, внезапных мыслей-озарений. Это пространство может быть названо пространством молнии, «вдруг», то есть такого вневременного топоса, который отрицает любую длительность и причинно-следственную детерминацию человеческого существа (решения, мысли, переживания). Метафора молнии применима не только к мысли, но и к спонтанным, беспричинным решениям. В работе, посвященной столетию со дня рождения Ф.М. Достоевского, Шестов говорит, что решимость поставить все на кон и совершить поступок, рассекающий жизнь надвое, никак нельзя объяснить, ведь она из измерения «вдруг», измерения спонтанных начинаний и озарений: «“Решительность” ничем не “объяснишь”. Достоевский мог только констатировать, что везде мало решительных людей, мало их и в каторге. Правильней было бы сказать, что решительных людей совсем и не бывает, а бывают только великие решения, которые “понять” нельзя, так как они обыкновенно ни на чем не основаны и, по существу своему, исключают всякие основания»⁴⁰³.

Ту же самую беспричинную решимость философ находит у Л.Н. Толстого и у некоторых персонажей произведений писателя. Герой рассказа «Хозяин и работник» купец Брехунов, человек сильной воли и незаурядного ума, пред лицом неизбежной смерти неожиданно решается «порвать со всем своим прошлым ... Брехунов “вдруг” – подите, объясните все эти “внезапно” и “вдруг”, которыми “мотивируются” решения покидающих “общий для всех мир” людей, – снизошедший с высоты своей славы до отогревания ничего не стоящего Никиты: ведь это явно наглядная несообразность»⁴⁰⁴. Исходя из подобных примеров беспричинных поступков можно утверждать, что Шестов полагает нравственность не в пространстве разумной деятельности, определяемой

⁴⁰² Ахутин А. В. Одинокий мыслитель // Шестов Л. Соч. в 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 5.

⁴⁰³ Шестов Л. Преодоление самоочевидностей (К столетию рождения Ф.М. Достоевского) // Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 40.

⁴⁰⁴ Шестов Л. На страшном суде (последние произведения Л. Н. Толстого) // Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 146.

идеальными принципами, а в сфере все того же откровения, спонтанного начинания, не выводимого из нормы, то есть в пространстве веры-усилия. Можно найти схожее понимание нравственного поступка у А.А. Гусейнова: «Поступок же не выводится из нормы, он всегда единственен и уходит своим причинным основанием в решение и решимость самого действующего индивида»⁴⁰⁵. Антигносеологическая тенденция этической мысли Шестова выражается не только в отрицании власти истин познания и исторических фактов над отдельным человеком, но и в отказе от возможности обосновать решение человека, в осмыслении онтологической изначальности живой индивидуальности.

Вера-усилие является экстатически-личностной решимостью еще и в том смысле, что она является своего рода «движением», но не исключительно личным, односторонним движением человека, а движением как бы с двух сторон: со стороны человека и со стороны Бога, отвечающего ему. Яркой иллюстрацией тезиса о том, что вера есть двунаправленное действие, является следующий отрывок из книги «Афины и Иерусалим», подводящий итог философских исканий Шестова: «В “пределах разума” поэтому можно создать науку, высокую мораль, даже религию, но чтобы обрести Бога, нужно вырваться из чар разума с его физическими и моральными принуждениями и пойти к иному источнику. В Писании он называется загадочным словом, “верой”, тем измерением мышления, при котором истина радостно и безболезненно отдаётся в вечное и бесконтрольное распоряжение Творца: да будет воля Твоя. Воля Того, Кто в свой черёд безбоязненно и властно возвращает верующему утраченную им силу: “всё, чего ни будете просить в молитве, верьте, что получите”»⁴⁰⁶.

2.4. Значение личности в философии Л. Шестова и Л.Толстого. Противоположным у обоих мыслителей будет и отношение к личности. Борьба Шестова с разумом имеет цель «отстоять наши Я от притязания нематериальных

⁴⁰⁵ Гусейнов А.А. О состоянии современной отечественной этики (заметки на полях конференции) // Проблемы этики: философско-этический альманах. Вып. 5. Часть I. М., 2015. С. 218–237.

⁴⁰⁶ Шестов Л. Афины и Иерусалим. М., 2007. С. 333–334.

и вечных истин»⁴⁰⁷, в том числе от притязания морали, которая отрицает ценность этого своевольного «Я»: «Ведь всякая мораль – древняя ли Эпиктета и М. Аврелия, новая ли Канта и Гегеля – черпает всю силу свою в ненависти к человеческому Я»⁴⁰⁸. Согласно Шестову, умозрительная философия, например, неоплатонизм или метафизика Спинозы, отрицает подлинное существование отдельной личности, умаляет ее значение. Когда оно невообразимо огромно: кто знает, может быть, в отдельном человеке решается судьба всего мира.

В философии Шестова вера (в обоих смыслах) является реализацией самостного бытия, утверждением уникальной индивидуальности. Вера как могущество воли приравнивает человеческое «Я» к божественному. Человек становится способным творить новый мир, отменять существующее. Поэтому крайне ценной является сама личность, без которой нет никакой веры: иначе, чье желание, чью «волю к добру» верующий будет осуществлять? Чтобы воззвать к Богу, конкретное «Я» должно в борьбе освободиться от диктата всеобщих истин разума и морали. Поэтому человеку порою необходимы одиночество, безумие беспочвенности, великое страдание. В конце концов, нужно отчаяние, которое есть начало философии веры. Предательством самого себя будет отречение от страданий, забвение своего «Я». Ведь только это маленькое «Я» может, пройдя через отчаяние и безнадежность, встретить Бога, дарующего свободу.

Вектор религиозно-нравственного учения Л.Н. Толстого подобно экзистенциальной мысли Шестова направлен к абсолютному субъекту. Недостижимость и запредельность этого субъекта для нашей ограниченной сознательной жизни делали для Л.Н. Толстого скорое приближение конца своего отдельного существования не страшным, а скорее радостным, по крайней мере, судя по этому дневнику: «Мне нездоровится, чувствую слабость тела, и так просто, ясно, легко представляется освобождение от тела – не смерть, а освобождение от тела (боль и страдания смерть, а смерть будет не смертью уже); так ясна стала неистребимость того, что есть истинный «я», что оно, это «я»,

⁴⁰⁷ Шестов Л. Гефсиманская ночь (Философия Паскаля) // Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 306.

⁴⁰⁸ Там же. С. 302.

только одно действительно существует, а если существует, то и не может уничтожиться... И так стало твердо, радостно!»⁴⁰⁹. Именно в оптике этого абсолютного субъекта, в его «взгляде» Толстой находит себя эмпирического «в добре» или «во зле». Этот субъект, совпадающий с подлинным «Я», создает всю жизнь нравственного сознания: отношение к нему структурирует деятельность по вектору добра.

Если Шестов – борец за свободу «единичного индивида», то Л.Н. Толстой, напротив, не признает ценности отдельной личности, видя в ней лишь животное начало⁴¹⁰, от блага которого нужно отречься ради истинной жизни в Боге. Формула любви по Л.Н. Толстому: «не как я хочу, а как Ты хочешь, Боже»⁴¹¹. Как замечает А.А. Гусейнов, эта формула соответствует одному из трех смыслов жизни, выделяемых Л.Н. Толстым: жизни для себя, для других и для Бога⁴¹². Только последний смысл признается им истинным. Однако о Боге и его воле человек ничего знать не может. Поэтому нравственно обязывающей для него является только первая часть формулы любви: «Не как я хочу». Отказ от своеволия, самоотречение, то есть следование воле Бога, находит практическое выражение в абсолютном запрете на насилие. Согласно мыслителю, совершать насилие значит «делать то, чего не хочет тот, над которым совершается насилие»⁴¹³. Зло проявляется именно как насилие над другим человеком. Выход из бесконечной эскалации насилия, когда на насилие отвечают насилием, может начаться здесь и сейчас с решительного отказа противиться злу (насилию) силой. Абсолютный запрет насилия оставляет человеку возможность просить, умолять, взывать к разуму другого, но полностью исключает принуждение силой, даже

⁴⁰⁹ Бибихин В.В. Дневники Льва Толстого. СПб., 2012. С. 401.

⁴¹⁰ Толстой Л.Н. О жизни. Афоризмы и избранные мысли Л.Н. Толстого, собранные Л.П. Никифоровым. Исповедь. М., 2011. С. 86-89.

⁴¹¹ Гусейнов А.А. Разумная вера Л.Н. Толстого // Сравнительная философия. Знание и вера в контексте диалога культур. М., 2008. С. 303.

⁴¹² Гусейнов А.А. Чем был обусловлен и в чем заключался духовный переворот Льва Николаевича Толстого? // Философский журнал. Т. 8. №4. С. 10.

⁴¹³ Гусейнов А.А. Разумная вера Л.Н. Толстого // Сравнительная философия. Знание и вера в контексте диалога культур. М., 2008. С. 304.

ради самозащиты или спасения близких. Отказ от насилия предполагает решимость постоянно делать выбор: жить не для себя, а для Бога.

Отказ от блага своей личности является утверждением подлинной жизни, того сознания жизни, которое составляет дологическую, непосредственную веру Л.Н. Толстого. Такой отказ предполагает строгое внимание к самому себе, к тем неуловимым мыслям и чувствам, постоянно вспыхивающим на границе нашего обыденного сознания и заставляющим нас действовать по привычке, против сознания жизни и ее блага. Ведь этика ненасилия есть также новый образ жизни и мышления, которые составляют единство.

Как было отмечено ранее, Шестов считал, что заповедь непротivления злу силою есть откровенная истина Евангелия и потому не может быть никак обоснована. Шестов в своей речи, приуроченной к двадцатипятилетию со дня смерти великого писателя, говорил, что «все духовное существо его рвалось к недоказанной истине, к непротivлению»⁴¹⁴. Тем не менее, Л.Н. Толстой под действием неодолимой человеческой «привычки» обращается к судье-разуму, не замечая, что последнему, в сущности, все равно, что откровенная истина, что воинский устав: «Толстой с полным основанием едко высмеивал казенное христианство, рассказывая о том, как молодой гренадер, гнавший нищего, на его вопрос, читал ли он Евангелие, победоносно ответил: а ты воинский устав читал? Но ведь гренадер и был прав: воинский устав не требует отречения от разума, а Евангелие требует»⁴¹⁵. Воинский устав на суде разума даже имеет несомненные преимущества: он доказал свою полезность как организующий поведение людей кодекс, и намного понятнее, «естественнее», чем заповедь непротivления злу. К тому же воинский устав не требует душевной «перемены», в отличие от евангельской истины непротivления.

Таким образом, «евангельская истина непротivления» является истиной и для Шестова, но истиной принципиально недоказуемой. Если это откровенная истина, то никаких обоснований для нее не нужно. Аргументы в пользу истины

⁴¹⁴ Шестов Л. Ясная поляна и Астапово // Современные Записки. № 61. Париж, 1936. С. 229.

⁴¹⁵ Там же. С. 225.

непротивления, которые человек стал бы приводить, означали бы только то, что он сомневается в этой истине, уже не знает ее интимно, и вследствие этого, выносит на суд других и хочет оправдать перед ними, чтобы они ее удостоверили, убедили его или опровергли. Однако истина евангелия не всеобщая, а личная: она требует личного преобразования, душевного переворота, который происходит беспричинно, внезапно и полностью меняет мышление.

Шестов, безусловно, полагает подлинного человека одиноким существом. Общество не есть то место, где верующий может найти себя. Внутренний переворот, необходимый для вступления в измерение веры, может «случиться» только с единичным человеком. Вера есть дело личных отношений со своим Богом, а не с другими людьми или церковью. В философии веры конкретный, единичный человек является единственным началом поступка по образу и подобию Бога. Даже Бога можно понять не как другого, а как самое сокровенное, творческое «Я» человека, которое «другое» в определенном значении: «непознаваемое», недоступное любым усилиям понять. То есть Бог и я сам всегда другой, чем об этом можно помыслить. В таком понимании инаковости самого себя и Бога уже содержится возможность встречи с «настоящим» другим, не придуманным, не каким-то образом спроецированным, а таким же немислимым, живым как и я сам. Как и где возможна такая встреча? Случайно и не на уровне интеллекта, а в пространстве сердца, прикосновения, неуловимого взгляда, – в пространстве «вдруг». В.П. Визгин полагает, что слабые места концепции Шестова, являющиеся следствием так и не преодоленного влияния Ф. Ницше, состоят «в его монологизме и нечувствительности к диалогу с другим»⁴¹⁶. Это, вероятно, верно в отношении философских интерпретаций Шестовым других мыслителей, но точно не относительно понимания им другого человека как уникального, внепонятийного бытия, «такого же живого существа как я сам»⁴¹⁷.

Шестов считает, что отказ Л.Н. Толстого от блага личности ради любви и единения с людьми, его религиозно-нравственное учение в целом является лишь

⁴¹⁶ Визгин В.П. На пути к другому: от школы подозрения к философии доверия // М., 2004. С. 373.

⁴¹⁷ Шестов Л. На весах Иова (Странствия по душам) // Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 13.

прикрытием, скрывающим растерянность сраженного ужасом смерти писателя. Растерянность, бессилие перед лицом смерти столь невыносимы, что толкают Л.Н. Толстого к активной проповеди, к попытке навязать свои истины всем людям. Однако Шестов как будто бы не учитывает, что борьба Л.Н. Толстого с личностью – это борьба с собственным эгоизмом, замкнутостью от мира и людей, а не с эгоизмом других. По-видимому, именно своя, а не чужая личность, была для Л.Н. Толстого преградой к близости, единению с людьми. Показательна в этом отношении следующая дневниковая запись писателя: «Два дня не писал. Здоровье нехорошо. На душе уже не так хорошо, как было. Толстой забирает силу надо мной. Да врет он. Я, Я, только и есть Я, а он, Толстой, мечта, и гадкая и глупая. Холод, снег»⁴¹⁸. Бог, единое начало любви – одно во всех людях, единственно подлинное и нерушимое в каждом. Дело Л.Н. Толстого, неразрывно связанное с его верой: видеть в каждом и в самом себе одно благое вечное начало, тем самым преодолевая свою отдельность от других, от мира в целом. Такое видение предполагает внимание к самому себе, к тем неуловимым мыслям и чувствам, постоянно вспыхивающим на пределе нашего сознания. Насколько он был в этом успешным, по-настоящему никто судить не способен, потому что это дело не может быть верифицируемо, каким-то образом учтено и проверено сторонним наблюдателем. Конечно, Шестов не был знаком с неизданными на тот момент дневниками писателя. Кто знает, как бы он тогда отнесся к его учению. Ведь нельзя не признать, что дневниковые записи Л.Н. Толстого по-новому дополняют и проясняют то, чему он публично учил.

Конечно, из философии Шестова не следует формулы насилия. Хотя бы потому, что никакой нравственной программы она не предполагает. Да и любимое философом «своеволие» в последних его работах уже не имеет значения необузданной воли и воображения. Своеволие здесь не есть также и господство, насилие на другим, а тихая власть самости, которая, напротив, не хочет властвовать над людьми: «своеволие, и именно то своеволие, которое мы

⁴¹⁸ Бибихин В.В. Дневники Льва Толстого. СПб., 2012. С. 314.

наблюдаем в живом человеке (т. е., по Шеллингу, в самости), тяготеет к господству. И если иногда бывает иное, то это, так сказать, уже позднейшая формация, точнее деформация самости»⁴¹⁹.

Таким образом, оба мыслителя по-разному понимали ценность отдельной личности. В свете их нравственно-религиозных концепций личность выступает либо преградой для единения с вечным началом жизни и другими людьми (Л.Н. Толстой), либо единственным местом, где может решиться судьба мира (Шестов). Если, согласно Л.Н. Толстому, от своей личности нужно отречься, видя всю нелепость ее притязаний на центральное положение в мире, то, согласно Шестову, эти притязания, наоборот, должны быть безоговорочно приняты. Однако, как было замечено, из индивидуализма Шестова, признающего многообразие личностных миров, не следует апология насилия, а отказ от личности в учении Л.Н. Толстого предполагает чуткое внимание к самому себе, к первым движениям своей души.

Шестов полемизировал именно с тем пониманием веры, которые он находил у Л.Н. Толстого: с пониманием религиозной веры как сообразной с универсальным разумом и нравственностью. Этика непротивления злу неразрывно связана с верой в благого Бога, в существовании которого удостоверяет разум, дошедший до предела понимания. Религиозность Л.Н. Толстого находится в согласии с его рациональностью и долгом, делая последний в какой-то степени выполнимым. Напротив, первоизданная свобода или вера как «сила и власть не допускать зло в мир» не есть что-то удостоверяемое разумом и выполнимое – человек такой свободой не обладает. Поэтому Шестов ищет Бога, который может вернуть эту утерянную свободу, и отрицает человеческое добро, которое бессильно справиться со злом. При этом в самой борьбе с разумом и моралью заключается аспект веры как экстатически-личностной решимости (веры-усилия).

⁴¹⁹ Шестов Л. Умозрение и Апокалипсис. Религиозная философия Вл. Соловьева // Лев Шестов. Умозрение и откровение. Париж, 1964. С. 68-69.

Глава 4. Вера как экзистенциальное мышление. Три образа верующего человека.

Проблематика этой главы находится в русле раскрытия общей цели исследования: реконструкции теоретического содержания этической проблематики Шестова. Если в предыдущей главе из трех смыслов веры: веры-свободы, веры-усилия и веры-мышления, два первых были проанализированы в сравнении с религиозной мыслью Л.Н. Толстого, то в этой главе (в первом параграфе) рассматривается третий аспект идеи веры – мышление. Анализ особенностей экзистенциального мышления ведется с опорой на идеи, высказанные в поздних работах философа, в особенности, в книге «на весах Иова».

1. Основные черты экзистенциального способа мыслить.

Представляется важным выявить существенные черты веры как нового способа мысли, предлагаемого Шестовым. Для решения этой задачи нужно рассмотреть, чем экзистенциальный способ мыслить, который предлагает Шестов, в главном отличается от отвергаемого им рационального.

Экзистенциальное мышление как выражение подлинной действительности. Ценностное противопоставление морали и разума с одной стороны и веры с другой говорит о том, что Шестов понимает человека как внутренне расколотое, не цельное существо, разум и воля которого противостоят друг другу. Собирательный образ любимого героя Шестова – это человек, вечно ищущий то, что по всем очевидностям не существует, и ведущий тяжбу со своим собственным разумом. Как жить такому расколотому, несчастному существу? Ответы, которые Шестов находит в учениях философов, не могут удовлетворить его. Философия, которая берет начало из удивления и смиряется с неподвластной ей действительностью, не является для него экзистенциальной философией, так как она не может стать способом мысли и жизни человека отчаявшегося, вырванного

трагедией из пространства обыденного существования. Примечательно, что мыслитель озабочен тем, чтобы именно философия, которую он в разных работах называет «религиозной»⁴²⁰, «иудео-христианской»⁴²¹, «экзистенциальной»⁴²², соответствовала трагическому положению человека, его жажде невозможного. Искусство и религиозный опыт уже находятся на уровне пограничных ситуаций человеческой жизни, в отличие от рациональной философии, которая, являясь для Шестова синонимом отвлеченного мышления, не может полноценно осмыслить конечность человеческого бытия, его уникальность и трагичность. Шестов же, наоборот, требует от философии «отчета о каждой жертве случайности и истории – т. е. о том, что, в принципе, для умозрительной философии не заслуживает, как сотворенное и конечное, никакого внимания и чему никто в мире, как это твердо знает умозрительная философия, помочь не может»⁴²³. Философ не согласен с идеализмом умозрительной философии и этики, когда для них «высшая, последняя, окончательная власть принадлежит “человеку вообще”, т. е. началу идеального, равно далекому и от одушевленного существа, и от неодушевленного тела»⁴²⁴. Экзистенциальное мышление должно соответствовать не разумной действительности, а постоянно изменяющейся действительности живого человека. Эта «живая действительность» не определяется очевидностями и идеальными нормами, вообще ничем не определяется, а сама «все определяет»⁴²⁵. Точнее будет сказать, философия должна не просто «соответствовать» живой действительности, ведь идея истины как соответствия, соотнесения интеллекта и вещи – один из основных пунктов рациональной философии, так не любимой мыслителем. Экзистенциальное мышление должно не соответствовать, а само стать живой творческой реальностью.

⁴²⁰ Шестов Л. Афины и Иерусалим. М., 2007. С. 5, 27.

⁴²¹ Там же. С. 260, 310.

⁴²² Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия // Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. М., 2000. С. 649, 653, и т.д.

⁴²³ Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия // Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. М., 2000. С. 631.

⁴²⁴ Шестов Л. Преодоление самоочевидностей (К столетию рождения Ф.М. Достоевского) // Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 44.

⁴²⁵ Шестов Л. Гефсиманская ночь (Философия Паскаля) // Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 310.

Шестов не принимает один из центральных для классической философской традиции принцип тождества бытия и мышления. Не то чтобы он не признает некую гармонию между миром и познающим разумом (иначе как было бы возможно научное познание, критикуемое им?). Но Шестов встречает в мире безусловно «другое»⁴²⁶. Это значит, что к сущности жизни принадлежит нечто немислимое, иррациональное, о чем нельзя ни подумать, ни сказать: «Сама жизнь течет из источника высшего, чем разум»⁴²⁷. Если разум «ниже» жизни, не объемлет ее, то ясно, что не жизнь должна быть разумной, не образ жизни должен подчиняться мысли, а наоборот, мысль, идеальное должно служить жизни, насколько возможно выражать ее сверхразумную сущность. Поэтому Шестов не раз говорит, что нужно решиться мыслить в тех категориях, в которых мы живем⁴²⁸.

Спонтанность веры как «творчества из ничего». Следующая важная черта экзистенциального мышления – это спонтанность, беспричинность. Это мышление как бы «из ниоткуда»: оно возвращает человека к началу творения мира и открывает мир и человеческое существование в нем как необъяснимые, сотворенные Богом дары-возможности. Такое мышление противостоит разуму, видящему все в свете необходимости и просчитывающему события наперед: «Разум вел по путям, которые заранее можно было узнавать, и привел Плотина к мудрости. Плотин бежал от мудрости, бежал от разума. И пришел к ни на чем не основанному, беспочвенному “вдруг”. И это “вдруг” вместе со всем, что от этого “вдруг”, показалось ему таким желанным, так дивно прекрасным сравнительно с мудростью и с тем, что мудрость ему давала!»⁴²⁹. О чем в этом отрывке идет речь? Что это за разум, который вел Плотина по «путям, которые заранее можно было узнавать»? Очевидно, что «разум» здесь – это расчет, планирующий, вычисляющий будущее рассудок, а также способность умозаключать,

⁴²⁶ Бибихин В.В. Чтение философии. СПб., 2009. С. 91.

⁴²⁷ Шестов Л. На Страшном Суде // Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 123.

⁴²⁸ Шестов Л. Афины и Иерусалим. М., 2007. С. 24, 189; Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия // Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. М., 2000. С. 707.

⁴²⁹ Шестов Л. Что такое истина? (об этике и онтологии) // Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 395.

отталкиваясь от определенных причин-предпосылок. Но бывает и другой «разум» – мгновенное понимание, которое как раз и можно назвать мышлением в Абсурде⁴³⁰, или верой. Область иного мышления характеризуется философом как область внезапных озарений, мгновенных вспышек света – пространство господства «вдруг» и всего, «что от этого «вдруг»». А что от этого «вдруг»? Уникальное существование человека, неповторимые встречи, близкие люди, чувства и мысли, горы, воздух, моря, «утренняя и вечерняя звезда»⁴³¹ – все несказанное очарование нового, вечно юного мира, который вдруг случился.

В книге «На весах Иова», выдержка из которой цитировалась выше, Шестов видит мир и все в мире, как случающееся беспричинно, «вдруг». Рациональное познание, напротив, связано не с творческим «вдруг», а с идеей необходимости и вечного порядка, который такое познание пытается усмотреть всегда и везде. Откровение мира как внезапной вспышки света, как благодатного дара прочно закрыто рациональным знанием от ищущего человека: «Для разума истина была связана навеки с идеей необходимости, с идеей определенного принудительного, неизменного порядка. Разум боялся неожиданностей, боялся свободы и “вдруг” – и имел все основания бояться. Плотин это уже знает: разум дерзнул отречься от Бога и, запугав человека выдуманнами ужасами хаоса и иными угрозами, отвратил его от той истинной действительности, которая создана благостным и неистошимо творческим Вдруг»⁴³². Разум ли запугал человека или человек сам испугался? Можно ответить положительно на оба вопроса. Ведь Шестов, уже в другой статье из книги «На весах Иова», приводит мысль Б. Паскаля, что человек больше всего боится вечности⁴³³. И сам он не раз говорит о страхе перед живым Богом – страхе, которого не выносит разум⁴³⁴. Ничем не связанный Бог, которого жаждет Шестов, и правда страшен разумному человеку, ведь не объяснить, не предвидеть его действие никак нельзя. Полагающийся на разум человек

⁴³⁰ Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия // Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. М., 2000. С. 671.

⁴³¹ Шестов Л. Что такое истина? (об этике и онтологии) // Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 392.

⁴³² Там же. С. 395.

⁴³³ «Ничто так не важно для человека, как его положение; ничто ему так не страшно, как вечность» (Шестов Л. Гефсиманская ночь (Философия Паскаля) // Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 322).

⁴³⁴ Шестов Л. Афины и Иерусалим. М., 2007. С. 28.

испытывает естественный для себя страх перед молниеносной Волей, не выдерживает откровенного мига-полноты. Рациональное познание отвергается философом потому, что закрывает от человека Бога, то есть вечно живую, непостижимую (и значит страшную, неудобную для познающего разума) божественную реальность «творчества из ничего»⁴³⁵.

Ярким примером спонтанности веры-мышления является для философа история Авраама. Когда Авраам искал землю обетованную, он вел свой народ, сам не зная, куда идет. Авраам преодолел страх собственного разума-рассудка, который все хочет предвидеть и всему найти причины – объяснить. Объяснение и предвидение-расчет будущего должны быть отвергнуты, так как закрывают первоначальную свободу видения мира в свете беспочвенного «вдруг». Человеку, испытавшему такую свободу, уже невыносимо жить в объясненном и понятном мире: как будто в тесной комнате без окон, в которой не хватает воздуха.

Вера-мышление – это область свободного простора, когда вещи, люди, события отданы своей индивидуальности, действия которой спонтанны, не сводимы к объяснению в рациональных категориях причины, цели, смысла. Объясняя что-то, мы вписываем это в определенный уже известный нам контекст (или придумываем таковой). Очевидно, что «внеконтекстность» нашего взгляда, суждения невозможна. Даже опыт видения мира как творящегося здесь и сейчас из ничего, о котором шла речь выше, может быть, и у любого человека станет, таким контекстом. Это происходит тогда, когда такого видения уже нет, а есть только воспоминание-представление о нем, когда привычка объяснять и задним числом обдумывать случившееся вступает в свои права. Также и «быть в единстве с Богом» значит преодолеть любой мыслимый и понятный контекст, универсальный смысл, в котором что-то понимается. Но такое бытие сразу же

⁴³⁵ Шестов в разных работах утверждает: «творить из ничего разуму не дано, ибо тот же разум имеет над собой непреодолимый для него закон: *ex nihilo nihil fit*» (Шестов Л. Неистовые речи (об экстазах Плотина) // Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 346); «Библейское сказание о том, что Бог сотворил мир из ничего, для нашего разума совершенно неприемлемо, оно оскорбляет его в самой его сущности» (Шестов Л. Неистовые речи (об экстазах Плотина) // Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 353); «Ибо нужно быть глухим и слепым, чтоб не чувствовать под всеми их, даже самыми отвлеченными, аргументами, учение о вере, о благодати и о всемогущем Боге, по своему образу и подобию создавшем из ничего наш мир» (Шестов Л. Дерзновения и покорности // Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 207).

становится определенным, получает «контекст», если только рассуждать о нем, а не быть. Однако быть по-настоящему единым с Богом невозможно для смертного. Бог «ждет» за непереходимым порогом смерти. Парадокс в том, что только верующий, оставаясь смертным человеком, оказывается способен на такое единство. Он не выпадает из него, потому что на миг преодолел, каким-то чудом, невероятным усилием «свалил»⁴³⁶ свой разум. Можно сказать, что верующий преодолевает «контекст контекстов» человеческой жизни – свою смерть, при этом все еще существуя в мире как смертный человек.

Экзистенциальная философия или философия веры не является, как уже, наверное, ясно, дискурсивным мышлением в том смысле, что она не есть растянутое во времени размышление о некоем предмете мысли, ведущееся на том или ином языке. Новое мышление не предполагает «держание мысли» в поле умного внимания, а скорее внезапную захваченность мыслью как некоей самостоятельной, полновесной реальностью вне языка. Внезапность, нерассчитываемость, невыводимость из чего-то другого – это основные свойства такой мысли, которая является «откровением», «озарением», то есть тем, что пронизывает человека насквозь в один миг, так же внезапно и мощно как молния ударяет в одиноко стоящее дерево. Экзистенциальную мысль не удержать, как ни старайся, из нее не сделать теоретической системы. Сам Шестов в своих текстах выступает большей частью в роли собирателя и тонкого герменевта случаев такого мыслительного опыта, фиксируемого им у различных людей. Он считает, что философия, как и лучшие образцы искусства, должна вести речь только о странных, беспричинных вещах: «Он (Чехов) убедился, что выхода из запутанного лабиринта нет, что лабиринт, неопределенные блуждания, вечные колебания и шатания, беспричинное горе, беспричинные радости, словом, все, чего так боятся и избегают нормальные люди, стало сущностью его жизни. Об

⁴³⁶ «Свалил разум» – говорит Шестов об описанном Плотинем выходе за пределы всего разумно-постижимого (Шестов Л. Что такое истина? (об этике и онтологии) // Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 394); Или: «Паскаль призывает почерпнутые им из Библии “истины”, чтоб при их помощи свалить и разум и его требования» (Шестов Л. Гефсиманская ночь (Философия Паскаля) // Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 321).

этом и только об этом нужно рассказывать»⁴³⁷. Задача философии, как ее понимает Шестов, заключается в борьбе за такой непосредственный взгляд, в оптике которого мир свободен от идеи необходимости, в борьбе за близость человеческого существа к творческому источнику жизни, которая (близость) превращает жизнь из юдоли плача и скорби в чудесный дар Творца.

Невыразимость истин веры, противоречивость философии Шестова. Из сказанного ясно, что второе измерение мышления или экзистенциальная философия не является строгим рассуждением, которое отталкивается от определенных посылок и приходит к логически закономерным выводам. Но это мышление-вера уже и не диалог с самим собой, главным критерием которого в сократической рациональной традиции является непротиворечивость, согласие с собеседником⁴³⁸. Экзистенциальная философия не боится противоречий, любит их, а несогласие, раздор, отчаяние – наоборот, являются ее родной стихией. Это вечно ищущая, мучимая неразрешимыми противоречиями мысль. Таковой, по сути, является и мысль самого Шестова.

Эта внутренняя противоречивость, а также бросающаяся в глаза критика рациональности, вызывали частые нарекания у других философов. Например, С.Н Булгаков не видит в мысли Шестова и С. Кьеркегора никакого позитивного содержания: «Ее содержание исчерпывается борьбой с «Афинами», то есть с греческой философией (у Шестова) и гегельянством у Киркегора. Если бы не было этой критики, ей просто нечего было бы о себе сказать. В ней нет преодоления мысли и слова, а только абстрактное их отрицание»⁴³⁹. Позволим себе не согласиться с тем, что содержание философии Шестова исчерпывается критикой рационализма. Хотя вера, как уже было отмечено, может быть понята только в связи с этой критикой-борьбой. Уже на примере нашего разбора позитивного содержания его этико-философской мысли, то есть на примере анализа различных смыслов идеи веры видно, насколько сложной,

⁴³⁷ Шестов Л. Творчество из ничего (А.П. Чехов). М., 2000. С. 44.

⁴³⁸ Арндт Х. Жизнь ума. СПб., 2013. С. 183.

⁴³⁹ Булгаков С.Н. Некоторые черты религиозного мировоззрения Л.И. Шестова // Сочинения в 2 т. Т. 1. Философия хозяйства. Трагедия философии. М., 1993. С. 535.

многоаспектной и не всегда согласованной с самой собой является его мысль (это в меньшей степени относится к его критике, и к сохраняющейся «привычке» мыслить все в черно-белом свете: либо «Афины», либо «Иерусалим»).

Как замечает Н.А. Бердяев: «Мысль Л. Шестова, направленная против общеобязательности, невольно сама принимала форму общеобязательности. И это давало легкое оружие в руки критики»⁴⁴⁰. Это точное наблюдение свидетельствует, насколько тяжело было Шестову найти нужную форму для выражения своих главных мыслей. В отношении этой проблемы нужно согласиться с суждением Н.А. Бердяева, который полагает, что трагичность философии Шестова состоит в том, что он так и не нашел удачного выражения своим сокровенным мыслям и чувствам, а вера как творческая воля (свобода) с роковой необходимостью принимает у него черты идеала, противостоящего реальному положению дел.

В этом же ряду находится один из самых главных упреков-вопросов к философии Шестова, который состоит в том, что если о Боге ничего нельзя знать, то отчего же философ думает, что Бог отменит бывшее зло, или что Бог может невозможное? Этот упрек, также как и замечание Н.А. Бердяева, ставят проблему рационализации принципиально не рационализируемого, то есть обращают внимание на абсурдность, противоречивость мысли Шестова, которая выражает себя в вполне рациональной, универсальной форме, при этом утверждая ценность сверхрационального и уникально-невыразимого. Однако такие вопросы не уместны «внутри» самой философии Шестова, ведь он отказывается от объяснения, обоснования своего понимания веры и Бога. Противоречивость собственной философии не являлась проблемой для Шестова. Так как в самом требовании непротиворечивости Шестов видит один из главных законов

⁴⁴⁰ Бердяев Н. А. Основная идея философии Льва Шестова // Николай Бердяев. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. М., 2011. С. 562. Еще можно привести похожее наблюдение С.Н. Булгакова: «На самом же деле сама она (философия Абсурда – А.Б.) представляет собой чистейший рационализм, только с отрицательным коэффициентом, с минусом» (Булгаков С.Н. Некоторые черты религиозного мировоззрения Л.И. Шестова // Сочинения в 2 т. Т. 1. Философия хозяйства. Трагедия философии. М., 1993. С. 535).

обыденного мышления, которое не может мирно ужиться⁴⁴¹ с откровенной истиной.

Согласно философу, второе измерение мышления отменяет «дневную» логику с ее законами противоречия, тождества и достаточного основания. Философия веры – это область ночи, тьмы разума. Для Шестова абсурдное мышление отличается «ночной» логикой сновидения, в противовес условно берущей начало от Аристотеля «дневной» логике. Например, Шестов характеризует логику романа Ф.М. Достоевского «Идиот» как «тертуллиановскую» или логику сновидений⁴⁴². В мире сновидения не действуют никакие привычные для бодрствующего сознания законы, отменяются все очевидности здравого смысла. Это мир, в котором бодрствующее, «дневное» сознание капитулирует перед внезапностью, безосновностью и не подотчетностью истин нового зрения. Это зрение ничему не учит, говорит Шестов,⁴⁴³ и приходит оно также неуловимо и внезапно как в случае, когда бодрствующего застигает сон. И также как сон новое зрение не находится во власти самого человека. В этом смысле новое зрение («вторые глаза») и есть откровение – то, что само открывается человеку, не являясь результатом его сознательных усилий.

Однако, заметим, что речь идет все-таки о «логике» сна, то есть о некоей универсальной форме экзистенциальной мысли, как она происходит «всегда и везде». Именно на эту проблему выражения не обобщаемого экзистенциального опыта мысли, которая у Шестова невольно принимает общеобязательную форму, обращает внимание Н.А. Бердяев.

Для Шестова очевидно, что второе измерение мышления или экзистенциальная философия не может сосуществовать с рациональной философией. Сама форма рационального суждения уничтожает то внезапное откровенное «вдруг», озарившее какого-нибудь странного человека. Примером

⁴⁴¹ Шестов Л. Неистовые речи (об экстазах Плотина) // Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 353.

⁴⁴² Шестов Л. Преодоление самоочевидностей (К столетию рождения Ф.М. Достоевского) // Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 70

⁴⁴³ Там же. С. 71.

того, как можно забыть и полностью исказить свое откровение, служит для мыслителя случай Декарта. В интерпретации Шестова, формула *cogito ergo sum*, имея вид силлогизма, утрачивает дух откровенной истины, каковой, вероятно, она предстала Декарту. Согласно предположению Шестова, Декарт впервые узрел, что он существует, и был потрясен этим открытием: «Вдруг ему открылось то, что раньше было неизвестно, что он, Декарт, существует. Открылось, стало быть, было откровением, притом опровергающим все основоположения разума»⁴⁴⁴. Откровение Декарта не было итогом последовательного размышления, как принято считать. И Декарт сделал огромную ошибку, пойдя на поводу у рациональности и придав своему открытию логически строгую форму. Шестов полагает, что Декарту вместо такого разумного шага, «следовало бы вспомнить Тертуллиана и сказать: “*cogito, sum – certum est quia impossibile*” (я мыслю, существую – несомненно, ибо невозможно)»⁴⁴⁵. Этот пример оригинального толкования происхождения знаменитой формулы философии Декарта говорит о том, что форма строгой научности в философии, а шире сама рациональность виделись Шестову способами предать забвению подлинные откровения истины бытия. В связи с этим опять встает проблема, поднятая Н.А. Бердяевым: если истина второго измерения мышления уникальна и не обобщаема, то можно ли ее высказать на человеческом языке? Возможно ли передать другому свое откровение?

Плотин, в отличие от Декарта, служит для Шестова положительным примером внимательного отношения к собственным высказываниям: «Он (Плотин) чуял, что если перечтет, если повторит то, что раз сказал, то его “истина” станет “суждением” – а всякое суждение есть то, что истину убивает»⁴⁴⁶. Нельзя привязываться к терминологии, к обобщающим суждениям, иначе они подменяют уникальный, несказуемый опыт. Сегодняшнее высказывание так легло, завтрашнее иначе – как выпадут кости. Не только форма силлогизма, а

⁴⁴⁴ Там же. С. 123.

⁴⁴⁵ Там же. С. 123.

⁴⁴⁶ Шестов Л. Неистовые речи (об экстазах Плотина) // Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 345.

простое суждение, то есть любое обобщение самого главного, не подходит для мысли-молнии, внезапно открывшейся божественной реальности. Эта реальность настолько самостоятельна («Действительно существующее не “выводится” из предпосылок, а приходит, когда ему вздумается и как ему вздумается»⁴⁴⁷) и запредельна нашему привычному сознанию, что даже ее отблеск вряд ли получится ухватить понятием, зафиксировать в непротиворечивой концепции.

Мышление в бездне. Философская рефлексия как оглядка⁴⁴⁸, обращение внимания на то, что уже заранее есть, на самые общие основания, из которых мы исходим в своем мышлении и действии, осмысление этих оснований-аксиом – тоже не является чертой экзистенциального способа мыслить. Напротив, этому мышлению присуща бесосновность, то есть оно совершается в области, где уже нет никаких оснований, где все основания выглядят сомнительно, теряют свою основательность. По сути, речь идет об уникальном (и одновременно универсальном) опыте встречи с ничто: внезапно открывшейся под ногами бездной. Человек, однажды встретившись с бездной, уже не нуждается ни в каких изначальных основаниях: «Зачем почва тому, кто не нуждается в поддержке? Зачем предвидение, предпосылки тому, кто приблизился к Богу?»⁴⁴⁹ – вопрошает Шестов. Зачем опора тому, кто живет в бездне? Когда человек «внутри» бездны, падает в нее, ему уже не над чем «рефлектировать»⁴⁵⁰ – мысли не за что зацепиться, оглянись назад, а там опять бездна. Это по существу другое измерение, нежели измерение интеллекта. Поэтому здесь нет места рефлексии в принятом философом значении оглядки на свои собственные основания и их фиксации. Когда самих оснований попросту нет, над чем же рефлектировать? Это измерение, где человек «распят» над бездной, где тревога, ужас близости бездны рождает странные видения. Человек на кресте испытывает ужас, в отчаянии взывает к Богу, а не думает, почему он тут оказался (Иисус на кресте вопиет, отчаявшись).

⁴⁴⁷ Шестов Л. Что такое истина? (об этике и онтологии) // Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 390

⁴⁴⁸ Шестов Л. Афины и Иерусалим. М., 2007. С. 27-28.

⁴⁴⁹ Шестов Л. Что такое истина? (об этике и онтологии) // Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 395.

⁴⁵⁰ Reflexio (лат.) – обращение назад.

В связи со значимым для философии Шестова переживанием беспочвенности, бездны можно вспомнить зафиксированный опыт чувствования бездны Б. Паскалем, его ужаса и тревоги пред нею, – религиозный опыт, который не мог обойти вниманием сам Шестов⁴⁵¹. Или опыт переживания божественной бездны, описанный в трудах немецких средневековых мистиков. В двадцатом веке в чем-то схожее описание опыта бездны представлено в экзистенциализме М. Хайдеггера, для которого бездонность, или «выдвинутость в ничто» и есть «темное» существо человека, благодаря которому может совершаться мышление⁴⁵².

Опыт бездны применительно к теме веры-мышления можно отрицательно описать как состояние отсутствия каких бы то ни было оснований. Беспричинная радость или ужас – «разнополюсные» примеры такого состояния. Нужно отметить, что интерес Шестова направлен не только на беспричинный ужас ничто и экзистенциальную тревогу. Безумное веселье Наташи Ростовской на охоте или слезы сорадования всему миру Алеши Карамазова, только что вышедшего от почившего старца Зосимы и «вдруг» упавшего целовать землю⁴⁵³ – художественно отлитые случаи беспричинной радости, на которые Шестов обращает внимание.

В какой-то мере верным будет утверждать, что мыслитель признает самостоятельность мысли. Подлинная мысль спускается к человеку как бы сверху, озаряя его на миг, а порою ослепляя: «По-видимому, Бог даже одного и того же человека то *eclairé*, то *aveugle* (то делает зрячим, то ослепляет – прим. А.Б.). И потому человек то видит истину, то не видит ее. И даже так сплошь и рядом бывает, что человек одновременно и видит, и не видит. Оттого в “последних вопросах” нет, не может и не должно быть, как нам рассказывал

⁴⁵¹ Шестов Л. Гефсиманская ночь (Философия Паскаля) // Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 293, 294 и т.д.

⁴⁵² «Выдвинутое в Ничто, наше бытие в любой момент всегда заранее уже выступает за пределы сущего в целом. Это выступание за сущее мы называем трансценденцией. Не будь наше бытие в основании своего существа трансцендирующим, то есть, как мы можем теперь сказать, не будь оно заранее всегда уже выдвинуто в Ничто, оно не могло бы встать в отношение к сущему, а стало быть, также и к самому себе» (Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 22).

⁴⁵³ Шестов Л. Преодоление самоочевидностей (К столетию рождения Ф.М. Достоевского) // Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 88.

Паскаль, ничего прочного и несомненного. Оттого сам Паскаль точно соткан из противоречий. “Мысли”, как он передает, случайно к нему приходят и случайно от него уходят»⁴⁵⁴. Этот и подобные примеры высказываний философа говорят о том, что для него подлинное мышление человека «самостоятельно», то есть не зависит от его усилий.

Однако в самом человеке есть и божественное, активное начало. Оно усматривается Шестовым в человеческом «Я», в его способности утверждать себя, бороться за свою индивидуальность, дерзновенно отстаивать свои права на самоопределение перед «всеобщим и необходимым», в конце концов, принимать или не принимать приходящие к нему мысли. Таким образом, независимость спонтанного мышления-откровения от воли человека дополняется в философии Шестова самостоятельностью верующего «Я».

Согласно Шестову, своевольное «Я» человека, мягко говоря, недооценено по достоинству рационалистической метафизикой и теологией, почти всеми религиозными учениями, где оно представляется главной помехой для соединения человека с Богом и в целом чем-то греховным, «ненавистным»⁴⁵⁵. Однако именно в этом маленьком «Я» находится второй полюс веры: не только Бог открывается человеку, но и человек открывается Богу. Но Бог не может быть местом для человеческой воли, он есть энергия, мощь, которую человеческая индивидуальность в вере, соединившись с Богом, может обрести. Так маленький, гонимый ветрами тростник становится единым с Творцом мира. Именно в этой точке единства можно вести речь о бытии субъекта морали, об осуществлении нравственных устремлений до этого мига во всех отношениях ограниченного человеческого существа. Существование человека трагично в мире, скованном необходимостью. Однако эта трагичность преодолевается, если только человек

⁴⁵⁴ Шестов Л. Гефсиманская ночь (Философия Паскаля) // Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 320.

⁴⁵⁵ Об этом говорят, например, следующие высказывания мыслителя: «Великие учителя человечества вне борьбы с ненавистным “я” не видят спасения и выхода из мучающих нас противоречий и ужасов бытия» (Шестов Л. *Potestas clavium* (Власть ключей). М., 2007. С. 121-122); И далее: «Аскетизм монахов – не только, впрочем, христиан, но и буддистов, мусульман – ставил себе задачей еще в этой жизни истреблять “ненавистное я”, дерзновенно позволившее себе вырваться из лона высшего, общего бытия в область непонятной, тягостной, страшной, а потому и неприемлемой свободы» (Там же. С. 124); «Борьба с “я”, с индивидуальным существованием может и должна считаться наиболее замечательной и захватывающей страницей истории человеческого духа» (Там же. С. 124).

смог преодолеть свою «теоретическую потребность»⁴⁵⁶. Вера как мышление не только трагична, но и экстаична, то есть несет в себе возможность радости единения с творением и Творцом, ликование от божьего мира, свободного от греха. Поэтому именно вера есть ответ на вопрос: «если человек мыслит не сам, то почему так ценно его маленькое, дерзновенное «Я»? Ведь «в вере» это конечное и уникальное «Я» спасается и спасает мир. О запредельном познанию Боге, находящемся к тому же по ту сторону добра и зла, нельзя утверждать, что он есть субъект морали. Таким субъектом является «Я» человека, но только в вере, то есть в близости к Богу: человек, индивидуальное «Я» взывает (вера-поступок), а Бог, отвечая ему, вручает ему власть «вязать и решать», раз и навсегда искоренять из мира зло, то есть возвращает ему свободу.

Как бы резюмируя сказанное выше, Н.О. Лосский пишет о философии Шестова следующее: «Шестов зовет нас из иллюзорного мира необходимости, придуманного наукою, в “тот мир, где не законы владычествуют над смертными и над бессмертными, а где бессмертные и, с их божественного соизволения, созданные ими смертные, сами творят и сами отменяют законы” (Парм. 53). В этом мире господствует не разум, а творческая воля (Вл. 278), к нему принадлежит все то, что носит отпечаток неожиданности, свободы, почина, что ищет и желает не пассивного бытия, а творческого, ничем не связанного и не определяемого делания»⁴⁵⁷.

Вера – это не только опыт беспочвенного «вдруг» мысли и чувства (вера-мышление). Она есть также борьба (вера-усилие) за утраченное и предназначенное человеку право быть сотворцом мира вместе с Богом (за творческую свободу). Как таковая эта борьба является выражением индивидуально-субъектного отношения к действительности, видением ее в перспективе осуществленного добра.

⁴⁵⁶ Шестов Л. Умозрение и Апокалипсис. Религиозная философия Вл. Соловьева // Лев Шестов. Умозрение и откровение. Париж, 1964. С. 48-52, 57 и т.д.

⁴⁵⁷ Лосский Н.О. Лев Шестов как философ // Русские записки. №15. Париж, 1939. С. 135.

2. «Философия пограничных ситуаций».

Отдельно стоит проанализировать осмысление Шестовым значимости пограничных условий открытия истины: предельных ситуаций смерти, одиночества, страдания (на примере «откровений смерти»). Внезапное пробуждение от власти разума, душевная перемена человека связывается Шестовым с подобными «ситуациями», подводящими к границе человеческого бытия. Также нужно показать, что пробуждение, конверсия (перемена души) является одной из главных целей философии веры, что сближает ее с античной, в частности, сократической философией.

В философии Шестова оправдывается конечный, «эмпирический» индивид. Шестов рассматривает человека в предельных ситуациях, которые можно назвать так потому, что они являются рубежами радикальных перемен, происходящих в человеке, моментами проблесков второго измерения мышления, которое переворачивает привычное мироощущение человека с ног на голову. Пограничность осмысливаемых Шестовым ситуаций одиночества, отчаяния, ужаса смерти, внезапных мыслей-озарений говорит о том, что философу интересен человек не в его социокультурном измерении, и не гносеологический «субъект» спекулятивной философии, а человек в экзистенциальном кризисе, в точке «конверсии»⁴⁵⁸ своего существа. Термин «предельная (пограничная) ситуации» («Grenzsituation») использует К. Ясперс в одной из своих ранних работ («Психология мирозерцания»). Он является внешним для философии Шестова и употребляется здесь, возможно, и в близком к принятому К. Ясперсом

⁴⁵⁸ Французский исследователь античной философии Пьер Адо пишет: «Латинское слово *conversion* соответствует фактически двум греческим словам с разным смыслом – *epistrophe*, что означает “изменение ориентации” и подразумевает идею возврата (возврат к первоначалу, возврат к себе), и *metanoia*, что означает “изменение мысли”, “раскаяние” и подразумевает идею мутации и возрождения. То есть в понятии конверсии имеется внутреннее противопоставление между идеей “возврата к первоначалу” и идеей “возрождения”. (Адо П. Духовные упражнения и античная философия. М., СПб., 2005. С. 199).

значении⁴⁵⁹, но, в первую очередь, затем, чтобы подчеркнуть близость философии Шестова экзистенциальному направлению европейской мысли.

В пограничных ситуациях пробуждается дремавшая под спудом обыденного сознания самость человека. Потому эти ситуации могут быть описаны как ситуации душевного переворота, обновления. По-видимости, с помощью метафор «второго рождения», «перемены ума», «пробуждения» может быть описан почти любой опыт радикального философского мышления⁴⁶⁰. Так, и внимание русского философа направлено на те точки напряжения в изменяющемся пространстве человеческой жизни, которые высветляют истинное положение человека в мире и заставляют его впервые обратиться к невозможному, к другому, к Богу. Мышление в вере может быть понято как полная перемена-конверсия человеческого существа. Конверсия ниоткуда не выводимая и, конечно, не подлежащая наблюдению и какой-либо внешней фиксации.

Как замечает А.В. Ахутин⁴⁶¹, сквозным мотивом философии Шестова является сократовская задача – разбудить себя и мир от того зачарованного сна мнимого знания, в который он погружен. Сократический характер философии Шестова проявляется в его непрекращающемся вопрошании, постановке под вопрос всего самоочевидного и само собой разумеющегося. Сомнение философа столь радикально, что обнаруживает свое незнание самых главных вопросов, что такое жизнь и смерть: «Кто знает, – может, жизнь есть смерть, а смерть есть жизнь» – эти слова из утраченной трагедии Еврипида Шестов делает эпитафией к своей статье, посвященной Ф.М. Достоевскому⁴⁶². Такое радикальное незнание-сомнение крайне мучительно: «что может быть ужаснее, чем не знать, жив ли ты или мертв!»⁴⁶³ – восклицает Шестов на страницах этой же работы.

⁴⁵⁹ Согласно К. Ясперсу, в пограничных ситуациях смерти, страдания, вины, перед лицом трансцендентного привычному опыту, рациональное мышление терпит крах, и человек впервые встречается со своей подлинной экзистенцией (Ясперс К. Философия. Книга первая. Философское ориентирование в мире. М., 2012. С. 6).

⁴⁶⁰ Ахутин А.В. О втором измерении мышления: Лев Шестов и философия // Ахутин А.В. Поворотные времена. Статьи и наброски, 1975-2003. СПб., 2005. С. 489.

⁴⁶¹ Там же. С. 489.

⁴⁶² Шестов Л. Преодоление самоочевидностей (К столетию рождения Ф.М. Достоевского) // Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 25.

⁴⁶³ Там же. С. 25.

Парадоксальность его мысли, искусство ставить неудобные, тревожащие вопросы вполне могут вызвать в читателе состояние трудно переносимой беспочвенности, потерю веры в привычные убеждения и ориентиры: «По правде говоря, он (Шестов – прим. А.Б.) пробуждает не столько философскую мысль, сколько изначальный философский *патос*: страсть, страдание, болезнь без-умия и беспочвенности. Тот же *патос* он находит в отчаянии Киркегора, в умении Паскаля жить над бездной, в “*sola fide*” Лютера, в экстазах Плотина»⁴⁶⁴. Вероятно, именно этой захваченностью изначальным «философским патосом» и обусловлен афористичный стиль работ мыслителя, его презрение к рационализму, отказ от систематичности и дефиниций (однако Шестов все же не остается при сомнении и вопрошании, бросается к невозможной вере).

Чтобы привести пример «пробуждения», вспомним интерпретацию Шестовым формулы «*cogito ergo sum*» Декарта, которая была рассмотрена в предыдущем параграфе. Как предполагает Шестов, Декарт спал и вдруг проснулся. Можно спросить: откуда и куда проснулся? Во что? Кто проснулся? Декарт (здесь имя нарицательное) проснулся «на миг». Из тягучей, повторяющейся повседневности, привычности себя для самого себя к вспышке, к этому «вдруг» самого себя, то есть к божественной бездне самого себя – внезапно узрел, что он есть сущий. И это его поразило и изумило. Пробудился новый Декарт, какого актуально еще никогда не было, но который всегда был как бы закрытым разумным (обыденным) сознанием от самого себя. На миг были порваны прежние, привычные «связи души» и Декарт ясно увидел мир и самого себя как невозможную возможность, как случившееся чудо, что и можно назвать настоящим философским пробуждением.

Экзистенциальная философия, как ее видит Шестов, является не просто совокупностью идей, относящихся к экзистенциальному философскому направлению, а пробуждением, переменой души человека. Обычно эта переменная случается с человеком: он сам ее не создает. Человек никогда полностью не готов

⁴⁶⁴ Ахутин А.В. О втором измерении мышления: Лев Шестов и философия // Ахутин А.В. Поворотные времена. Статьи и наброски, 1975-2003. СПб., 2005. С. 496.

к такому потрясению основ своего мышления и жизни. Такое мышление-пробуждение сравнимо со смертью – настолько радикальным изменением оно является. Однако если и сравнивать экзистенциальное мышление со смертью, то эта смерть есть одновременно второе рождение, новая жизнь. Фактически, экзистенциальная философия лишь стремится к предельности смерти, но, как и любая иная философия, является манифестацией возможностей человеческой жизни.

Потому не удивительно, что трагические, предельные ситуации, преображающие человека, Шестов называет, например, «откровениями смерти»⁴⁶⁵. В статье, посвященной поздним художественным произведениям Л.Н. Толстого⁴⁶⁶, философ обращает внимание читателя на то, как близость смерти переворачивает все существо купца Брехунова⁴⁶⁷ или безнадежно больного Ивана Ильича⁴⁶⁸ – героев двух поздних рассказов писателя. Эти герои, как и пережитый самим Л.Н. Толстым «арзамасский ужас», как и его уход из дома и смерть в Астапово, являются для Шестова яркими примерами пробуждения в человеке новой жизни перед лицом неизбежности смерти. Так, купец Василий Андреевич Брехунов, пораженный ужасом неминуемой гибели, «вдруг» понимает, что свобода и сила в его собственной человеческой слабости, хрупкости, а не в уме и деятельной воле, как он до этого думал вместе с большинством людей. После произошедшего с ним «откровения смерти» он, жертвуя собой, спасает крестьянина Никиту. Такой переворот вряд ли мог бы произойти с Брехуновым без переживания ужаса близкой смерти, подобно «молоту Бога», потрясшего до оснований его эгоистичную, сильную натуру. Ужас смерти делает возможным откровение нового мира, в котором уже нет ничего самопонятного и даже куст чернобыльника кажется чем-то таинственным и страшным: «Он (Брехунов) попал в условия до такой степени противные его положительной, разумной природе, что все казалось дико бессмысленным, как в

⁴⁶⁵ Шестов Л. Откровения смерти // Сочинения в 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 25-151.

⁴⁶⁶ Шестов Л. На страшном суде (последние произведения Л. Н. Толстого) // Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 98.

⁴⁶⁷ Толстой Л.Н. Хозяин и работник // Л.Н. Толстой. Соч. в 22 т. Т. 12. М., 1982. С. 297-341.

⁴⁶⁸ Толстой Л.Н. Смерть Ивана Ильича // Л.Н. Толстой. Соч. в 22 т. Т. 12. М., 1982. С. 54-107.

сказке или мифе»⁴⁶⁹. В этом мире нет или совершенно неясно различие между сном и явью, действительностью и видением. А ужас конца становится завораживающе близким. Преображаются и неожиданно обращают на себя внимание незаметные ранее «вещи» мира – чернобыльник, крик лошади, бессилие человека перед стихией природы. Новый мир поразительно странен и страшен. Но самое страшное – ужас неизбежности своей смерти, близость ее «дыхания» – содержит в себе обещание новой индивидуальной жизни, перемены души.

Еще одно преобразование души происходит в последний миг перед смертью с героем другого рассказа Л.Н. Толстого – «Смерть Ивана Ильича». Близость смерти выбрасывает Ивана Ильича из общего мира «бодрствующих людей» в свой отдельный сновидческий мир⁴⁷⁰. С ним происходит что-то великое и столь значительное, чего никогда с ним не происходило – он умирает. Ивану Ильичу обидно, что никто не хочет видеть этого небывалого события, чтоб не нарушить свою причастность общему сну, тому миру общих для всех истин и очевидностей, в котором великое и ужасное событие, неотвратимо накатывающееся на Ивана Ильича, является чем-то неприятным, всего лишь каким-то «неприличием»⁴⁷¹, нарушающим заведенный порядок. Иван Ильич против воли вырван из общего всем, дневного мира и должен теперь смотреть в «глаза» ночи и холодеть. Он предельно, насколько возможно для человека, одинок: «абсолютное одиночество, полнее которого нет ни на дне морском, ни под землей, – одиночество, которого не выносят, в котором задыхаются все “законности” и “правильности”, то есть все “идеальные сущности”, по самой природе своей есть условие и начало преобразования человеческой души»⁴⁷². Трагичность положения Ивана Ильича в том, что он все еще считает истиной то, что признается за таковую всеми людьми⁴⁷³, но вернуться назад в общий для всех мир уже не может. По воле все того же загадочного «вдруг» он вытолкнут из общего дневного мира к новой и

⁴⁶⁹ Шестов Л. На страшном суде (последние произведения Л. Н. Толстого) // Сочинения в 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 144.

⁴⁷⁰ Там же. С. 131.

⁴⁷¹ Толстой Л.Н. Смерть Ивана Ильича // Л.Н. Толстой. Соч. в 22 т. Т. 12. М., 1982. С. 92.

⁴⁷² Шестов Л. На страшном суде (последние произведения Л. Н. Толстого) // Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 136.

⁴⁷³ Там же. С. 131.

небывалой реальности без права вернуться обратно: «Там, где он был равноправным и полноправным человеком, – он оказался чистым “случаем”, лишенным покровительства законов»⁴⁷⁴.

Никакие объяснения и оправдания прожитой «как все» жизни ему уже не помогают. Поздно: «время вышло из берегов»⁴⁷⁵, и Иван Ильич, как и Брехунов, попадает в точку важнейшего решения, когда он может принять рвущееся из груди покаяние, которое очистит его душу, всем существом признать, что жил не по совести. Объяснение ситуации будет, напротив, попыткой вернуть прежний сон души, забыть откровение нового мира: «Ведь разрыв есть “бегство”, выражаясь языком Платона и Плотина, от “известного” – объяснение же как восстановление разорванных связей и пут может знаменовать только желание удержать человека на прежнем месте, помешать ему выполнить свое предназначение»⁴⁷⁶.

По силе заморозки смертью, по стремлению выдержать ее ужас, стоять перед ее лицом Шестов не видит среди своих современников никого близкого Л.Н. Толстому. Он, как никто, «всецело отдавал себя философии»⁴⁷⁷, если принять правоту Платона, что философ ни к чему другому не стремится, как к смерти и умиранию (не так важно, что «умирание» у Платона берется не в физическом смысле, а как «смерть» для страстей и тела через сосредоточение всего существа человека в душе⁴⁷⁸). Всегда нужно помнить, что интерпретируя других, Шестов говорит нам свое).

Оба героя рассказов Л.Н. Толстого, привыкшие уверенно действовать, полагаясь на свои навыки, волю и рассудок, неожиданно попадают в ситуацию, когда ничего из этого уже не может помочь. В такой пограничной ситуации они становятся как будто парализованными, загнипнотизированными как мышь перед броском змеи: «Нечего делать! Только смотреть в глаза ей, этой неизвестно

⁴⁷⁴ Там же. С. 132.

⁴⁷⁵ Шекспир У. Гамлет: Антология русских переводов: 1828-1880. М., 2006. С. 128.

⁴⁷⁶ Шестов Л. На страшном суде (последние произведения Л. Н. Толстого) // Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 146.

⁴⁷⁷ Там же. С. 138.

⁴⁷⁸ Платон. Федон // Платон. Диалоги. Книга первая. М., 2008. С. 646.

откуда явившейся таинственной и странной действительности»⁴⁷⁹. Именно когда жизненно необходимо действовать, Брехунов чувствует полную невозможность что-либо сделать. Это состояние захваченности ужасом близкой, собственной смерти, в которое попадают герои Толстого, родственно состоянию, которое можно описать термином «амехания», означающим полную отмену всех механизмов мобилизации воли и рассудка, глубокое изумление перед открывшимся сознанием безвыходности ситуации или неразрешимости главных вопросов. Амехания своего рода вершинная точка сократической философии и античной трагедии. Об амехании как высшем состоянии философского ума по-своему говорили многие философы двадцатого века: Х. Арндт⁴⁸⁰, М.К. Мамардашвили⁴⁸¹, В.В. Бибихин⁴⁸². А.В. Ахутин применительно к ситуации выбора героя греческой трагедии определяет амеханию так: «Это невозможность действовать в условиях необходимости действовать»⁴⁸³. Возвращаясь к герою Л.Н. Толстого: не то чтобы у Брехунова не было возможности искать дорогу в метели. И он не стоит как герой греческой трагедии перед необходимостью выбора двух равнозначных бед. Нет, его ситуация несколько иная: он мог бы искать дорогу в метели (и поначалу искал), а вот найти «дорогу», обходящую его собственную смерть, он никак не может. Постепенно открывающееся сознание неизбежности своего конца повергает его в ужас и оцепенение, родственное задумчивой амехании Сократа. Как и оцепенение Сократа⁴⁸⁴ ужас близкой смерти героев Л.Н. Толстого является высшей точкой конверсии, изменения самого существа человека. Так и сам Л.Н. Толстой, как полагает Шестов, соприкасаясь с

⁴⁷⁹ Шестов Л. На страшном суде (последние произведения Л. Н. Толстого) // Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 133.

⁴⁸⁰ Арндт Х. Жизнь ума. СПб., 2013. С. 171, 173.

⁴⁸¹ Мамардашвили М.К. Психологическая топология пути. М., 2014. С. 254-256, 458.

⁴⁸² Например: Бибихин В.В. «Поиск своего в “Алкивиаде” Платона». URL: <http://predanie.ru/bibihin-vladimir-veniaminovich/book/163749-stati/#toc9> (дата обращения: 09.09.2016).

⁴⁸³ Ахутин А.В. О втором измерении мышления: Лев Шестов и философия // Ахутин А.В. Поворотные времена. Статьи и наброски, 1975-2003. СПб., 2005. С. 162.

⁴⁸⁴ «Однако то, что выглядит при взгляде извне как оцепенение – ощущается как высшее состояние активности и жизни» – пишет об опыте мышления Х. Арндт (Арндт Х. Жизнь ума. СПб., 2013. С. 171).

«матерью-смертью», открывал в себе не только ужас, но и «новые творческие силы»⁴⁸⁵.

Однако мысль Шестова стремится преодолеть и саму безвыходность амехани, делая попытки прорваться к превышающей пределы разумного жизни в Боге или вере-*свободе*. Непробудный сон человека, его нечувствительность к самому важному – а «душа спит, и вся разумная деятельность происходит как бы во сне»⁴⁸⁶ – может быть преодолен, пусть изредка, не только в случающихся пограничных ситуациях смерти, болезни или крайнего страдания, но и усилием выхода за пределы, экстаза этой разумной деятельности. Человек может проснуться к самому себе, к своей близости Богу, который, говоря словами Плотина о Едином, «сверхдобр», «сверхразумен», «сверхпрекрасен»⁴⁸⁷. Для этого он должен преодолеть свою теоретическую способность. Борьба с разумом, который захватил власть над человеческой душой и закрыл от нее божественный мир, требует не доказательств, не спора с разумом, который всегда ведется на его территории, а поиска новых слов «заклинаний», призванных «расколдовать навеянные разумом чары»⁴⁸⁸ и, в конце концов, одолеть его власть. Речь идет, конечно, о безумном усилии победить свой собственный разум, привыкший решать, «что хорошо, что дурно, что истинно, что ложно, что есть, чего нет, что возможно, что невозможно»⁴⁸⁹. Речь идет о прорыве в сверхэтическое пространство, прорыве-преображении души человека.

3. Три образа верующего человека – три стадии этики веры Л. Шестова.

В заключительном параграфе рассматривается динамика развития этики веры Шестова. Эта динамика прослеживается с помощью анализа трех образов-

⁴⁸⁵ Шестов Л. Разрушающий и созидающий миры (по поводу 80-летнего юбилея Толстого) // Шестов Л. Великие кануны. Соч. в 6 т. Т. 6. СПб., 1911. С. 119.

⁴⁸⁶ Шестов Л. Что такое истина? (об этике и онтологии) // Шестов Л. На весах Иова. Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 391.

⁴⁸⁷ Там же. С. 393.

⁴⁸⁸ Там же. С. 390.

⁴⁸⁹ Там же. С. 393.

индивидуальностей верующего человека. Также в параграфе доказывается, что идея бытия морали (тождество сущего и должного) обнаруживается в высшей точке экзистенциального поиска Шестова – в образе верующего человека.

Многие отечественные исследователи отмечают очевидную гуманистическую тенденцию философско-этической мысли Шестова⁴⁹⁰. Согласно В.В. Лашову, философия Шестова разоблачает тайный деспотизм «всякой морали»⁴⁹¹, которая приносит на алтарь универсального добра уникальную человеческую личность, призывая ее отказаться от самоутверждения, от радости собственного бытия. Однако нельзя упускать из виду и теоцентричность его философии, которая, как полагает В.В. Зеньковский⁴⁹², все-таки превалирует у мыслителя над всеми иными тенденциями. По-видимому, его мысль как «человекомерна», так и «теоцентрична»: экзистенциальная философия Шестова устремлена к Богу, который отменяет бывшее зло и утверждает волю частного, уникального человека.

Особенности нового способа мысли, о котором идет речь у Шестова, – назовем ли мы его экзистенциальным, религиозным или способом мысли «частного мыслителя»⁴⁹³ – можно наглядно показать на примерах трех образов верующего человека, соответствующих трем стадиям этики веры. Проводимое в работе деление на три образа и три стадии довольно условно. Так подчеркивается тот факт, что Шестов был в поиске и не сразу пришел к пониманию веры как свободы к добру. Слово «образная», как представляется, одно из тех, что удачно подходит к философии Шестова. Под «образом» мы понимаем нечто самостоятельное, впечатляющее, как бы действующее и общающееся с нами. Образ связан с видимой фигурой человека, но также содержит в себе различные оттенки качеств и настроений, угадываемых в этой фигуре. В этом отношении образ сближается с внешним обликом и отсылает к видящему, для которого он

⁴⁹⁰ См.: Кувакин В.А. Лев Шестов – экзистенциальный мыслитель // Кувакин В.А. Мыслители России. Избранные лекции по истории русской философии. М., 2006. С. 431–470; Кудишина А.А. Экзистенциализм и гуманизм в России: Лев Шестов и Николай Бердяев. М., 2007; Лашов В.В. Гуманизм Льва Шестова. М., 2002.

⁴⁹¹ Там же. С. 37.

⁴⁹² Зеньковский В.В. История русской философии. В 2 т. Т. 2. Ростов, 1999. С. 366.

⁴⁹³ См. о «частном мыслителе» Шестова: Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М., СПб., 1998. С. 83.

имеет собственный смысл. Также как уникальное существование человека, образ есть нечто непосредственно узнаваемое, не выводимое из чего-то другого.

Сущность мышления Шестова можно понять на примере живых образов из художественной литературы, Библии и, конечно, героев его философского «странствования по душам»⁴⁹⁴ – тех философов, художников и религиозных деятелей, личностям которых посвящены книги мыслителя. Как отмечал Н.А. Бердяев, все герои Шестова в сильной степени «шестовизированы», даже самые «излюбленные им Ницше, Достоевский, Лютер, Паскаль, Плотин совершенно походят друг на друга и переживают одну и ту же трагедию»⁴⁹⁵. Шестов и впрямь не слишком заинтересован в беспристрастном изложении чужих философских концепций. Любые философские идеи взвешиваются им «на весах Иова» – судятся судом веры, и на этом суде часто принимают неожиданный, далекий от первоначального смысл. К тому же интерес мыслителя сосредоточен больше на личностях философов, на скрытых от публики уникальных переживаниях и редких мыслях, зачастую вычитываемых Шестовым «между строк», чем на собственно философских теориях. Учитывая все это, рассмотрим трех значимых для него персонажей, выдерживающих «суд веры» и являющихся живыми примерами философии веры. Выбор именно этих персонажей из множества других обусловлен также тем, что, как представляется, они наилучшим образом выражают три последовательных стадии этики веры Шестова. Выделение трех стадий этики Шестова призвано показать движение его мысли по направлению к вере-свободе.

Герой «Записок из подполья»⁴⁹⁶ Ф.М. Достоевского – хрестоматийный персонаж для мысли Шестова. Этот герой является одним из центральных для первого этапа его творчества, который условно можно назвать «философией жизни» (наряду с Макбетом, У. Шекспиром, Ф. Ницше, Ф.М. Достоевским и Л.Н. Толстым времени написания им «Войны и мира»). Как можно заметить,

⁴⁹⁴ Шестов Л. Сыновья и пасынки времени (Исторический жребий Спинозы) // Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 262.

⁴⁹⁵ Бердяев Н.А. Древо жизни и древо познания // Путь. №18. Париж, 1929. С. 88.

⁴⁹⁶ Достоевский Ф.М. Записки из подполья // Достоевский Ф.М. Повести и рассказы. М., 2006. С. 148-242.

персонажей, с которыми любил общаться Шестов, много. Почему же именно человек из подполья? С самого начала творчества для Шестова характерно видение сущности живого в страдающем, своевольном «Я», или, как было показано в нашем исследовании, в непокорной воле человека. Такое восприятие никуда не уйдет и на последующих этапах развития его мысли. Возможно, только несколько расширится круг наименований живого и своевольного человека. Так, например, значимым для всей философии Шестова является противопоставление универсального субъекта, ассоциирующегося с «сознанием вообще»⁴⁹⁷, и отдельного, «частного мыслителя». «Частный мыслитель» – термин, найденный Шестовым у С. Кьеркегора, поэтому он впервые встречается только в последних его работах (Шестов довольно поздно познакомился с трудами датского мыслителя, а его книга о С. Кьеркегоре⁴⁹⁸ вышла только в 1939 году, то есть через год после смерти философа). Однако подпольный человек довольно точно описывается этим термином. Частный мыслитель противопоставлен публичному «профессору»⁴⁹⁹, мыслящему как принято, и, по сути, воплощающего собою сам разум. Если для профессора человек – это представитель вида, то есть разумное животное, включенное в многообразные природные отношения и подчиненное необходимым законам развития всего живого, то частный мыслитель уже не полагается на общепринятые парадигмы мышления, а, напротив, борется за свое пусть плохое, но самостоятельное мышление, свободное от общепринятых предпосылок. Его интересует не человек вообще, а конкретный человек, другой или он сам. Он видит себя странным, непонятным, лишним, выпадающим из всяческих обобщающих схем и определений. Он борется против собственной объективации в мышлении профессора, против своего статуса винтика в

⁴⁹⁷ «И если люди чему-нибудь “выучились” от Спинозы – то именно этой готовности ради чистого мышления, ради “понимания” забыть и о красоте, и о добре, самим превратиться в “сознание вообще”, которое не смеется, не плачет, не прокликает и только взвешивает, измеряет, считает, как и математика, по образу и подобию которой сотворено “сознание вообще”» (Шестов Л. Преодоление самоочевидностей (К столетию рождения Ф.М. Достоевского) // Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 89).

⁴⁹⁸ Шестов Л. Кьеркегард и экзистенциальная философия // Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. М., 2000.

⁴⁹⁹ См. например: Baugh B. Private thinkers, untimely thoughts: Deleuze, Shestov and Fondane. *Continental Philosophy Review*. 2015. Vol. 48. P. 313-339.

механизме мироустройства, открываемого универсальным разумом. «Частный мыслитель» – это еще одна метафора несогласной, борющейся с общим воли.

На протяжении всего творчества у Шестова сохраняется взгляд на индивидуальную жизнь и на жизнь в целом как на мистерию, творческое дерзновение. Человек по своему предназначению является главным актером этой мистерии, и будет полноценно в ней участвовать тогда, когда решиться «дерзнуть на все». Подпольный герой, по-видимому, привлекает Шестова именно тем, что в своем разорванном сознании, постоянно и мучительно самого себя терзая, являет эту дерзновенную сущность жизни, сокрытую от человека обыденного сознания. Герой подполья, как и сам Шестов, не принимает разумной необходимости, которая оскорбляет и подавляет его, в том числе необходимости своего сложившегося характера. Шестов сравнивает опыт неприятия, терзания себя, сознания своей греховности подпольным человеком, за личиной которого он усматривает, как замечает И.И. Евлампиев, самого Ф.М. Достоевского⁵⁰⁰, с опытом христианских святых, которые тоже считали себя самыми, «неприменно *самыми* – безобразными, гнусными, пошлыми, слабыми, бездарными существами на свете»⁵⁰¹.

Подпольный человек, подобно святым или безумцам, вырван из общего всем мира, или «всемства». Всемство – понятие из словаря Ф.М. Достоевского, которое Шестов рассматривает в произведении «На весах Иова»⁵⁰² и часто обращается к нему в последующих работах. Всемство означает безличную власть принятых среди людей норм и принципов, способов оценивать жизнь: «то, что все, всегда и везде считают за истину»⁵⁰³. Всемство может быть чем-то наподобие ложной совести, когда в человеке живет как бы безличный судья (культурные идеалы, принятые оценки, стереотипы), и «судит его, возмущается его уродством»⁵⁰⁴.

⁵⁰⁰ Евлампиев И.И. Абсолют как царство Абсурда: Л. Шестов // Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX–XX вв. Русская философия в поисках Абсолюта. В 2 ч. Ч. 1. СПб., 2000. С. 275.

⁵⁰¹ Шестов Л. Преодоление самоочевидностей (К столетию рождения Ф.М. Достоевского) // Шестов Л. На весах Иова. Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 38.

⁵⁰² Там же. С. 35, 37, 39 и т.д.

⁵⁰³ Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия // Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. М., 2000. С. 630.

⁵⁰⁴ Шестов Л. Преодоление самоочевидностей (К столетию рождения Ф.М. Достоевского) // Шестов Л. На весах Иова. Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 78.

Нужно заметить, что всеобщество – это не только то, что принято в обществе, большинством людей и определяет их поступки и отношение к чему-либо, но и то, что признается всеми мыслящими людьми, в первую очередь, философами за универсальные истины или законы мышления, например, фундаментальный закон противоречия. Мир всеобщества – это мир уверенных в себе людей, сознание которых не разорвано, не борется с собою, а, напротив, оно более-менее целостно, стабильно и отлично встроено в «наезженную» колею повседневности.

Подпольный герой является, конечно, трагическим персонажем. В своем лишии, одиноком, «гадком» существовании он не может верить, при этом больше всего нуждаясь в Боге⁵⁰⁵. Это человек амехани: он сознает безвыходность ситуации общепризнанной непробиваемой «стены» – законов природы и социума, пределов возможного опыта, которым все следуют, в том числе и он сам, – и все-таки не смиряется с нею. Шестов верит, что зачастую лишь невыносимый ужас смерти, страдания, одиночества может родить в человеке безумную смелость бросить вызов сковавшей весь мир разумной необходимости и против воли человека преобразовать его мышление. Человек из подполья символизирует предельную ситуацию одиночества, выброшенности из общего (социума, морали, разума), вне которого, может жить, по слову Аристотеля, «либо Бог, имеющий все в себе самом, либо дикий зверь»⁵⁰⁶. Такой человек застрял где-то в «междумирье»: он уже не человек, так как «отлучен» от морали и разума. И он, конечно, не Бог и не совсем зверь, а что-то странное, ненормальное, находящееся как бы вне любого контекста.

Следующий важный образ философии Шестова, соответствующий второй стадии этики веры – это Иов. Настоящее, с разумной точки зрения ничем не объяснимое страдание, которое «перевесит и весь песок морской»⁵⁰⁷, обрушилось на всеми признанного праведника Иова. Дерзновение Иова рождается на

⁵⁰⁵ «Вру, потому что сам знаю, как дважды два, что вовсе не подполье лучше, а что-то другое, совсем другое, которого я жажду, но которого никак не найду!» (Достоевский Ф.М. Записки из подполья // Достоевский Ф.М. Повести и рассказы. М., 2006. С. 173).

⁵⁰⁶ Шестов Л. Преодоление самоочевидностей (К столетию рождения Ф.М. Достоевского) // Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 37.

⁵⁰⁷ Книга Иова 6, 2, 3; Шестов Л. На весах Иова (Странствия по душам) // Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 3 и далее.

пепелище, когда самое дорогое: семья, здоровье, богатство и уважение братьев отнято неумолимой судьбой. В таком положении, когда принятие случившегося было бы единственно разумным шагом, так как изменить произошедшее не во власти слабого человека, великие страдальцы и бунтари, такие как Иов, могут устоять и не предать свое горе. Иов не идет на поводу у мудрости (разума и морали) в лице его друзей и жены, уговаривающих его принять случившееся как неизменное и даже справедливое. Он верит в Бога, для которого нет невозможного и который отменит случившееся, сделает его никогда не бывшим⁵⁰⁸. Негодующий Иов вопиет к Богу о справедливости, зная, что несправедливо пострадал и что вины за ним нет. Его дерзновение заключается в том, что он взывает к Богу, когда благочестие требует признать свою вину и придумать очередную теодицею, оправдав Бога перед лицом своих незаслуженных страданий.

Смелый в собственном отчаянии Иов символизирует утверждение безусловной ценности конкретных, личных переживаний, непокорной воли, которую человек не должен подавлять и приносить в жертву отвлеченному пониманию. Экзистенциальная философия, согласно Шестову, и есть «мышление» Иова и Авраама, которые через отказ от разума, в безумной борьбе о невозможном⁵⁰⁹ утверждают ценность уникальной личности (опять же спросим: утверждают ценность всеобщую и необходимую?). Иов воплощает собой пример веры как поступка-взывания, оспаривающего свои права перед Богом.

Если подпольный человек стоит еще на подходе к вере, являясь чистым бунтом против всегства, а Иов – это, в первую очередь, образ непокорного судьбе человека и веры-зова, посмевшей оспаривать самого Бога, то Авраам является высшим воплощением верующего, который полностью полагается на волю Бога, но не подчиняется ей (ведь для веры не существует необходимости и подчинения)

⁵⁰⁸ Так интерпретирует Шестов. Однако в Библии сказано, что Бог дал Иову новое богатство и детей, а не отменил однажды случившееся с ним горе (Иов. 42:10–13)

⁵⁰⁹ «Свобода – есть возможность. И вера есть безумная борьба о невозможном – то именно, что предпринял Иов и о чем умалчивает Бердяев и Кант» (Шестов Л. НИКОЛАЙ БЕРДЯЕВ (Гнозис и экзистенциальная философия). М., 1995. С. 402).

а, по сути, неотличим от нее. Авраам, решаясь на жертвенное убийство сына, выходит за границы разумного и этического⁵¹⁰. Ведя родного сына на заклание, он всецело доверяет Богу, при этом выглядит в глазах людей преступником и безумцем. Ведь его вера не только не имеет доказательств, но и по-настоящему «слепа»: о Боге Аврааму ничего неизвестно, он только безоглядно верит, что «для Бога нет ничего невозможного». Спрашивается, почему такой Бог будет помогать человеку, возвращать ему сына, бывшее делать не бывшим? Именно такие вопросы возникают у Н.А. Бердяева: «Но почему Л. Шестов так уверен, что Бог абсолютно свободный (свобода Бога почти отождествляется с произволом) хочет вернуть Регину Олсен Киркегору и дать принцессу бедному мечтательному юноше?»⁵¹¹. В связи с этим затруднением кажется убедительной позиция И.И. Евлампиева: «Сохранить убеждение, что “Бог есть произвол”, и, тем не менее, быть уверенным, что Бог непременно возвратит Аврааму сына, можно, только если принять, что в тот момент, когда Авраам совершил “движение веры”, он оказался в преображенном состоянии; и уже нет отдельного Авраама и отдельного Бога, Бог и Авраам стали одним, Авраам – это и есть Бог, Бог – это и есть Авраам»⁵¹². Такая интерпретация выглядит правдоподобной: сам Шестов любит повторять, что для верующего, как и для Бога, «нет ничего невозможного». Предположение, что Бог совпадает с субъектом веры, сглаживает существенные противоречия в философии Шестова. В то же время, как уже было отмечено выше, было бы наивным считать, что философ, как апологет живого, «темного» для мысли Бога, заботился о непротиворечивости своих суждений о вере и Боге. Нужно сказать, что и сам И.И. Евлампиев отмечает далее в своей работе, что такое понимание отношения Бога и человека «имеет явные подтверждения в работах Шестова, однако было бы неправильно считать его единственным»⁵¹³. Отталкиваясь от нашего исследования, можно сказать, что единство верующего и

⁵¹⁰ Шестов Л. Киркегард и экзистенциальная философия // Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. М., 2000. С. 663.

⁵¹¹ Бердяев Н. А. Лев Шестов и Киркегор // Николай Бердяев. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. М., 2011. С. 556.

⁵¹² Евлампиев И.И. Абсолют как царство Абсурда: Л. Шестов // Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX–XX вв. Русская философия в поисках Абсолюта. В 2 ч. Ч. 1. СПб.: Алетейя. 2000. С. 291.

⁵¹³ Там же. С. 293.

Бога очевидным образом прослеживается в аспекте веры-свободы, когда она понимается как всемогущая воля или свобода к добру. Именно в таком понимании веры присутствует идея субъекта морали, которая не совместима с идеей необходимости, нудительности любого рода: для верующего не существует фактов, всей сферы необходимого и принудительного, которая увековечивает и оправдывает зло.

Если сконцентрироваться на рассмотрении выбранных нами трех героев (подпольного человека, Иова и Авраама) как связанных в некоторое мыслимое единство, то в каждом из них можно увидеть последовательное развитие этики веры Шестова. Пафос этики Шестова – это пафос сопротивления, бунта против нудительности рациональной истины и добра. Подпольный человек Ф.М. Достоевского – это во многом лишь чистое отрицание, нигилистический бунт, хотя с той оговоркой, что он не только против необходимости любого рода, но и «за» отдельную индивидуальность, которую необходимость подавляет. Ему не хватает смелости и размаха, чтобы окончательно, как Плотин, преодолеть свой разум и прорваться в область запредельного, или, как Иов, взывать в отчаянии к невозможному. Иов представляет собой следующую стадию развития этики веры, когда бунт против необходимости обретает силу и невероятный размах – он направлен на защиту собственных прав перед Богом. Дерзновение здесь доходит до религиозного бунта, который открывает второе измерение мышления – веру как отчаянный зов к Богу. Конечно, для Иова Бог всегда незримо присутствует, этому библейскому герою не свойственно сомнение в существовании Бога, в отличие от героя Ф.М. Достоевского. Но Иов, в первую очередь, воплощает собой идею веры-взывания, а не совершенной воли. Образ Авраама соответствует высшей стадии этики веры, когда дерзновение и вера-взывание «переходят» в совершенство *творческой воли* (вера-свобода). В целом образ верующего человека един. Если представлять его кометой, то в ее хвосте находятся человек из подполья, многие герои Ф.М. Достоевского (например: Ставрогин, Иван Карамазов, Кириллов), любимые Шестовым писатели и философы. Ближе к ядру

этой кометы, захватывая ее сердцевину, идет Иов. Имя сердцевины ядра – Авраам.

Отчаяние, являющееся началом экзистенциальной философии, еще не есть сама вера, но «предпосылка», путь к ней. Отчаянный вопль Иова на пепелище, как и мышление героя из подполья, являют собой примеры бунта против рациональной необходимости и этического долженствования. Однако последняя цель этого бунта угадывается именно в Аврааме. Авраам уже не отчаивается, он верит. В этой связи характерно, что Шестов, как было показано во второй главе, говорит о вере в двух смыслах: как о «взывании к Богу из глубины отчаяния» (Иов) и о вере как возможности «бывшее сделать не бывшим» (Авраам). Хотя уже в первом случае Бог непостижимым образом «бывшее делает не бывшим», возвращая Иову богатство и сыновей.

Образы *человека из подполья*, и, отчасти, *Иова* соответствуют проекту философии как ценностного мышления⁵¹⁴, утверждающей примат индивидуальной воли над интеллектом, этику как критику-переоценку морали – переоценку с позиций утверждения ценности частного «Я», индивидуальной воли. Образ *Авраама*, соответствующий идее веры как творческой свободы к добру, является центром позитивного содержания этики веры Шестова.

Очевидно, что в случае каждого из трех рассмотренных героев речь идет не о познающем субъекте. Все они выражают субъективно-ценностное отношение к миру, индивидуально-волевое начало. Парадоксальность веры-свободы состоит в том, что только конкретный человек, с его характером, страстями, ограниченностью и может стать субъектом веры. Авраам, оставаясь слабым и смертным человеком, в вере становится равен вечно живому Богу. В идее веры как творческой свободы к добру соединяются эмпирический, конечный субъект и субъект абсолютный, совершенный. Сверхэтическая перспектива субъекта веры и является соединением этики и онтологии: верующий, как и Бог, творит сущее, являющееся добром, и уничтожает зло, соответствующее небытию. В своем

⁵¹⁴ Визгин В.П. На пути к другому: от школы подозрения к философии доверия. М., 2004. С. 282.

главном аспекте вера есть не что иное, как бытие морали, как окончательное торжество добра над злом. Идея совершенного субъекта веры отрицает идею необходимости. Это говорит о том, что для Шестова свободы нет в мире, «развернутом» по законам необходимости. По отношению к так понятому миру, вера является заданной ему перспективой свободы.

Н. А. Бердяев считал, что главной темой размышлений Шестова был «конфликт библейского откровения и греческой философии»⁵¹⁵. С этим нельзя не согласиться. Этический смысл такого противопоставления откровения и рациональной философии, веры и разума заключается в преодолении личностью необходимости, нудительности, воспроизводимой теорией, моральной нормой, социумом. Субъект веры создает иное пространство, которое отрицает саму идею необходимости, когда даже воля Бога ни к чему не принуждает человеческую индивидуальность, а, наоборот, вступает в союз с ней. Это и есть по существу пространство человеческой свободы, в котором только от человека зависит, в каком мире он будет жить.

Философия Шестова – это философия индивидуальности, усмотрение индивидуального во всем. Именно в индивидуальности человека, устремленной к Богу, мораль («добро», «справедливость», «любовь») обретает действенную, творческую силу. Как уже было отмечено ранее, даже ненавистная необходимость наделяется мыслителем индивидуальными чертами «глухой, слепой, жестокой». Она превращает смотрящего на нее в бесчувственный камень, подобно голове Медузы горгоны⁵¹⁶. Не будет преувеличением сказать, что для Шестова все решает индивидуальность. Другое дело, что индивидуальностей бесконечное количество и все они отличны друг от друга. Кто-то, как Брехунов или Иван Ильич сами не могут «взывать». Их индивидуальности слишком скованы разумом и «всемством», для обретения свободы им требуется испытание отчаянием, одиночеством, ужасом смерти. А есть другая уникальная личность – Иов. Он тоже

⁵¹⁵ Бердяев Н. А. Основная идея философии Льва Шестова // Бердяев Н.А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. М., 2011. С. 560.

⁵¹⁶ Шестов Л. Афины и Иерусалим. М., 2007. С. 45.

брошен в пекло отчаяния и одиночества, но он в нем проявляет свою свободу плакать, кричать, проклинать. Он не соглашается с постигшей его судьбой и в этом сильнее ее. Авраам же совсем иная индивидуальность – изначально открытая воле Творца.

Таким образом, три образа верующего человека соответствуют трем стадиям развития этики веры Шестова: нигилистический бунт – образ подпольного человека, вера как усилие, взывание – образ Иова, вера-свобода – образ Авраама. Подчеркнем, что все они являются живыми образами-индивидуальностями.

Заключение.

Подводя итог исследования и резюмируя его основные теоретические идеи, хотелось бы также особо отметить проблемы, поставленные как самим Шестовым, так и в диалоге с ним, которые требуют дальнейшего осмысления и исследовательских усилий.

Замысел исследования заключался в реконструкции основного (позитивного и негативного) содержания этической проблематики философии Шестова. Этическая проблематика была рассмотрена сквозь призму идеи о двухуровневой структуре этической мысли. В результате такого рассмотрения было выявлено, что сверхэтический уровень мысли Шестова или этика веры является основанием его критики морали и разума. Было также показано, что логика мышления Шестова определяется ценностной оппозицией «должного» – «недолжного», которая как будто дублирует двухуровневую структуру его мысли: «должное» совпадает с верой или сверхэтическим, а «недолжное» с критикуемым этическим.

Позитивное содержание философии веры Шестова имеет множество смыслов и измерений, из которых были выделены и проанализированы три:

1. Вера-усилие;
2. Вера-свобода;
3. Вера-мышление.

Все три измерения философии веры Шестова связаны с единым центром, каковым является Бог, для которого нет ничего невозможного. Но также все они подразумевают состояния человека. Вера-мышление как пространство мысли-молнии почти полностью исключает активное участие человеческого «Я» в процессе мышления. Здесь активной стороной является Бог-случай, озаряющий своим властным действием ограниченную душевную жизнь человека, преображающий ее. Измерение веры-*усилия*, напротив, является проявлением человеческой самости, индивидуальной активности. Вера понимается здесь как парадоксальная решимость, как зов к Богу, как борьба за свою индивидуальность. Бог выступает для такой веры адресатом ее сообщения и в то же время

ответчиком, собеседником и всевластным дарителем. В работе были подробно рассмотрены «нравственные» аспекты веры-усилия – экстатически-личностная решимость и борьба с необходимостью. Наконец, вера-свобода – это сфера единения с Богом в творении мира. Именно на этом уровне вера становится свободой к добру, а сущее соединяется с должным.

Идея веры в философии Шестова выглядит «разорванной», двойственной: вера-свобода (и, в какой-то мере, вера-мышление) является совершенным состоянием, недостижимой целью для веры-усилия. Вера-свобода задана как некая утопия царства свободы, совершенная перспектива, что удивительно, ведь сам Шестов вел непримиримую борьбу против оторванных и противопоставленных живой человеческой реальности идеалов, всей сферы идеального вообще. Однако многие исследователи отмечают гипотетический, утопический характер веры Шестова, и связанную с этим двойственность в ее понимании. Возможно, утопичность идеи веры не только объясняется уникальным экзистенциальным опытом мыслителя, невыразимом в языке, но и может рассматриваться как признание необходимости философской утопии, постулирования недостижимого совершенного состояния для формирования пространства религиозно-этической мысли Шестова. Возможно, утопия или нечто подобное, необходима для его философии? Например, как то, что не дает ей стать безумным блужданием во тьме и направляет усилие мыслящего, как бы нормирует его, хотя в связи с философией Шестова, наоборот, часто приходит на ум именно выражение «блуждание во тьме» (и пошел Авраам, сам не зная, куда идет), правда, во тьме божественной, «просвеченной» взглядом неведомого Бога.

В исследовании был проведен сравнительный анализ различных способов прорыва в сверхэтическое пространство в философии Сократа, С. Кьеркегора, Ф. Ницше. Рассмотрена рецепция этих способов в мысли Шестова. Как представляется, эта тема может иметь продолжение, в частности, путем исследования возможности иных трактовок идеи сверхэтического у Ф. Ницше (например, через обращение к идее сверхчеловека). А анализ понимания

Шестовым, Ф. Ницше и С. Кьеркегором фигуры Сократа вообще требует отдельного развернутого исследования.

В работе была выявлена и проанализирована одна из центральных для мысли Шестова проблем – проблема неотменимости прошлого, размышления над которой связывают его с Аристотелем, Д. Скотом, П. Дамиани, Р. Декартом, Ф. Ницше, Х. Арндт, и др. мыслителями. Было проанализировано разрешение этой проблемы Ф. Ницше и Шестовым: первый, подобно стоикам, принимает прошлое как необходимое и вечное, а второй, проклинает и не принимает прошедшее и бросается к Богу, который его отменит. Речь при этом идет всегда о нравственно неприемлемом прошлом, о зле. В ходе сравнения двух философов, как кажется, удалось показать своего рода «волюитаризм» (ориентированность на волю) философии Шестова. Не понимая, что такое воля, в чем ее отличие от мышления, невозможно подобраться к центральным идеям Шестова, как, впрочем, и Ф. Ницше. Основным итогом исследования на этом этапе можно считать выявление оппозиции дерзновения и великодушия («покорности» по Шестову). В целом, это тема тоже не была исчерпана в полной мере. Например, в связи с проблемой неотменимости прошлого почти не были рассмотрены понятия нигилизма и ресентимента у Ф. Ницше, которые могут прояснить и некоторые аспекты этики веры Шестова.

Важнейшей этической проблемой для Шестова является отношение к необходимости (природной, социальной, теоретической). В работе было показано, что согласие с необходимостью, покорность судьбе как главная, на взгляд философа, добродетель стоицизма – один из основных смыслов этического, критикуемого Шестовым. Было показано, что стоицизм, согласно мыслителю, не одна из школ античности, а неписаная этика всех философов-рационалистов. Антистоическая направленность этики веры Шестова очевидна. Шестов полагает сущность рабской морали в согласии с судьбой, в покорности необходимости, противопоставляя ей несогласие, борьбу, надежду на Бога. Предметом дальнейшего исследования может стать более подробный анализ противостояния

Шестова и стоиков, изучение шестовского восприятия стоической философии. Это представляется одной из интереснейших перспектив изучения мысли философа в контексте мировой философии.

Тема «Шестов и Л.Н. Толстой» рассматривалась, в сущности, только под углом зрения того, как мыслители понимают веру. Было показано, в чем отличие их понимания веры, как они мыслили отношение веры и рационального знания, веры и нравственной практики. Сопоставление с Л.Н. Толстым позволило подчеркнуть особый, внеположенный разуму и морали в их классической версии, сверхэтический статус веры-свободы и веры-усилия. Также удалось выявить отношение Шестова к евангельской заповеди непротивления злу как к недоказуемой, откровенной истине и показать, в чем состояло его расхождение с Л.Н. Толстым в понимании ценности личности.

Этика веры Шестова является нравственной борьбой за индивидуальность против обезличивающего ее разумного порядка. Через рассмотрение трех образов героев философии Шестова было показано развитие трех стадий его этики веры, которую можно отнести к традиции экзистенциализма. Связь его этики с европейским экзистенциализмом была также раскрыта в ходе анализа пограничных ситуаций «откровений смерти», к которым Шестов обращается, чтобы проиллюстрировать свою мысль о важности перемены души, преображения существа человека для веры, для новой жизни с Богом.

К числу намеченных и предполагающих дальнейшее рассмотрение можно отнести также темы «пробуждения» и «амехании», сближающие мысль Шестова с мыслью некоторых значимых философов двадцатого века (Х. Арндт, М. Мамардашвили, В.В. Бибихин).

Крайне перспективной для дальнейшей разработки является и выявленная проблема соединения этики и онтологии в идее веры-свободы. Под «соединением» этики и онтологии в вере имеется в виду совпадение должного и сущего, то есть пересечение двух традиционных предметных полей этики и онтологии в сверхэтическом пространстве веры или бытия морали. Свобода к

добру как воля искоренять из мира зло и создавать благой мир, то есть совершенство нравственной свободы человека – и есть главное позитивное содержание философско-этической мысли Шестова. Однако и эта проблема ставит перед нами неизбывные вопросы: что значит тождество должного и сущего? Можно сказать, что этика Шестова не довольствуется пределами должного, отвергает его как отрицающее сущее, как «антижизнь». И в то же время стремится соединить сущее и должное, дать должному перспективу воплощения, которая мыслится возможной для веры.

Очевидно, что Шестов поднимает наиболее фундаментальные философские проблемы, вне рассмотрения которых этика выпадает из поля философии и обретает социологизированный и психологизированный характер.

Библиография

1. Шестов, Л. Апофеоз беспочвенности / Л. Шестов – М.: ООО «Издательство АСТ», 2000. – 823 с.
2. Шестов, Л. Афины и Иерусалим / Л. Шестов. – М.: АСТ: АСТ Москва: Хранитель, 2007. – 413 с.
3. Шестов, Л. Великие кануны / Л. Шестов. Собрание сочинений в 6 т. Т.6. – 2-е изд. – СПб. : Шиповник, 1911. – 317 с.
4. Шестов, Л. На весах Иова / Л. Шестов. Сочинения в 2 т. Т. 2. – М.: Наука, 1993. – 560 с.
5. Шестов, Л. Николай Бердяев (Гнозис и экзистенциальная философия) / Л. Шестов. Сочинения. – М.: «Раритет», 1995. – С. 386–419.
6. Шестов, Л. О «перерождении убеждений» у Достоевского / Л. Шестов // Русские записки. – 1937. – № 2. – С. 125–154.
7. Шестов, Л. Творчество из ничего (А.П. Чехов) / Л. Шестов. – М.: «КМК. Scientific Press Ltd», 2000. – 54 с.
8. Шестов, Л. Умозрение и откровение (Религиозная философия Владимира Соловьева и другие статьи) / Л. Шестов. – Paris: YMCA-PRESS, 1964. – 349 с.
9. Шестов, Л. Ясная поляна и Астапово / Л. Шестов // Современные Записки. – 1936. – № 61. – С. 217–231.
10. Шестов, Л. Potestas clavium (Власть ключей) / Л. Шестов. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2007. – 350 с.
11. Шестов, Л. Sola Fide. Только верую / Л. Шестов. – Paris: YMCA-PRESS, 1964. – 293 с.
12. Шестов, Л. Киргегард и Достоевский [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://e.lanbook.com/books/element.php?pl1_id=6562
13. Адо, П. Духовные упражнения и античная философия / П. Адо; пер. с франц. при участии В.А. Воробьева. – М.; СПб. Изд-во «Степной ветер»; ИД «Коло», 2005. – 448 с.

14. Арендт, Х. Жизнь ума / Х. Арендт; перевод с англ. А.В. Говорунова. – СПб.: Наука, 2013. – 517 с.
15. Арендт, Х. Ответственность и суждение / Х. Арендт; сост. Дж. Кон, пер. с англ. Д. Аронсона, С. Бородиной, Р. Гуляева. – М.: изд-во Института Гайдара, 2013. – 351 с.
16. Арендт, Х. Vita activa, или О деятельной жизни / Х. Арендт; Пер. с нем. и англ. В. В. Бибикина; Под ред. Д. М. Носова. – СПб.: Алетейя, 2000. – 437 с.
17. Аристотель. Этика / Аристотель; пер. Н.В Брагинской, Т.А. Миллер; – М.: АСТ: Астрель, 2011. – 492 с.
18. Асмус, В.Ф. Лев Шестов и Кьеркегор (об отношении Льва Шестова к зачинателю западноевропейского экзистенциализма) / В.Ф. Асмус // Философские науки. – 1972. – №4. – С. 72–80.
19. Асмус, В.Ф. Экзистенциальная философия: ее замыслы и результаты (Лев Шестов как ее адепт и критик) / В.Ф. Асмус // Человек и его бытие как проблема современной философии. – М.: Наука, 1978. – С. 222–251.
20. Ахутин, А. В. Одиноким мыслитель // Шестов Л. Сочинения в 2 т. Т. 1. – М.: Наука, 1993. – С. 3–14.
21. Ахутин, А.В. О втором измерении мышления: Лев Шестов и философия / А.В. Ахутин // Ахутин А.В. Поворотные времена. Статьи и наброски. 1975–2003. – СПб.: Наука, 2005. – С.481–497.
22. Баранова-Шестова, Н. Жизнь Льва Шестова. По переписке и воспоминаниям современников: в 2 т. / Н. Баранова-Шестова – Париж, 1983. – Т. 1. – 397 с.; – Т. 2. – 419 с.
23. Бауман, З. Актуальность холокоста / З. Бауман; пер. с англ. С. Кастальского, М. Рудакова. – М.: Изд-во «Европа», 2013. – 316 с.
24. Бердяев, Н.А. Древо жизни и древо познания / Н.А. Бердяев // Путь. – 1929. – №18. – С. 88–106.

25. Бердяев, Н.А. Лев Шестов и Киркегор / Н.А. Бердяев // Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. – М.: АСТ: Астрель: Полиграфиздат, 2011. – С. 551–559.
26. Бердяев, Н. А. Основная идея философии Льва Шестова / Н.А. Бердяев // Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. – М.: АСТ: Астрель: Полиграфиздат, 2011. – С. 559–564.
27. Бердяев, Н.А. Трагедия и обыденность [Электронный ресурс] / Н.А. Бердяев // Собрание сочинений: Т. 3. Типы религиозной мысли в России – Paris: YMCA-PRESS, 1989. – Режим доступа: <http://predanie.ru/berdyaev-nikolay-aleksandrovich/book/134472-tipy-religioznoy-mysli-v-rossii/#toc30>
28. Биbihин, В.В. Дневники Льва Толстого / В.В. Биbihин – СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2012. – 418 с.
29. Биbihин, В.В. Ницше. Зиммель, Клагес, Шелер, Шпенглер, Кайзерлинг / В.В. Биbihин // История современной философии. – СПб.: Владимир Даль, 2014. – С. 255–272.
30. Биbihин, В.В. «Поиск своего в «Алкивиаде» Платона» [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://predanie.ru/bibihin-vladimir-veniaminovich/book/163749-stati/#toc9>
31. Биbihин, В.В. Чтение философии / В.В. Биbihин В.В. – СПб.: Наука, 2009. – 536 с
32. Биbihин, В.В. Язык философии / В.В. Биbihин – М.: Языки славянской культуры, 2002. – 416 с.
33. Бонецкая, Н.К. Адвокат дьявола (герменевтика Л.Шестова) / Н.К. Бонецкая // Вопросы философии. – 2014. – № 9. – С. 98–109.
34. Булгаков, С.Н. Некоторые черты религиозного мировоззрения Л.И. Шестова / С.Н. Булгаков // Сочинения в 2 т. Т. 1. – М.: Наука, 1993. – С. 519–537.
35. Визгин, В.П. Бердяев и Шестов: спор об экзистенциальной философии / В.П. Визгин // На пути к Другому. – М.: Языки славянской культуры, 2004. – С. 375–396.

36. Визгин, В.П. Разум на весах откровения: Лев Шестов и современная мысль / В.П. Визгин // На пути к Другому. – М.: Языки славянской культуры, 2004. – С. 359–374.
37. Визгин, В.П. Экзистенциальный философ под микроскопом филолога / В.П. Визгин // Вопросы философии. – 2011. – №12. – С. 97–106.
38. Ворожихина, К.В. Философия Льва Шестова и ее французские последователи: диссертация ... кандидата философских наук: 09.00.03 / Ворожихина Ксения Владимировна. – М., 2014. – 166 с.
39. Гельфонд, М.Л. Вера как стратегия жизни (Размышления о природе веры Л.Н.Толстого) / М.Л. Гельфонд // Этическая мысль. – 2009. – Вып. 9. – С. 65–84.
40. Гельфонд, М.Л. Проблема смысла жизни в нравственно-религиозной философии Л.Н. Толстого / М.Л. Гельфонд // Этическая мысль. – 2016. – Т. 16. – №1. – С. 46–65.
41. Герцык, Е.К. Воспоминания: Н. Бердяев, Л. Шестов, С. Булгаков, В.Иванов, М. Волошин, А. Герцык / Е.К. Герцык – Paris: YMCA-PRESS, 1973. – 217 с.
42. Гусейнов, А.А. О состоянии современной отечественной этики (заметки на полях конференции) / А.А. Гусейнов // Проблемы этики: философско-этический альманах. – М.: Философский факультет МГУ, 2015. – Вып. 5. Ч. 1. С. 218–237.
43. Гусейнов, А.А. Разумная вера Л.Н. Толстого / А.А. Гусейнов // Сравнительная философия. Знание и вера в контексте диалога культур. – М.: «Восточная литература» РАН, 2008. – С. 288–304.
44. Гусейнов, А.А. Философия как этический проект / А.А. Гусейнов // Вопросы философии. – 2014. – № 5. – С. 16–26.
45. Гусейнов, А.А. Философская этика и ее перспективы в современном мире / А.А. Гусейнов // Этическая мысль. – 2012. – Вып. 12. – С. 5–33

46. Гусейнов, А.А. Чем был обусловлен и в чем заключался духовный переворот Льва Николаевича Толстого? / А.А. Гусейнов // Философский журнал. – 2015. – Т. 8. – №4. – С. 5–4.
47. Гусейнов, А.А. Краткая история этики / А.А. Гусейнов, Г.Г. Иррлитц – М.: Мысль, 1987. – 589 с.
48. Делёз, Ж. Ницше и философия / Ж. Делёз; пер. О. Хомы; под ред. Б. Скуратова. – М.: Ад Маргинем, 2003. – 392 с.
49. Делез, Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? / Ж. Делез, Ф. Гваттари; пер. с фр. и послесл. С.Н. Зенкина. – М.: Институт экспериментальной социологии, Спб.: Алетейя, 1998. – 288 с.
50. Доброхотов, А.Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии / А.Л. Доброхотов. – М.: Изд-во МГУ, 1986. – 245 с.
51. Достоевский, Ф.М. Записки из подполья / Ф.М. Достоевский // Повести и рассказы. – М.: Эксмо, 2006. – С. 148–242.
52. Евлампиев, И.И. Абсолют как царство Абсурда: Л. Шестов / И.И. Евлампиев // История русской метафизики в XIX-XX веках. Русская философия в поисках абсолюта: в 2 ч. Ч. 1. – СПб.: Алетейя, 2000. – С. 259–296.
53. Ерофеев, В.В. Одна, но пламенная страсть Л. Шестова / В.В. Ерофеев // Л. Шестов Избр. соч. – М.: Ренессанс, 1993. – С. 5–38.
54. Зеньковский, В.В. Религиозно-философское возрождение в XX в. в России. Мережковский и его группа. Религиозный неоромантизм (Бердяев). Иррационализм (Шестов) / В.В. Зеньковский // История русской философии: в 4 ч. Ч. 4. – М.: Раритет, 2001. – С. 734–744.
55. Иванов-Разумник, Р.В. О Смысле жизни. Ф. Сологуб, Л. Андреев, Л. Шестов / Р.В. Иванов-Разумник. – СПб.: 1910. – 165 с.
56. Ионеско, Э. Шестов возвращает нас к главному / Э. Ионеско; сост. В.А. Никитин, пер. И. Чирвы // Противоядия. – М.: Прогресс, 1992. – С. 267–230.
57. История этических учений: учебник / Отв. ред.: А.А. Гусейнов. – М.: Гардарики, 2003. – 911 с.

58. Исцеление для неисцелимых: Эпистолярный диалог Льва Шестова и Макса Эйттингера / Сост., подг. текста В. Хазана и Е. Ильиной. Вст. статья и комм. В. Хазана. – М.: Водолей, 2014. – 280 с.

59. Камю, А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде / А. Камю; под общ. ред. А.М. Руткевича, пер. с франц. И.Я. Волевич, Ю.М. Денисов, А.М. Руткевич, Ю.Н. Стефанов // Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. – С. 24–100.

60. Кант И. Критика чистого разума: в 2 т. / Иммануил Кант; под ред. Б. Бушлинга, Н. Мотрошиловой. – М.: Наука, 2006. – Т. 2., в 2 ч. Ч. 1. – 1081 с.

61. Кьеркегор, С. Страх и трепет / С. Кьеркегор; пер. с дат. Н. В. Исаевой, С. А. Исаева. – 2-е изд., доп. и испр. – М.: Культурная революция, 2010. – С. 7–122.

62. Кувакин, В.А. Лев Шестов – экзистенциальный мыслитель / В.А. Кувакин // Мыслители России. Избранные лекции по истории русской философии. – М.: Российское гуманистическое общество, 2006. – С. 431–470.

63. Кувакин, В.А. Опровержения и предположения Льва Шестова / В.А. Кувакин // Философские науки. – 1990. – № 2. – С. 53–64.

64. Кувакин, В.А., Ковалева, В.П. Неизвестность / В.А. Кувакин., В.П. Ковалева. – Ижевск: НИЦ «Регулярная и хаотическая динамика», 2006. – 112 с.

65. Кувакин, В.А. Экзистенциализм Л. Шестова – внутренний кризис экзистенциализма в России начала XX века [Электронный ресурс] / В.А. Кувакин // Религиозная философия в России. Начало XX века. – М., 1980. – Режим доступа: http://society.polbu.ru/kuvakin_religiousphilo/ch27_i.html

66. Кудишина, А.А. Экзистенциализм и гуманизм в России: Лев Шестов и Николай Бердяев / А.А. Кудишина – М.: Академический проект, 2007. – 180 с.

67. Курабцев, В.Л. Ангелы и бесы: Лев Шестов и философия Ф.М. Достоевского / В.Л. Курабцев // Вестник Московского университета. – 2003. – Серия 7. Философия. – №4.

68. Курабцев, В.Л. Миры свободы и чудес Льва Шестова: жизнь мыслителя, «странствование по душам», философия / В.Л. Курабцев. – М.: Российское гуманистическое общество, 2005. – 310 с.

69. Курабцев, В.Л. Философия Льва Шестова в контексте европейской религиозно-философской традиции: диссертация ... доктора философских наук: 09.00.03 / Курабцев Василий Леонидович: Москва, 2006. – 301 с.

70. Курабцев, В.Л. Шестов Л. Умозрение и откровение (Статья В.Л. Курабцева о книге Шестова) / В.Л. Курабцев // Русская философия: энциклопедия; под общ. ред. М.А. Маслина, сост. П.П. Апрышко, А.П. Поляков. – 2-е изд., дораб. и доп. – М.: Алгоритм, 2014. – С. 661–662.

71. Лазарев, А. Лев Шестов / А. Лазарев // Современные записки. – Париж, 1936. – Вып. 61. – С. 213–216.

72. Лашов, В.В. Гуманизм Льва Шестова / Лашов В.В. – М.: Российское гуманистическое сообщество, 2002. – 117 с.

73. Лашов, В.В. Метафизика русской литературы Льва Шестова: диссертация ... доктора философских наук: 09.00.03 / Лашов Владимир Владимирович. – М., 2011. – 351 с.

74. Лев Исаакович Шестов / под ред. Т.Г. Щедриной. – М.: Политическая энциклопедия, 2016. – 463 с.

75. Ловцкий, Г. Лев Шестов по моим воспоминаниям / Г. Ловцкий // Грани. 1960. – № 45, 46. – С. 78–98; С. 123–141.

76. Ловцкий, Г. Философ библейского откровения (К 100-летию со дня рождения Льва Шестова) / Г. Ловцкий // Новый журнал. – Нью-Йорк, 1966. – Кн. 85. – С. 207–230.

77. Лосский, Н.О. Лев Шестов как философ / Н.О. Лосский // Русские записки. – Париж, 1939. – №15. – С. 131–146.

78. Мамардашвили, М.К. Психологическая топология пути / М.К. Мамардашвили. – 2-е изд, доп. и исправ. – М.: Фонд Мераба Мамардашвили, 2014. – 1232 с.

79. Морева, Л.М. Лев Шестов / Л.М. Морева. – Ленинград: Изд-во Ленинградского Университета, 1991. – 88 с.
80. Мотрошилова, Н.В. Парабола жизненной судьбы Льва Шестова / Н.В. Мотрошилова // Мыслители России и философия Запада (В. Соловьев. Н. Бердяев. С. Франк. Л. Шестов). – М.: Республика; Культурная революция, 2006. – С. 382–396.
81. Назаров, В.Н. История русской этики / В.Н. Назаров – М.: Гардарики, 2006. – С. 146–148.
82. Назаров, В.Н. Опыт хронологии русской этики XX века: первый период (1900-1922) / В.Н. Назаров // Этическая мысль. – 2000. – Вып. 1. – С. 107–132.
83. Ницше, Ф. Веселая наука / Ф. Ницше // Сочинения в 2 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1990. – С. 491–719.
84. Ницше, Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей / Ф. Ницше – М.: Культурная Революция, 2005. – 880 с.
85. Ницше, Ф. К генеалогии морали / Ф. Ницше // По ту сторону добра и зла. К генеалогии морали. Случай «Вагнер». – М.: Культурная революция, 2005. – С. 231–385.
86. Ницше, Ф. Сумерки идолов / Ф. Ницше // Полное собрание сочинений в 13 т. Т. 6 – М.: Культурная Революция, 2009. – С. 9–106.
87. Ницше, Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого / Ф. Ницше // Полное собрание сочинений: В 13 т. Т. 4. – М.: Культурная революция, 2007. – 432 с.
88. Ницше, Ф. Ессе Номо. Антихрист / Ф. Ницше. – Спб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2011. – 224 с.
89. Ознобкина, Е.В. Соотношение этики и онтологии в классической и современной буржуазной философии (к вопросу о хайдеггеровской интерпретации философии И.Канта): диссертация ... кандидата философских наук: 09.00.03 / Ознобкина Елена Вячеславовна. – М., 1990. – 155 с.

90. Платон. Апология Сократа / Платон. Собрание сочинений. Т. 1.; пер. М.С. Соловьева, изд. подгот. А.А. Глухов, Ю.А. Шичалин. – М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2000. – 152 с.
91. Платон. Федон / Платон. Диалоги. Книга первая. – М.: Эксмо, 2008. – С. 631–714.
92. Поляков, С.А. Философия Льва Шестова. Опыт структурно-исторического анализа / С.А. Поляков. – М.: ФК «Школа будущего», 1999. – 94 с.
93. Ремизов, А. Кукха. Розановы письма / А. Ремизов. – Нью-Йорк: Серебряный век, 1978. – 128 с.
94. Свасьян, К.А. Ф.Ницше: мученик познания / К.А. Свасьян // Ницше Ф. Сочинения в 2 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1990. – С. 5–46.
95. Столяров, А.А. Стоя и стоицизм / А.А. Столяров. – М.: АО «Ками Групп», 1995. – 448 с.
96. Сухушин, Д.В. Роль метафилософского проекта в творчества Шестова / Д.В Сухушин // Вестник Томского государственного университета. – Томск, 2003. – №227. – С. 82–87.
97. Толстой, Л.Н. В чем моя вера? / Л.Н. Толстой // Толстовский листок. Сост. В.А. Мороз. – СПб.: Фонд “За выживание и развитие человечества”, 1996. – Вып. 7. – 240 с.
98. Толстой, Л.Н. Записки сумасшедшего / Л.Н. Толстой. Собрание сочинений в 22 т. Т. 12. – М.: Художественная литература, 1982. – С.43–53.
99. Толстой, Л.Н. Круг чтения. Избранные, собранные и расположенные на каждый день Львом Толстым мысли многих писателей об истине, жизни и поведении, 1904-1908. Том первый / Л.Н. Толстой. Полное собрание сочинений, Т. 41. – М.: Государственное издательство художественной литературы, 1957. – 612 с.
100. Толстой, Л.Н. О жизни; Афоризмы и избранные мысли Л.Н.Толстого, собранные Л.П.Никифоровым; Исповедь / Л.Н.Толстой. – М.: АСТ: Астрель, 2011. – 380 с.

102. Толстой, Л.Н. Смерть Ивана Ильича / Л.Н. Толстой. Собрание сочинений в 22 т. Т. 12. – М.: Художественная литература, 1982. – С. 54–107.
103. Толстой, Л.Н. Хозяин и работник / Л.Н. Толстой. Собрание сочинений в 22 т. Т. 12. – М.: Художественная литература, 1982. – С. 297–341.
104. Толстой, Л.Н. Что такое религия и в чем сущность ее? / Л.Н. Толстой // Толстовский листок. Толстой и о Толстом. – М.: «Московский дом», 1991. – Вып 1. – С. 7–48.
105. Федотов, Г.П. Лев Шестов. «На весах Иова» / Г.П. Федотов // Лицо России. Статьи 1918-1930. – 2-е изд. – Париж: YMCA-PRESS, 1988. – С. 313–319.
106. Франк, С.Л. Лев Шестов / С.Л. Франк // Из истории русской философской мысли конца XIX и начала XX века: Антология. – New York, 1965. – С. 157–158.
107. Хайдеггер, М. Что такое метафизика? / М. Хайдеггер // Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – С.16–27.
108. Хайдеггер, М. Ницше: в 2 т. / М. Хайдеггер; Пер. с нем. А. П. Шурбелева. – СПб.: Изд-во «Владимир Даль». 2006–2007. – Т. 1 – 608 с. – Т. 2. – 464 с.
109. Хохлов, А.М. Мирозерцание Льва Шестова: между экзистенциальной тревогой и библейским текстом: диссертация ... кандидата философских наук: 09.00.03 / Хохлов Антон Михайлович. – М., 2013. – 140 с.
110. Шекспир У. Гамлет: Антология русских переводов: 1828-1880 / Уильям Шекспир; сост. В. Поплавский, пер. А. Кронеберга. М.: Совпадение, 2006. – С. 114–172.
111. Шекспир, В. Король Лир / В. Шекспир. Избранное / Сост. А.А. Аникст; Пер. Б.Л. Пастернак и др. – М.: Просвещение, 1985. – С. 289–354.
112. Ширманов, Я.И. Проблема богоискательства Л.И. Шестова в контексте западной философии: диссертация ... кандидата философских наук: 09.00.13 / Ширманов Ярослав Игоревич. Сургут, 2009. – 173 с.

113. Шкоринов, В.П. Этический иррационализм в России / В.П. Шкоринов. – Ростов-на-Дону, Изд-во Ростовского университета, 1973. – 209 с.
114. Штейнберг, А. Лев Шестов / А. Штейнберг // Друзья моих ранних лет (1911-1928); подгот. текста, послесл. и примеч. Ж. Нива. – Париж, «Синтаксис», 1991. – С. 217–265.
115. Эпиктет. Беседы / Изд. подгот. Г.А. Таронян. – М.: Ладомир, 1997. – 312 с.
116. Ясперс, К. Философское ориентирование в мире / К. Ясперс // Философия в 3 кн., Кн. 1.; пер. с нем. А. К. Судакова – М.: Канон+РООИ «Реабилитация», 2012. – 384 с.
117. Baranoff-Chestov, N. Leon Chestov. Bibliographie / N. Baranoff-Chestov. – Paris: Institut d'Etudes slaves, 1975. – 96 p.
118. Vaugh, B. Private thinkers, untimely thoughts: Deleuze, Shestov and Fondane / B. Vaugh // Continental Philosophy Review. – 2015. – Vol. 48. – P. 313–339.
119. Coates, C.A. New Look at Shestov / C.A. Coates // Books Abroad. – Sum. 1968. – Vol. 42. – N. 3. – P. 385–387.
120. Copleston, F.C. Contemporary Philosophy. Studies of Logical Positivism and Existentialism / F.C. Copleston. – London: Burns and Oates, 1956. – 230 p.
121. Copleston, F.C. Russian religious philosophy: selected aspects / F.C. Copleston. – University of Notre Dame Press, 1988. – 158 p.
122. Copleston, F.C. Philosophy in Russia: from Herzen to Lenin and Berdyaev / F.C. Copleston. – University of Notre Dame Press, 1986. – 445 p.
123. Desilets, A. La colere prophetique de Leon Chestov / A. Desilets // The Lev Shestov Journal. – 1997. – Issue 1.
124. Desilets, A. Léon Chestov. Des paradoxes de la philosophie / A. Desilets. – Quebec: Editions du Beffroi, 1984. – 266 p.
125. Globerman, E. Fedor Dostoevsky, Vladimir Soloviev, Vasiliï Rosanov and Leo Shestov on Jewish P. Old Testamen Themes / E. Globerman. – Michigan, 1974. – 493 p.

126. Goubergen, M. van, Sutton J. Concerning Lev Shestov's Conception of Ethics / M. van Goubergen, J. Sutton // *Studies in East European Thought*. – Sep. 1996. – Vol. 48. – № 2/4. – P. 223–229.
127. Groys, B. *Leo Shestov / B. Groys // Introduction to Antiphilosophy*. – London: Verso, 2012. – P. 33–50.
128. Finkenthal, M. *Lev Shestov. Existential Philosopher and Religious Thinker / M. Finkenthal*. – New York: Peter Lang Publishing, 2010. – 203 p.
129. Fondane, B. *La conscience malheureuse / B. Fondane*. – Paris: Plasma, 1979. – 262 p.
130. Fondane, B. *Leon Chestov et la lutte contre les evidences / B. Fondane // Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*. – Paris, 1938. – Vol. 1. – № 7/8. – P. 13–50.
131. Fondane, B. *Rencontres avec Leon Chestov / B. Fondane*. – Paris: Plasma, 1982. – 259 p.
132. Kline, G.L. *Skepticism and faith in Shestov's early critique of rationalism / G.L. Kline // Study of Eastern European Thought*. – 2011. – N.63. – P. 15–29.
133. Martin B. *Great twentieth century Jewish philosophers: Shestov, Rosenzweig, Buber, with selections from their writings / B. Martin*. – New York: Macmillan, 1969–1970. – 336 p.
134. Martin B. *The life and thought of Lev Shestov / B. Martin // Lev Shestov. Athens and Jerusalem*. – New York, 1968. – P. 1–44.
135. Czeslaw M. *Shestov, or the Purity of Despair / M. Czeslaw // Emperor of the Earth: modes of eccentric thinking*. – University of California Press, 1977. – P. 99–119.
136. Oppo A. *Shestov and Berdyaev: A Comparison of two Russian Philosophers [Электронный ресурс] / A. Oppo // Academic Electronic Journal in Slavic Studies*. – Режим доступа: <http://sites.utoronto.ca/tsq/25/Oppo25.shtml>
137. Piron G. *Leon Chestov, philosophe du deracinement / G. Piron*. – Lausanne: Editions l'Age d'homme (Slavica), 2010. – 451 p.

138. Schloezer de B. L'idée de Bien chez Tolstoy et Nitsche by Leon Chestov / B. de Schloezer // Revue Philosophique de la France et de l'Étranger. – Paris, 1927. – Vol. 103.

139. Schloezer de B. Leon Chestov Chestov / B. de Schloezer // Revue Philosophique de la France et de l'Etranger. – Paris, 1959. – Vol. 149.

140. Wernham James C.S. Two Russian Thinkers: An Essay in Berdyaev and Shestov / C.S James Wernham. – Univ. of Toronto Press, 1968. – 118 p.