
ФИЛОСОФИЯ

DOI: [10.17805/ggz.2022.5.5](https://doi.org/10.17805/ggz.2022.5.5)

Лев Шестов: что такое экзистенциальная философия?

А. В. Бабанов

*Институт философии РАН,
г. Москва, Российская Федерация*

Статья посвящена осмыслению концепции экзистенциальной философии Л. И. Шестова. Для этого анализируется творчество философа и сравнивается его понимание экзистенциального и рационального мышления. Анализ направлен в первую очередь на позднее творчество мыслителя, в особенности на идеи, высказанные в произведениях, опубликованных в сборнике «На весах Иова». Согласно Шестову, экзистенциальное мышление характеризуется: 1) тем, что выражает реальность личности и истины уникального жизненного опыта; 2) беспричинностью (спонтанностью) мыслей; 3) не дискурсивностью, а видением-откровением новой реальности (божественного); 4) логической (формальной) противоречивостью; 5) перспективой сверхчеловеческих возможностей; 6) самостоятельностью истин откровения и одновременно активной ролью «я» индивида в принятии / непринятии этих истин. Главное, что отличает экзистенциальную философию от отвлеченного мышления — это ее практическая ориентация на конверсию (перемену души), а не на идеи или концепции. Автор также рассматривает вопрос о том, что вписывается в сократическую традицию понимания философии.

***Ключевые слова:** Л. И. Шестов; Сократ; вера; разум; экзистенциальная философия; рационализм; конверсия; пограничная ситуация; откровение; алехания; мышление*

Lev Shestov: What Is Existential Philosophy?

Aleksey V. Babanov

*Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences,
Moscow, Russian Federation*

The article seeks to understand the concept of L. I. Shestov's existential philosophy. To achieve this, the works of the philosopher are analyzed and his views on existential and rational thinking are compared. The analysis focuses, first of all, on the later works of the thinker, in particular, on the ideas expressed in the collec-

tion "On the Scales of Job". According to L. Shestov, existential thinking is characterized by: 1) the fact that it expresses the reality of the individual and the truth of a unique life experience; 2) causelessness (spontaneity) of thoughts; 3) not discursiveness, but a vision-revelation of a new reality (divine); 4) logical (formal) inconsistency; 5) the prospect of superhuman capabilities; 6) the independence of the truths of revelation and at the same time the active role of the "I" of the individual in the acceptance-rejection of these truths; the main thing that distinguishes existential philosophy from abstract thinking is its practical focus on conversion (change of soul), but not on ideas or concepts. The author also considers the issue of what fits into the Socratic tradition of understanding philosophy.

Keywords: *L. I. Shestov; Socrates; belief; mind; existential philosophy; rationalism; conversion; borderline situation; revelation; amechania; thinking*

ВВЕДЕНИЕ

В этой статье ставится задача выявить существенные характеристики концепции экзистенциальной философии (философии веры), понимаемой Л. Шестовым как особый способ мышления человека, поставленного самой жизнью в «пограничную ситуацию». Для этого анализируется творчество философа и сравниваются его концепты экзистенциального и рационального мышления. Анализ направлен, в первую очередь, на позднее творчество мыслителя, в особенности, на идеи, высказанные в произведениях сборника «На весах Иова».

Л. Шестов знаменит как борец с разумом, а точнее с этико-философской рациональной традицией, берущей начало еще в Античности. Его мышление можно назвать черно-белым или бинарным: он чаще всего философствует в рамках противопоставления разума и веры, необходимости и свободы, причинности и спонтанности и т. п. Уже название одной из самых известных его книг «Афины и Иерусалим» содержит в себе идею о непримиримости двух культурно-онтологических начал человеческого бытия: разума и веры. Кажется, что выбор для самого Шестова стоит только такой: «Афины» или «Иерусалим». В своем анализе я исхожу из того, что это непримиримое, разделяющее «или», а не примиряющее, соединяющее «и», является мыслительной парадигмой, определяющей его основные идеи, в том числе его ответ на вопрос, что такое настоящее философствование. Мыслитель задается этим нетривиальным вопросом и дает на него различные ответы, которые выглядят больше похожими на феноменологическое описание определенного смысло-жизненного опыта, чем на стройную систему философской мысли.

*ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ КАК ВЫРАЖЕНИЕ
ПОДЛИННОЙ РЕАЛЬНОСТИ ЛИЧНОСТИ*

Само противопоставление морального разума и веры свидетельствует о том, что Л. Шестов исходит из понимания человеческой души как не цельной, внутренне расколотой, разумное и волевое начало которой могут находиться в противоречии и борьбе. Если представить собирательный образ любимого персонажа произведений философа, то перед нами будет человек-«мечтатель», который всегда хочет чего-то иного, не того, что ему уже известно, и что, вероятно, не существует для «реалиста», выглядит лишь плодом разыгравшегося воображения. Такой человек не удовлетворен своей жизнью, несчастен в отношениях с другими людьми, внутренне расколот. Он задается вопросами: как ему жить и есть ли какой-то смысл в его несчастном, трагическом существовании? На этот вопрос не могут ответить философы, которых Шестов относит к представителям рационализма. Для них жизнь такого человека либо ошибка, либо исключение из общего правила. Рациональная философия учит лишь смиряться с не подконтрольной маленькому человеку действительностью, удивляться своему положению и принимать его. Но она не призывает к бунту против этой чуждой человеку действительности, относится к ней недостаточно критично и не может удовлетворить потребности в личном смысле. В отличие от нее экзистенциальная философия, согласно Шестову, как раз может быть способом мысли отчаявшегося, несчастного существа, трагичность положения которого открывает перед его чувством и мыслью новые горизонты, недоступные реалистичному взгляду рациональной философии.

Интересно, что философ хочет, чтобы именно философия, которую он называет «экзистенциальной» (Шестов, 2000а: 649, 653), «религиозной» (Шестов, 2007а: 5, 27), «иудео-христианской» (там же: 260, 310), соответствовала трагическому положению личности в мире. Ведь религия или искусство уже отражают трагичность и уникальность человеческого бытия, хранят опыт нахождения на границе обыденного и сакрального, реального и фантастического. Трагичность этого опыта, уникальность личности недоступна философии в ее традиционном виде, т. е. как отвлеченному рациональному мышлению. Напротив, экзистенциальная философия может восполнить этот недостаток и дать, наконец, «отчет 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» (Шестов, 2000а: 631). Л. Шестов отвергает идеализм отвлеченного мышления, в частности, этики, принимающий общезначимые формы добра, справедливости, для ко-

торой «высшая, последняя, окончательная власть принадлежит “человеку вообще”, т. е. началу идеальному, равно далекому и от одушевленного существа, и от неодушевленного тела» (Шестов, 1993: 44). Таким образом, экзистенциальная философия не предлагает общезначимых идеализаций, а отражает «живую», изменчивую человеческую действительность, которая не считается с идеальными нормами и истинами здравого смысла, не определяется ничем «идеальным», а сама «все определяет» (там же: 310).

Тогда не очень понятно, как такая философия соответствует этой «живой человеческой действительности», как она ее анализирует и описывает? Но для Л. Шестова философия и не должна ничему соответствовать, ведь идеал философской истины как соответствия интеллекта и вещи есть один из фундаментов рационализма, который философ критикует и отвергает. Экзистенциальная философия не соответствует, а сама является живой и творческой реальностью уникальной личности — думаю, так будет точнее всего описать ответ Шестова на обозначенный выше вопрос.

Мыслитель ставит под сомнение еще один из главных принципов философского идеализма — принцип тождества бытия и мышления. Он критикует познающий разум за его стремление полностью охватить познаваемый мир, не оставив ничего непознанного, скрытого. Вообще, чтобы познавать мир уже должна существовать некая гармония между разумом и миром, между идеализацией и объектом идеализации. Кажется, что Л. Шестов и не отрицает такой гармонии, но он также видит в мире совершенно «Другое» (Бибихин, 2009: 91), т. е. принципиально непознаваемое, иррациональное — в значении «сверхразумное»: «Сама жизнь течет из источника высшего, чем разум» (Шестов, 1993: 123). Если жизнь (в первую очередь, конкретного человека) «выше» разума, то, конечно, не она должна стремиться к каким-то идеальным формам или опираться на принципы и нормы, а, напротив, разум и все его «продукты» должны подчиняться интересам жизни, выражать их. Как Шестов не раз говорил, мы должны научиться мыслить в уже существующих категориях нашей жизни, а не подгонять свою жизнь под мысль (Шестов, 2000а: 707; Шестов, 2007а: 24, 189). Эта позиция философа относительно соотношения жизни и разума, а также опора на личностное постижение истины близка не только европейскому религиозному экзистенциализму (Г. Марсель, М. де Унамуно), но и так называемой философии жизни (Ф. Ницше, В. Дильтей).

*СПОНТАННОСТЬ МЫСЛИ. ВЕРА КАК ВИДЕНИЕ
БОЖЕСТВЕННОГО («НОВЫЕ ГЛАЗА»)*

Вторая важная черта экзистенциальной философии — беспричинность или спонтанность подлинной мысли. Это мышление из «ничего» — оно возвращает к началу, сотворению мира, высвечивая мир и человеческое существование в нем как неожиданные дары Бога-творца или как новые возможности. Оно не совместимо ни с калькулирующим рассудком, высчитывающим все наперед, ни с философским разумом, видящим события человеческой жизни в свете необходимости и вечности. Вот как это мышление описывает сам Л. Шестов, затрагивая тему духовного преображения Плотина: «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!» (Шестов, 1993: 395). Разум и как вычисляющий будущее рассудок, и как способность логически умозаключать, отталкиваясь от определенных посылок-оснований — все это стороны одного «разума», альтернативу которому ищет Шестов. Он находит ее в экзистенциальном мышлении или «вере». Такое альтернативное мышление можно охарактеризовать как мгновенное, внезапное понимание или мышление в «абсурде» (Шестов, 2000а: 671). Возможно, еще точнее можно охарактеризовать веру не как мышление, а как «видение», открывающее субъекту как будто во внезапной вспышке света все иначе: окружающий мир (горы, солнце, город), встречи с людьми, свои чувства и мысли. Теперь все это привычное и обыденное в глазах верующего становится случившимся беспричинно внезапным даром, как только что созданный Богом «юный» мир.

Этот вечно юный божественный мир-дар, который и есть подлинная действительность, скрывает от человека его разум, конструирующий мир, развивающийся по всеобщим и необходимым законам. В статье «Что такое истина?» из книги на «Весах Иова» (и в других работах, собранных в ней) Л. Шестов описывает и утверждает именно такое видение подлинной действительности под символом «молнии» или беспочвенного «вдруг». Это видение, равное самой творческой действительности или свободе, тяжело дается человеку, привыкшему все мерить и судить с точки зрения «рацио». Разум выступает своего рода психологическим защитным механизмом, оберегающим личность от встречи с откровенной истиной: «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 выдуманскими ужасами хаоса и иными угрозами, отвратил его от той истинной действительности, которая создана благостным и неистоичимо творческим Вдруг» (Шестов, 1993: 395). В этом отрывке видно, что философ олицетворяет разум. Но я склонен думать, что это не более чем литературный прием. Ведь в контексте подобных размышлений можно утверждать с равной степенью правоты, что не только разум запугал человека, но и человек сам испугался свободы и «живого Бога». В статье о Б. Паскале из все той же книги «На весах Иова» Шестов соглашается с мыслью французского философа, что человек боится вечности больше всего на свете: «Ничто так не важно для человека, как его положение; ничто ему так не страшно, как вечность» (Шестов, 1993: 322). Согласно Шестову, страх перед вечностью или перед живым Богом — это тот страх, который не выносит разум (Шестов, 2007а: 28). Не подчиненный никаким законам и определениям Бог страшен для разума тем, что последний никак не может ни объяснить, ни предвидеть его действия. Соответственно, именно человек, полагающийся на свой разум, естественным образом испытывает ужас перед превосходящей все мыслимые возможности и пределы божественной волей, а также перед описанным выше видением «мига-полноты», говоря слова М. К. Мамардашвили. Шестов полагает, что разумное начало нужно отвергнуть, чтобы открылась возможность прикоснуться к этому мигу-полноте, подлинной реальности перманентного творчества мира «из ничего». Для него очевидно, что «творить из ничего разуму не дано, ибо тот же разум имеет над собой непреодолимый для него закон: *ex nihilo nihil fit*» (Шестов, 1993: 346). По его мнению, «библейское сказание о том, что Бог сотворил мир из ничего, для нашего разума совершенно неприемлемо, оно оскорбляет его в самой его сущности» (там же: 353).

Авраам — яркий пример экзистенциального мышления или спонтанности веры. Библейская история Авраама повествует о том, что он вел израильтян через пустыню в землю обетованную, не зная при этом, где она находится. Он сумел положиться не на разум, который все хочет предвидеть и объяснить, а на свою веру в Бога, которая всецело направляла его путь. Авраам смог преодолеть страх своего разума перед беспричинным «Вдруг» и действовал в области подлинной свободы.

Есть еще один признак, по которому философ определяет, что тот или иной человек вступил в область веры или свободы: такой человек видит себя, людей, события в мире как спонтанно развертывающиеся в своей индивидуальности, не имеющей причины, индивидуальности, действующей как бы из божественного ничто. В таком мире понятия причины или цели уже не имеют

смысла. Точнее, к ним уже не сводимы поступки людей или происходящие события. Я интерпретирую это так: в рамках объяснения вещь, человек или событие вписывается в уже известный контекст, хотя бы в тот, которым ограничено само объяснение. Таким ограничивающим контекстом могут быть категории языка, аксиомы и предпосылки, из которых исходит объясняющий. По сути, вера — это осуществление «внеконтекстного» восприятия, что невозможно с рациональной точки зрения. Ведь даже опыт экзистенциального мышления-видения новизны вечно юного мира становится вписанным в какой-то определенный контекст, когда о нем думают и осмысливают его (если предположить, конечно, что такой опыт вообще бывает, что это не выдумка или фантазия философа). По-настоящему быть в единстве с живым Богом — значит преодолеть все контексты и ограничения «рацио». Но если только начать рассуждать об этом единстве, а не быть им (не переживать его), то такое бытие сразу получает определенность. Однако пока человек жив, он еще как-то не до конца един с вечностью (исходя из предположения, что быть в «полном единстве» с Богом — это значит умереть). Парадокс верующего в том, что он, являясь смертным человеком, преодолевает в вере свою смертную природу. Он остается в единстве с Богом, потому что вдруг, чудом, сверхчеловеческим усилием преодолел свой разум. «Свалил разум» — говорит Л. Шестов об описанном Плотинем выходе за пределы всего разумно-постижимого (Шестов, 1993: 394). Подобное выражение он также использует, когда пишет о Паскале: «Паскаль призывает почерпнутые им из Библии “истины”, чтоб при их помощи свалить и разум и его требования» (там же: 321).

Из сказанного должно быть ясно, что для Л. Шестова экзистенциальная философия с феноменальной, описательной стороны не является практикой дискурсивного мышления — это не размышление о каком-то предмете на том или ином языке. Не подойдет и описание ее практики как держания мысли в поле умного внимания. Скорее ее реальный смысл передают такие слова, как «озарение», «откровение», метафора «удара молнии». Так же, как молния бьет по одиноко стоящему дереву, божественная воля поражает верующего, в один миг изменяя его видение, т. е. сознание и жизнь. Мысль для такого верующего неотделима от воли и видения. Она есть некое полновесное, цельное присутствие вне языка. Такую мысль-видение не сделать частью теоретической системы, не схватить в концепт. Сам Шестов зачастую играет роль герменевта и коллекционера подобного опыта «мысли» у других философов, писателей, героев Библии и литературы. Для иллюстрации сказанного можно привести эти слова Шестова, которые, на мой взгляд, характеризуют больше его самого, чем А. П. Чехова: «Он (Чехов) убедился, что выхода из запутанного лабиринта нет, что лабиринт, неопределенные блуждания, вечные колеба-

ния и шатания, беспричинное горе, беспричинные радости, словом, все, чего так боятся и избегают нормальные люди, стало сущностью его жизни. Об этом и только об этом нужно рассказывать» (Шестов, 2000b: 44). Задача не только искусства, но и экзистенциальной философии — говорить о беспричинном, редком, не имеющем объяснения. Для таких «вещей» нужны «новые глаза», «непосредственное» видение мира, свободного от идеи необходимости. Согласно мыслителю, такое видение делает человека ближе к творческому источнику вечной жизни, превращая само существование в чудесный дар.

ПРОТИВОРЕЧИВОСТЬ ФИЛОСОФСКОЙ ПОЗИЦИИ Л. ШЕСТОВА

С точки зрения содержания понятие экзистенциального мышления как видения свободного от необходимости божественного мира является позитивным и непротиворечивым. Однако если считать мысль самого Л. Шестова примером такой философии, то ее формальная противоречивость бросается в глаза. С другой стороны, в текстах Шестова перед нами разворачивается не мышление как диалог души с самой собой (Платон, Кант), ведущим принципом которого является согласие с собой, что подразумевает и логическую непротиворечивость суждений. В отличие от классической рациональной традиции философии как ищущего истину, а значит свободного от эмоций, диалога, идущей еще от Сократа-Платона, философская мысль Шестова больше похожа на разговор с самим собой человека, не боящегося противоречий, на попытку вырваться за пределы формальной логики, опереться на чувства. Несогласие, отчаяние, яростная борьба и раздор — это ее родные стихии. Философия Шестова кажется такой мыслью «в борьбе», в тяжбе с самим собой, постоянно раздираемая внутренними противоречиями, бунтом против логики и здравого смысла.

Современники Л. Шестова, в том числе видные отечественные философы, критиковали его не только за формальную противоречивость. Например, С. Н. Булгаков считал, что в мысли Шестова и родственного ему по духу С. Кьеркегора не достает главного — какого-либо позитивного содержания: «Ее содержание исчерпывается борьбой с “Афинами”, т. е. с греческой философией (у Шестова) и гегельянством у Кьеркегора. 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» (Булгаков, 1993: 535). Однако, как было показано, содержание его философии не исчерпывается критикой и «борьбой» с рациональной философией «Афин», хотя и напрямую с ней связана. По словам друга мыслителя видного философа Н. А. Бердяева, «мысль Л. Шестова, направленная против общеобязательности, невольно са-

ма принимала форму общеобязательности. И это давало легкое оружие в руки критики» (Бердяев, 2011: 562). Критика все того же Булгакова как будто подтверждает эти слова: «На самом же деле сама она (философия абсурда. — А. Б.) представляет собой чистейший рационализм, только с отрицательным коэффициентом, с минусом» (Булгаков, 1993: 535). Все это говорит о том, что Шестов имел трудности в нахождении подходящей формы для своей мысли. Возможно, стоит согласиться с Бердяевым, что из-за общеобязательной формы суждений, вера или экзистенциальная философия принимает у Шестова черты идеала, противостоящего действительности, и при этом кажется лишь проектом новой философии, а не ее реализацией. На мой взгляд, хотя философию Шестова вполне можно понимать в русле новоевропейского рационализма (как его критику), она все же не претендует быть универсальным проектом нового способа мыслить (проектом разума). Более продуктивным для понимания мысли философа мне видится ее интерпретация как своего рода экзистенциальной феноменологии — попытки (удачной или нет, другой вопрос) описать сверхрациональный или «иррациональный» личностный опыт, при этом говоря не прямо, про себя, а используя истории любимых литературных персонажей и исторических личностей.

Проблема придания рациональной формы тому, что в принципе рационализировано быть не может, заключена в следующих острых вопросах критиков к Шестову: как он может полагать, что Бог отменит бывшее, однажды случившееся зло, если воля Бога равна ничем не ограниченному произволу (Бердяев, 2011: 556)? Или: откуда Шестов знает, что Бог может невозможное, если о Боге ничего нельзя знать? Мысль философа, выражая себя в универсальной, т. е. во вполне рациональной форме общезначимых суждений языка, ставит проблему описания и утверждения ценности уникального, сверхрационального опыта (того, что Шестов называет «откровениями смерти», например). Однако нужно помнить, что все эти вопросы и проблемы есть для исследователя или для отстраненного читателя произведений философа, но, видимо, они не имеют большого значения «внутри» философии Шестова. Ведь противоречивость не является проблемой для самого мыслителя: он отвергает необходимость обоснования или объяснения своей веры или понимания Бога. А в самом требовании непротиворечивости Шестов видит чуть ли не главный признак власти над человеком разума, противостоящего вере и скрывающегося от нас откровение подлинной реальности.

Но все же нельзя обойти стороной тот факт, что Л. Шестов упорно пытается мыслить в противопоставлении с привычным ему рационализмом. Так, он пишет, что экзистенциальное мышление имеет свою логику — это логика «ночи», сна разума. Оно не признает законы «дневной логики»: тожде-

ства, противоречия, достаточного основания, которая берет начало еще у Аристотеля. В качестве примера иной, «сновидческой» логики Шестов приводит логику романа Ф. М. Достоевского «Идиот» (Шестов, 1993: 70), называя ее также «тертуллиановской» логикой («верую, ибо абсурдно» — высказывание, приписываемое Тертуллиану). В рамках такой «логики» в мире людей не действуют никакие привычные законы и здравый смысл, очевидности становятся не очевидными. «Дневное» сознание бодрствующего человека не может ужиться с внезапностью и неподотчетностью истин «нового зрения». Согласно Шестову, эти истины нового зрения ничему не могут научить (там же), они приходят, настигают человека внезапно, как сон, и так же, как сон, находятся не в его власти. Поэтому они (истины второго, не природного зрения) являются откровением — тем, что не зависит от сознательных усилий ума и что открывается человеку само.

Отличая логику сна от дневной логики, веру от разума, Л. Шестов, тем не менее, говорит о некоей универсальной форме веры, о «логике» сна — т. е. предлагает взамен универсальности рациональных процедур универсальность иррационального откровения. Ведь последнее описывается им как происходящее в том или ином виде «всегда и везде». Поэтому можно согласиться с Бердяевым и усилить его тезис, что Шестов не смог найти нужную форму выражения для своих мыслей — возможно, он в принципе не мог найти какую-либо подходящую форму для не обобщаемого опыта веры.

При этом для Л. Шестова было ясно, что экзистенциальная философия, опирающаяся на опыт сверхрационального откровения, не может существовать в форме рационального суждения. Последнее убивает живость и силу того внезапного опыта «вдруг», открывшегося какому-нибудь странному человеку. Другое дело, что без суждений философии тоже нет, просто нужно быть крайне осторожным с их выбором. Например, экзистенциальный опыт Декарта, описанный им с помощью знаменитого силлогизма, является таким негативным случаем использования рациональной формы для откровения. Согласно Шестову, в формуле «*cogito ergo sum*» утрачивается дух откровенной истины, которая полностью перевернула жизнь Декарта — он впервые узрел и с потрясением осознал, что существует: «*Вдруг* ему открылось то, что раньше было неизвестно, что он, Декарт, существует. Открылось, стало быть, было *откровением*, притом опровергающим все основоположения разума» (там же: 123; курсив источника. — А. Б.). Ошибка Декарта состояла в придании откровению формы чистой рациональности — силлогизма. В отличие от этого французскому мыслителю, как считает Шестов, «следовало бы вспомнить Тертуллиана и сказать: *cogito, sum — certum est quia impossibile* (я мыслю, существую — несомненно, ибо невозможно)» (там же). Эта необычная

интерпретация формулы *cogito* Декарта свидетельствует о том, что для Шестова форма научной рациональности не приемлема для выражения и передачи откровенной истины. Но тогда можно снова спросить вместе с Бердяевым: если истины веры или божественного откровения не подлежат обобщению и формализации, то как вообще можно их выразить на человеческом языке и можно ли сделать их понятными для другого человека?

Как уже было сказано, на эти вопросы положительно отвечают искусство и религия, но разве может это сделать философия вне опоры на свои принципы рациональности? Л. Шестов полагает, что может. Только это уже будет другая философия. Примером философа, который сумел сохранить свое откровение в неприкосновенности от концепций и общих суждений, является для него Плотин: «Он (Плотин. — А. Б.) чуял, что если перечтет, если повторит то, что раз сказал, то его “истина” станет “суждением” — а всякое суждение есть то, что истину убивает» (там же: 345). Даже обычное общее суждение или перечитывание написанного могут быть губительными для опыта божественной реальности, которая, согласно философу, не терпит ничего общего, повторяющегося, абстрактного. Вера в самостоятельность этой реальности («Действительно существующее не “выводится” из предпосылок, а приходит, когда ему вздумается и как ему вздумается» (там же: 394)), в ее запредельность для дневного, разумного сознания позволяет Шестову не придавать значения противоречиям внутри своей мысли. Однако это, конечно, не решает проблему поиска подходящих средств для передачи уникального личного опыта откровения.

САМОСТОЯТЕЛЬНОСТЬ МЫСЛИ И РОЛЬ «Я» ЧЕЛОВЕКА

Л. Шестов отличает философию как оглядку (Шестов, 2007а: 27–28), поворот внимания «назад», на первые начала и основания мысли и делания, от экзистенциальной философии, которая происходит в области беспочвенных чувств и безосновательных мыслей-озарений. Это переживание беспочвенности родственно опыту мистической встречи с ничто, не в значении ничто как нигилистического отрицания ценностей и норм, а в смысле чувства близости к божественному ничто: «Зачем почва тому, кто не нуждается в поддержке? Зачем предвидение, предпосылки тому, кто приблизился к Богу?» (Шестов, 1993: 395). Мышление в бездне или в близости к божественному ничто — это не область интеллекта. В этом «измерении» нет места рефлексии в значении «оглядки» на свои собственные основания, ведь здесь никаких оснований просто нет, мысли не на чем задержаться. Опыт бездны может быть непереносимым и вызывать чувство ужаса, отчаяния, брошенности — это все

признаки человеческого реагирования в ситуации, когда привычные рациональные стратегии бессильны (так, Иисус на кресте в отчаянии взывает к Богу, а не рефлексивирует, по каким причинам он там оказался).

Опыт встречи с бездной, переживания ужаса ничто или тревоги «беспочвенности» Л. Шестов находит у близких ему мыслителей и мистиков. Например, это религиозный опыт Б. Паскаля, к осмыслению которого он часто обращается (там же: 278–324). Также к категории близких ему мыслителей, переживших подобное, можно отнести немецких мистиков Средних веков (например, Мейстера Экхарта) и практически современника Шестова немецкого философа М. Хайдеггера, для которого встреча с ничто, или «выдвинутость в ничто» есть отличительная особенность человека и необходимое условие мышления: «Выдвинутое в Ничто, наше присутствие в любой момент всегда заранее уже выступило за пределы сущего в целом. Это выступание за пределы сущего мы называем трансценденцией. Не будь наше присутствие в основании своего существа трансцендирующим, т. е., как мы можем теперь уже сказать, не будь оно заранее всегда уже выдвинуто в Ничто, оно не могло бы встать в отношение к сущему, а значит, и к самому себе» (Хайдеггер, 1993: 22).

Вероятно, подлинная экзистенциальная мысль связана с этим опытом встречи с божественной бездной ничто. Она самостоятельна, не зависит от интеллектуальных усилий человека, приходит «в голову», когда ей (или Богу) вздумается, и также своевольно уходит: «По-видимому, Бог даже одного и того же человека то *éclaire*, то *aveugle* (то делает зрячим, то ослепляет. — 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 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» (Шестов, 1993: 320).

Тем не менее человек сам волен принимать их, соглашаться с мыслями-озарениями или не соглашаться. В этом смысле он выступает не только как пассивный «приёмник» божественных откровений, но и как активное, творческое начало. Л. Шестов связывает эту способность принимать и отвергать что-либо, даже божественное, с «я» человека. «Я» верующего человека — это его дерзновенная воля отстаивать себя, свою индивидуальность перед лицом всеобщего и необходимого. Согласно, Шестову большинство философских и религиозных учений видят в «я» человека главное препятствие для встречи с Богом или истиной, считая «я» чем-то «ненавистным» — тем, от чего необхо-

димо избавиться, чей голос нужно подавить, чтобы познать объективную истину. Можно привести различные высказывания философа на эту тему:

- «Великие учителя человечества вне борьбы с ненавистным “я” не видят спасения и выхода из мучающих нас противоречий и ужасов бытия» (Шестов, 2007b: 121–122);

- «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: 124);

- «Борьба с “я”, с индивидуальным существованием может и должна считаться наиболее замечательной и захватывающей страницей истории человеческого духа» (там же).

Для самого Л. Шестова именно в этом «ненавистном я» заключена свобода как возможность единства человека с всемогущим Богом. Благодаря своему «я» человек тоже может ответить Богу: не только Бог идет навстречу человеку в откровении, но и человек «открывается» ему. Открывшись божественной воле, верующий вдруг может «невозможное»: как Авраам верил, что, если он убьет своего сына, Бог вернет ему его, воскресив из мертвых. Трагическое существование одинокого, маленького «тростника» среди бушующего ветра мироздания на уровне веры оборачивается как экстатическое, радостное бытие в единстве с божественной волей, для которой нет ничего невозможного. Вера как мышление включает в себе позитивную перспективу преодоления трагичности и скованности человеческой воли необходимыми, объективными законами природы и социума, возможность переживания единства с миром и творцом, его создавшим, полноту возможностей божественной воли, которая открывается верующему как своя собственная.

Можно согласиться с Н. О. Лосским, что «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” (Парм. 69)» (Лосский, 1939: 135).

И все же поднятая Н. А. Бердяевым проблема идеальности веры как особого состояния единства воли человека и божественной воли требует серьезного осмысления: если веру считать таким идеалом, то вся борьба

Л. Шестова с «разумом» выглядит как будто бы напрасной, ведь тогда он сам занимается ничем иным, как формированием очередного идеала, являющегося продуктом его интеллекта. Но посмотреть на это можно и иначе: концепт веры как мышления в бездне, как сверхчеловеческого состояния единства с божественной волей есть описание некоего реального опыта, настолько трансцендентного всему привычному, что на человеческом языке этот опыт выражается как идеал, к которому нужно стремиться (нормативный идеал). Считать веру нормативным идеалом может быть ловушкой нашего разума (говоря на языке Шестова) — к тому же такое понимание расходится с основной интенцией шестовской философии, для которого вера и разум всегда идут разными путями (вера *или* разум).

*ФИЛОСОФИЯ ПОГРАНИЧНЫХ СИТУАЦИЙ:
СОКРАТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ*

Хотя Л. Шестов и критикует Сократа, считая его чуть ли не «отцом» разума, тем, благодаря кому разумное стало равно доброму, он близок с ним (под фигурой Сократа я имею в виду античную традицию этической философии или философию как практику добродетели) в том важном аспекте, что для него философия тоже является занятием своей душой, цель которого конверсия. Пусть даже эта конверсия описывается по-другому и имеет другие «средства» осуществления. Специалист по античной философии П. Адо так объясняет, что такое конверсия: «Латинское слово *conversio* соответствует фактически двум греческим словам с разным смыслом — *epistrophe*, что означает “изменение ориентации” и подразумевает идею возврата (возврат к первоначальному, 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 первоначальному” и идеей “возрождения”» (Адо, 2005: 199; курсив источника. — А. Б.). На мой взгляд, суть понятия конверсии передается метафорой «второго рождения», когда человек по тем или иным причинам преобразуется так сильно, что про него можно сказать: «Он как будто родился заново».

С некоторой осторожностью можно утверждать, что есть условия для осуществления этой перемены души, этого «вдруг», озаряющего человека изнутри. Л. Шестов называет эти условия конверсии «откровениями смерти», и в истории философии ближе всего по смыслу к этим «откровениям» стоит термин «пограничная ситуация». Осторожность здесь нужна просто потому, что «вдруг» или божественная реальность по определению не имеет никаких условий, но в то же время, читая Шестова, к такому выводу невольно приходишь. Речь можно вести об условиях «доступа» к божественному. Ведь исти-

на, которую схватывают или носят в себе герои его произведений, добывается почти всегда в горниле страданий, отчаяния, одиночества, ужаса близкой смерти. На примере разбора того, что мыслитель называет откровениями смерти и как он их описывает, попробуем лучше уяснить особенности экзистенциальной философии в его понимании.

Л. Шестов «оправдывает» эмпирического, конечного индивида. Ему интересен не тот индивид, которого изучает социология или история, индивид как единица какого-то множества, поведение которого обусловлено его принадлежностью группе и историческими обстоятельствами, а уникальный человек в момент экзистенциального кризиса, когда привычный мир рушится. Человек на границе, в период радикальных преобразований жизни и мироощущения — вот предмет подлинного интереса философа. Именно поэтому термин К. Ясперса «предельная (пограничная) ситуация» («Grenzsituation») кажется подходящим для данного случая. Хотя он и является «внешним» по отношению к философии Шестова, тем не менее, он уместен как инструмент для ее интерпретации. Для Ясперса предельные ситуации смерти, вины, страдания трансцендируют привычный опыт человека и выносят его в пространство, где рациональное мышление терпит неудачу и где впервые становится возможно соприкосновение со своей настоящей экзистенцией (Ясперс, 2012: 6). Так же и для Шестова подобные радикальные ситуации открывают «доступ» ко «второму измерению мышления», дают индивиду встретиться с божественной реальностью.

Это ситуации пробуждения подлинной самости («я»), как будто все время дремавшей под тяжестью дурмана обыденного сознания, разума. По мнению А. В. Ахутина, метафорами «пробуждения», «конверсии», «второго рождения» может быть описан любой настоящий «опыт радикального философствования» (Ахутин, 2005b: 489). Именно этот опыт, вероятно, мы встречаем в философии Шестова, внимание которого направлено почти исключительно на такие локусы предельного напряжения в пространстве жизни индивида, которые становятся точками разрыва, внутреннего переворота, когда «распалась связь времен» (Шекспир, 2006: 128). Именно этот опыт может быть ответом на сомнения Бердяева в том, что вера в философии Шестова имеет форму нормативного идеала. Такой идеал в любом случае вторичен по отношению к описываемому живому опыту веры.

Согласно А. В. Ахутину, философия Л. Шестова имеет, по существу, сократическую цель: пробудить человека от самонаведенного гипноза ложного знания о себе и мире (Ахутин, 2005b: 489). Сократический дух мысли Шестова проявляется в его стремлении все вопрошать, ставить под сомнение, казалось бы, очевидные для здравого смысла вещи. Радикальность его вопро-

шания столь велика, что он подвергает сомнению, пожалуй, самое очевидное, незыблемое для абсолютного большинства людей «знание» — о том, что есть жизни и что есть смерть. Фразу из недошедшей до наших дней трагедии Еврипида («Кто знает, — может, жизнь есть смерть, а смерть есть жизнь» (Шестов, 1993: 25)) Шестов ставит эпиграфом к своей работе о Ф. М. Достоевском. Там же он восклицает: «Что может быть ужаснее, чем не знать, жив ли ты или мертв!» (там же). Знание дает спокойствие филистера, но ясное незнание может наполнять душу невыносимым ужасом.

Искусство Л. Шестова задаваться неудобными, парадоксальными вопросами как будто призвано выбить привычную почву из-под ног у читателя и, подобно ученикам и собеседникам Сократа, побудить задуматься о том, а так ли очевидны и несомненны те истины и ценности, в которые он всю жизнь безотчетно верил. Т. е. привести в состояние замешательства, страдания и тревоги от потери привычных ориентиров: «По правде говоря, он (Шестов. — 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...» (Ахутин, 2005b: 496; курсив источника. — А. Б.). Эта страсть, страдание, а также радость откровения и есть та новая «почва», на которую пытается увести нас Шестов с проторенных дорог рационализма, отказываясь от его инструментария: строгих понятий, непротиворечивости и систематичности.

Вера или экзистенциальное мышление есть полная конверсия-перемена существа человека. Эту перемену сложно зафиксировать в слове и точно невозможно объективно описать. Л. Шестов пытается по-своему донести до читателя опыт этого мышления, обращаясь к образам героев художественной литературы. Прежде чем перейти к анализу этих образов «откровений смерти», вспомним описанное выше истолкование формулы Декарта («Я мыслю, следовательно, существую»), которое предлагает Шестов. Эта формула Декарта, а точнее тот опыт преобразования конкретного человека, является примером конверсии души. По мысли Шестова, Декарт искажил свой опыт рациональной конструкцией, но суть его была в следующем: он, Декарт, был спящий, не знал себя, и вдруг «пробудился». Из привычного повседневного сознания себя Декарт проснулся к божественному ничто в себе, узрел связь с бездной бытия, которой он сам в каком-то смысле является. Это поразило его до самых основ, перевернуло всю жизнь, было подлинным откровением — новый, небывалый Декарт как бы проступил на мгновение, высветился из скрывающей его доселе тьмы обыденности и повседневности. Разум Декарта закрывал, прятал Декарта от самого себя — своей самости, близкой к Богу.

Подлинное философское бодрствование включает в себя такое видение мира и себя в нем как небывалого чуда, случившейся невозможности.

Итак, экзистенциальная философия, согласно Л. Шестову, это конверсия, перемена души, а не набор определенных идей и концепций. Важно подчеркнуть, что не человек как активный субъект создает и устраивает для себя такую метаморфозу, а она сама с ним случается. Слом и возрождение души, потрясение основ сознания человека по радикальности приближается к физической смерти. Недаром этот феномен называют еще «вторым рождением». Это одновременно и есть смерть старого, ветхого человека с его стратегиями мышления и действия, и рождение нового.

Видимо, поэтому Л. Шестов говорит об откровениях смерти (Шестов, 1993: 25–148), описывая предельные ситуации пробуждения души на примере историй литературных героев. Мыслитель обращается к поздним рассказам Л. Н. Толстого (там же: 98), показывая, как его герои меняются из-за близости к смерти. Если согласиться с Платоном, что философ ни в чем другом не практикуется, как только в смерти и умирании (Платон, 2008: 646), то, как замечает Шестов, русский писатель «всцело отдавал себя философии» (Шестов, 1993: 138). Последний занимает для Шестова исключительное место среди современников по силе захваченности феноменом смерти, по мужеству понять и осмыслить ее, выдержать ужас близкой встречи с ней.

Согласно Л. Шестову, истории героев рассказов «Хозяин и работник» и «Смерть Ивана Ильича» купца Брежунова и чиновника Ивана Ильича основаны на пережитом Л. Н. Толстым «арзамасском ужасе», на осознании писателем неизбежности смерти и ужаса перед ней, а также перед прожитой «не так» жизнью. Истории этих персонажей, так же как и бегство Толстого из дома и его смерть на забытой всеми станции Астапово, и есть «откровения смерти». Почему же откровения? Купец Брежунов до встречи с ужасом близкого конца был прагматиком и эгоистом, рассудительным хозяином с твердой рукой и гордостью за то, что сделал себя сам. И вот купец «вдруг» осознает свою силу в том, чтобы быть «слабым», по-человечески уязвимым, а самого себя свободным пожертвовать жизнью ради другого. Это именно откровение, как голос Бога в нем, до сих пор дремавший под спудом его разумного эгоизма, потрясает и переворачивает его душу так, что он спасает замерзающего крестьянина Никиту, жертвуя собой ради него. Откровение смерти преображает все вокруг него и последние часы жизни он проводит, замечая странность и чудо существования этого мира: куста чернобыльника, крика заблудившейся лошади, другого человека рядом. Василий Андреевич теряет привычное понимание различия между сном и бодрствованием, наваждением и действительностью: «Он (Брежунов. — А. Б.) попал в условия до такой степе-

ни противные его положительной, разумной природе, что все казалось дико бессмысленным, как в сказке или мифе» (там же: 144). Куст чернобыльника казался бессмысленным и пугающим для умирающего «ветхого» Брехунова, который никогда не замечал разнообразие жизни, подлинно не ценил ее и судил других по себе. Но на смертном одре ему открылось, что он не один, что все ему близко, что крестьянин Никита достоин жизни не меньше, чем он, что они в каком-то смысле «одно целое». Собственное бессилие перед смертью, олицетворенной писателем в неумолимой мощи стихии природы, открылось герою как небывалая сила причастности к вечному: так что Василий Андреевич, отбросив себялюбие, впервые почувствовал и на деле осуществил любовь к ближнему.

Другая история, «Смерть Ивана Ильича», говорит о человеке, которого постепенное умирание от смертельной болезни выбросило из «всемства», из всеобщего и привычного для всех мира в свое одиночество. Оглушительное одиночество впервые в жизни стало истиной для Ивана Ильича. Все его социальные связи — с коллегами по работе или с членами семьи, близкими и дальними родственниками — оказались иллюзорными, не выдерживающими проверки приближающейся смертью. Для Л. Шестова важно подчеркнуть, что Иван Ильич попадает в особый, сновидческий мир своего индивидуального бытия, чуждый для пока еще не осознавших своей близости к смерти «бодрствующих» людей (там же: 131). Именно это полное одиночество и непонимание со стороны окружающих открывает герою рассказа Л. Н. Толстого правду о себе и обществе, являясь «необходимым условием» преображения его души: «И абсолютное одиночество, полнее которого нет ни на дне морском, ни под землей, — одиночество, которого не выносят, в котором задыхаются все “законности” и “правильности”, т. е. все “идеальные сущности”, по самой природе своей есть условие и начало преображения человеческой души» (там же: 136). Большую трагичность положению Ивана Ильича придает то, что он все еще цепляется за старую, общую для всех истину, но вернуться обратно в мир «всемства» и убедить себя в его правоте уже не может. Для всех окружающих он как бельмо в глазу, воплощение «неприличия» (Толстой, 1982: 92), угрожающее их спокойствию и привычному образу жизни. Однако его существование, такое неприятное для знакомых людей очевидностью правды смертности каждого, объясняется людьми как случайное, не стоящее внимания: «Там, где он был равноправным и полноправным человеком, — он оказывается чистым “случаем”, лишенным покровительства законов» (Шестов, 1993: 132).

Ивану Ильичу после встречи со смертью уже не удастся по-настоящему оправдать и объяснить свою прежнюю жизнь, когда он действовал, чувство-

вал и думал как все. Для него, также как и для купца Брехунова, «время вышло из берегов» — т. е. прежняя жизнь безвозвратно потеряна, и они оба оказались в моменте важнейшего смысло-жизненного выбора: покаяться за прожитую не по совести жизнь и принять то, что с ними происходит, ощутив как последний глоток чистого воздуха подлинную божественную реальность, обещающую новую жизнь. Либо же, поддавшись искушениям разума, проинтерпретировать, разумно объяснить свою гибель, не делая из нее события и никому не мешая. Последняя возможность будет, согласно Л. Шестову, возвратом назад в прежнюю жизнь, самообманом и попыткой сделать вид, что ничего не случилось: «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» (Шестов, 1993: 146).

В переживании откровения смерти перестает работать не только разум, но и все привычные навыки, стратегии поведения — весь накопленный до этого момента опыт. Герои рассказов Л. Н. Толстого попадают в такую ситуацию, в которой привычные механизмы деятельности отказывают им, «ломаются». Они парализованы невозможностью действия, когда, казалось бы, необходимо что-то делать для собственного спасения. Но новая реальность такова, что они могут только «смотреть», вглядываться в нее: «Нечего делать! Только смотреть в глаза ей, этой неизвестно откуда явившейся таинственной и странной действительности» (там же: 133). Это вынужденная позиция созерцателя для человека дела оказывается невыносимой. Но именно в таком «глядении» в лицо смерти происходит встреча с самим собой. Безвыходное положение, в которое попадают герои Толстого, роднит их с героями греческих трагедий. Пограничная ситуация откровения смерти может быть охарактеризована как «амехания», т. е. состояние полной отмены всех механизмов планирования и действия, сопровождающееся изумленной заворуженности собственным безвыходным положением. Или как ясное осознание принципиальной неразрешимости вопросов, вставших перед человеком. В своем исследовании античной философии А. В. Ахутин, описывая ситуацию, в которой герой древнегреческой трагедии должен совершить важнейший выбор, определяет амеханию так: «Это невозможность действовать в условиях необходимости действовать» (Ахутин, 2005а: 162). Это довольно емкое определение также применимо к героям рассказов Толстого. Конечно, купец Брехунов не стоит как Агамемнон перед невозможным выбором двух равнозначных зол. И его положение заблудившегося в метели не казалось ему самому абсолютно безвыходным: у него была возможность искать дорогу через пургу к

людям, что он поначалу и делал. Но вот найти дорогу, которая уведет его от собственной смерти, он принципиально не может. Невозможно обойти свою смерть — сознание неизбежности надвигающейся бездны приводит Брехунова в состояние оцепенелого ужаса, который, возможно, в чем-то очень похож на оцепенение-задумчивость Сократа. Этот замороженный близостью смерти ужас и является точкой амехании — начала радикальной конверсии, преобразования внутреннего существа героев Толстого, которая, как и задумчивость Сократа, является наполненной жизненной силой и энергией: «Однако то, что выглядит при взгляде извне как оцепенение — *ощущается* как высшее состояние активности и жизни» (Арендт, 2013: 171; курсив источника. — А. Б.). По-настоящему живым Брехунов чувствует себя только перед смертью. Для самого Толстого, согласно интерпретации Шестова, опыт смерти несет не только ужас, но и открывает безграничный простор творческой энергии (Шестов, 1996: 335). Применительно к мысли и самоощущению Толстого мыслитель говорит о «матери-смерти» (там же) как о творческом начале, способном породить новую жизнь.

Однако мышление Л. Шестова кажется мне нацеленным на разрешение неразрешимости самой амехании, когда он пишет и думает о вере как о состоянии сверхразумной свободы. Нечувствительность индивида к самому себе, глубокий сон его души — «душа спит, и вся разумная деятельность проходит как бы во сне» (Шестов, 1993: 391) — преодолевается не только встречей со смертью, одиночеством и отчаянием, но и усилием самого индивида выйти за границы привычного (равно «разумного»), трансцендировать свою «теоретическую способность». Проснуться — значит стать ближе к себе и своей душе, т. е. также и ближе к Богу, который «сверхразумен», «сверхдобр», «сверхпрекрасен» (там же: 393). Это будет возможно осуществить, верит Шестов, если уйти из пространства, контролируемого разумом, т. е. перестать в самых главных вопросах жизни и смерти полагаться на свой интеллект, логику и здравый смысл. Спор с разумом обречен, так как он будет идти по его правилам. Нужно «расколдовать навеянные разумом чары» (там же: 390) с помощью искусства, религии и, конечно, философии — теперь в значении поиска новых «слов-заклинаний», способных затронуть глубины человеческой души. И тут, вероятно, мыслитель опять возвращается к сократической задаче, когда философское слово должно поставить под сомнение, т. е. «расколдовать» очевидное: «...что хорошо, что дурно, что истинно, что ложно, что есть, чего нет, что возможно, что невозможно...» (там же: 393).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В данном исследовании в какой-то мере удалось показать противоречивость философской мысли Л. Шестова: размышляя о сверхрациональном опыте, он использует вполне рациональные средства, при этом никогда не говорит прямо от себя (высказывается иносказательно), что затрудняет его понимание. Было показано, что философия самого Шестова является своего рода описанием уникального феноменального опыта, который предполагает отказ от строго понятийного мышления, опору на переживание. Главное внимание было уделено анализу его концепцию экзистенциальной философии. Экзистенциальная философия, согласно Шестову, — это конверсия, перемена души, а не система определенных идей и концепций. В этом, пожалуй, состоит самое существенное отличие экзистенциального мышления, противопоставляемого Шестовым философскому рационализму Нового времени. Однако ориентация мыслителя на конверсию, его увлеченность этим аспектом философии, так же как и сомнения в очевидностях разума, здравого смысла и морали вписываются в сократическую философскую традицию (вполне рационалистическую). Были выявлены и другие важные черты концепции экзистенциальной философии Шестова:

- 1) нацеленность на реальность личности и истины уникального жизненного опыта, а не на идеал объективного знания;
- 2) беспричинность (спонтанность) мыслей, а не обусловленность мышления причинами-основаниями;
- 3) не дискурсивное понимание мышления, экзистенциальное мышление как видение-откровение новой реальности (божественного);
- 4) логическая (формальная) противоречивость, а не согласованность суждений;
- 5) перспектива сверхчеловеческих возможностей, а не реалистичный взгляд на человека;
- 6) самостоятельность истин откровения и одновременно активная роль «я» индивида в принятии-непринятии этих истин.

Все эти черты осмысляются Л. И. Шестовым в рамках бинарной оппозиции разума *или* веры, рационального познания *или* сверхрационального откровения.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Адо, П. (2005) Духовные упражнения и античная философия / пер. с франц. при участии В. А. Воробьева. М. ; СПб. : Степной ветер; ИД «Коло». 448 с.

Арендт, Х. (2013) Жизнь ума / пер. с англ. А. В. Говорунова. СПб. : Наука. 517 с.

Ахутин, А. В. (2005а) Открытие сознания (Древнегреческая трагедия и философия) // Ахутин А. В. Поворотные времена. Статьи и наброски. 1975–2003. СПб. : Наука. 743 с. С. 142–193.

Ахутин, А. В. (2005b) О втором измерении мышления: Лев Шестов и философия // Ахутин А. В. Поворотные времена. Статьи и наброски. 1975–2003. СПб. : Наука. 743 с. С. 481–497.

Бердяев, Н. А. (2011) Основная идея философии Льва Шестова // Бердяев Н. А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. М. : АСТ ; Астрель. 640 с. С. 559–564.

Бибихин, В. В. (2009) Чтение философии. СПб. : Наука. 536 с.

Булгаков, С. Н. (1993) Некоторые черты религиозного мировоззрения Л. И. Шестова // Булгаков С. Н. Соч. : в 2 т. М. : Наука. Т. 1: Философия хозяйства. Трагедия философии. 603 с. С. 519–537.

Лосский, Н. О. (1939) Лев Шестов как философ // Русские записки. № 15. С. 131–146.

Платон. (2008) Федон // Платон. Диалоги. Книга первая. М. : Эксмо. 1232 с. С. 631–714.

Толстой, Л. Н. (1982) Смерть Ивана Ильича // Толстой Л. Н. Собр. соч. : в 22 т. М. : Художественная литература. Т. 12: Произведения 1885–1902 гг. 478 с. С. 54–107.

Хайдеггер, М. (1993) Что такое метафизика? // Хайдеггер М. Время и бытие : статьи и выступления / пер. с нем. М. : Республика. 447 с. С. 16–27.

Шекспир, У. (2006) Гамлет : антология русских переводов, 1828–1880 / сост. В. Р. Поплавский. М. : Совпадение. 320 с.

Шестов, Л. (1993) Соч. : в 2 т. М. : Наука. Т. 2: На весах Иова (Странствования по душам). 560 с.

Шестов, Л. (1996) Разрушающий и созидающий миры (по поводу 80-летнего юбилея Толстого) // Шестов Л. Соч. : в 2 т. Томск : Водолей. Т. 2. 448 с. С. 315–354.

Шестов, Л. (2000а) Киргегард и экзистенциальная философия // Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. М. : АСТ. 832 с. С. 621–809.

Шестов, Л. (2000b) Творчество из ничего (А. П. Чехов). М. : КМК Scientific Press Ltd. 54 с.

Шестов, Л. (2007а) Афины и Иерусалим. М. : АСТ. 414 с.

Шестов, Л. (2007b) Potestas clavium (Власть ключей). М. : АСТ ; Хранитель. 348, [2] с.

Ясперс, К. (2012) *Философия* : в 3 кн. / пер. с нем. А. К. Судакова. М. : «Канон+» РООИ «Реабилитация». Кн. 1: Философское ориентирование в мире. 384 с.

Дата получения: 10.09.2022 г.

REFERENCES

Hadot, P. (2005) *Dukhovnye uprazhneniia i antichnaia filosofiiia* [*Exercises spirituels et philosophie antique / Spiritual exercises and ancient philosophy*]. Moscow ; St. Petersburg : Stepnoi veter ; Kolo Publishing House. 448 p. (In Russ.).

Arendt, H. (2013) *Zhizn' uma* [*The life of the mind*] / transl. by A. V. Govorunov. St. Petersburg : Nauka. 517 p. (In Russ.).

Akhutin, A. V. (2005a) *Otkrytie soznaniia (Drevnegrecheskaia tragediia i filosofiiia)* [Discovery of consciousness (Ancient Greek tragedy and philosophy)]. In: Akhutin, A. V. *Povorotnye vremena. Stat'i i nabroski. 1975–2003* [*Turning times. Articles and sketches. 1975–2003*]. St. Petersburg : Nauka. 743 p. Pp. 142–193. (In Russ.).

Akhutin, A. V. (2005b) *O vtorom izmerenii myshleniia: Lev Shestov i filosofiiia* [On the second dimension of thinking: Lev Shestov and philosophy]. In: Akhutin, A. V. *Povorotnye vremena. Stat'i i nabroski. 1975–2003* [*Turning times. Articles and sketches. 1975–2003*]. St. Petersburg : Nauka. 743 p. Pp. 481–497. (In Russ.).

Berdyayev, N. A. (2011) *Osnovnaia ideia filosofii L'va Shestova* [The main idea of Lev Shestov's philosophy]. In: Berdyayev, N. A. *Ekzistentsial'naiia dialektika bozhestvennogo i chelovecheskogo* [*Existential dialectics of the divine and the human*]. Moscow : AST ; Astrel'. 640 p. Pp. 559–564. (In Russ.).

Bibikhin, V. V. (2009) *Chtenie filosofii* [*Reading philosophy*]. St. Petersburg : Nauka. 536 p. (In Russ.).

Bulgakov, S. N. (1993) *Nekotorye cherty religioznogo mirovozzreniia L. I. Shestova* [Some features of the religious worldview of L. I. Shestov]. In: Bulgakov, S. N. *Sochineniia* [*Works*] : in 2 vols. Moscow : Nauka. Vol. 1: *Filosofiiia khoziaistva. Tragediia filosofii* [Philosophy of economy. The tragedy of philosophy]. 603 p. Pp. 519–537. (In Russ.).

Lossky, N. O. (1939) *Lev Shestov kak filosof* [Lev Shestov as a philosopher]. *Russkie zapiski*, no. 15, pp. 131–146. (In Russ.).

Plato. (2008) *Fedon* [Phaedo]. In: Plato. *Dialogi. Kniga pervaiia* [*Dialogues. Book one*]. Moscow : Eksmo. Vol 1. 1232 p. Pp. 631–714. (In Russ.).

Tolstoy, L. N. (1982) *Smert' Ivana Il'icha* [The death of Ivan Ilyich]. In: Tolstoy, L. N. *Sochineniia* [*Works*] : in 22 vols. Moscow : Khudozhestvennaia litera-

tura. Vol. 12: Proizvedeniia 1885–1902 gg. [Works, 1885–1902]. 478 p. Pp. 54–107. (In Russ.).

Heidegger, M. (1993) Chto takoe metafizika? [Was ist Metaphysik? / What is metaphysics?]. In: Heidegger, M. *Vremia i bytie [Time and being]* : Articles and speeches / transl. from German. Moscow : Respublika. 447 p. Pp. 16–27. (In Russ.).

Shakespeare, W. (2006) *Gamlet: antologiiia russkikh perevodov, 1828–1880 [Hamlet: An anthology of Russian translations, 1828–1880]* / comp. by V. R. Poplavskiy. Moscow : Sovpadenie. 320 p. (In Russ.).

Shestov, L. (1993) *Sochineniia [Works]* : in 2 vols. Moscow, Nauka. Vol. 2: Na vesakh Iova (Stranstvovaniia po dusham) [On the scales of Job (Wanderings among souls)]. 560 p.

Shestov, L. (1996) Razrushaiushchii i sozidaiushchii miry (po povodu 80-letnego iubileia Tolstogo) [One who destroys and creates worlds (On the occasion of the 80th anniversary of Tolstoy)]. In: Shestov, L. *Sochineniia [Works]* : in 2 vols. Tomsk : Vodolei. Vol. 2. 448 p. Pp. 315–354. (In Russ.).

Shestov, L. (2000a) Kirgegard i ekzistentsial'naia filozofiiia [Kierkegaard and existential philosophy]. In: Shestov, L. *Apofeoiz bespochvennosti [Apotheosis of groundlessness]*. Moscow : AST. 832 p. Pp. 621–809. (In Russ.).

Shestov, L. (2000b) *Tvorchestvo iz nichego (A. P. Chekhov) [Creativity from nothing (A. P. Chekhov)]*. Moscow : KMK Scientific Press Ltd. 54 p. (In Russ.).

Shestov, L. (2007a) *Afiny i Ierusalim [Athens and Jerusalem]*. Moscow : AST. 414 p. (In Russ.).

Shestov, L. (2007b) *Potestas clavium (Vlast' kliuchei) [The power of the keys]*. Moscow : AST ; Khranitel'. 348, [2] p. (In Russ.).

Jaspers, K. (2012) *Filozofiiia [Philosophy]* : in 3 books. Moscow : “Kanon+”, RPOD “Reabilitatsiia”. Book 1: Filozofskoe orientirovanie v mire [Philosophical orientation in the world]. 384 p. (In Russ.).

Submission date: 10.09.2022.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРЕ

Бабанов Алексей Вячеславович — кандидат философских наук, младший научный сотрудник Института философии Российской академии наук. Адрес: 109240, Россия, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1. Эл. адрес: babanovaleksey@gmail.com

ABOUT THE AUTHOR

BABANOV *Aleksey Viacheslavovich*, Candidate of Philosophy, Junior Researcher, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. Postal address: 12/1 Goncharnaya St., 109240 Moscow, Russian Federation. E-mail: babanova-aleksey@gmail.com

ORCID: [0000-0001-5559-4924](https://orcid.org/0000-0001-5559-4924)

ResearcherID: [V-4551-2018](https://orcid.org/V-4551-2018)

Scopus Author ID: [57195990768](https://orcid.org/57195990768)

ДЛЯ ЦИТИРОВАНИЯ

Бабанов А. В. Лев Шестов: что такое экзистенциальная философия? [Электронный ресурс] // Горизонты гуманитарного знания. 2022. № 5. С. 65–89. URL: <https://journals.mosgu.ru/ggz/article/view/1697> (дата обращения: дд. мм.гггг). DOI: [10.17805/ggz.2022.5.5](https://doi.org/10.17805/ggz.2022.5.5)