

Российская Академия Наук
Институт философии

К. В. Ворожихина

**ЛЕВ ШЕСТОВ
И ЕГО ФРАНЦУЗСКИЕ ПОСЛЕДОВАТЕЛИ**

Москва
2016

УДК 141
ББК 87.3
В 75

В авторской редакции

Рецензенты

кандидат филос. наук *А.П. Козырев*
доктор филос. наук *Ю.В. Синекокая*

В 75 **Ворожихина, К.В.** Лев Шестов и его французские последователи [Текст] / К.В. Ворожихина ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2016. – 157 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 132–136. – Рез.: англ. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0297-3.

Книга посвящена философии Льва Шестова в контексте интеллектуальной жизни Франции. Исследование восполняет пробел, существующий в изучении вклада русской эмигрантской философии в европейскую культуру. Анализируется, как «взрывчатая духовность» Шестова преломилась во взглядах франкоязычных авторов, в той или иной степени следовавших за ним (Б. Шлёцер, Ж. Батай, Б. Фондан), и проясняется «самое важное» для них в шестовской философии. Прилагаются переводы статьи Шлёцера «Ницше и Достоевский», отрывка из книги Фондана «Рембо-проходимец», поэмы, посвященной Шестову, а также библиография работ русского философа.

ISBN 978-5-9540-0297-3

© Ворожихина К.В., 2016
© Институт философии РАН, 2016

Содержание

Введение	5
Глава 1. Философия как «странствование по душам»	13
Учитель «адогматического мышления»	14
«Распалась связь времен»	19
Шестов и Фрейд: «исцеление для неизлечимых»	21
Большевизм и национал-социализм: «угроза современных варваров»	33
В поисках Бога	38
Глава 2. Борис Шлёцер. Автор vs Человек	48
Переводчик, литератор, критик, музыковед	50
Борис Шлёцер и Лев Шестов	55
«Достоевский и Ницше»	57
«Секретный доклад»: Шестов и «философия общего дела»	60
Антироман «Мое имя никто»: бунт, творчество, свобода	64
Глава 3. Жорж Батай. Тоска по невозможному	68
«Достоевщина» в романах Жоржа Батая	69
Батай-ницшеанец	72
Об основаниях философии незнания: «философия трагедии»	75
Богоискательство	78
Сакральное	82
Глава 4. Бенжамен Фондан. «Несчастное сознание»	86
Румынский период	86
Париж и влияние сюрреализма	90
«Встречи со Львом Шестовым»	92
Литературно-критические работы Фондана и критика сюрреализма	93
«Принцип надежды»	97
Экзистенциализм и экзистенциальная философия	101
Поэтическая теория и проза-поэзия Фондана	104
Апологет Шестова	107
Заключение	110
Приложение 1. <i>Борис Шлёцер</i> . Ницше и Достоевский	114
Приложение 2. <i>Бенжамен Фондан</i> . Льву Шестову	126
Приложение 3. <i>Бенжамен Фондан</i> . Рембо-проходимец (VIII глава)	128
Библиографический список работ Льва Шестова	132
Список литературы	137
Summary	156

Contents

Introduction.....	5
Chapter 1. Philosophy as “the peregrination through souls”	13
The teacher of “adogmatic thinking”.....	14
“The time is out of joint”	19
Shestov and Freud: “the cure for incurable”	21
Bolshevism and National Socialism: “The menacing barbarians of today”	33
In search of God.....	38
Chapter 2. Boris de Schloezer. Author vs person	48
Translator, writer, critic and musicologist.....	50
Boris de Schloezer and Lev Shestov.....	55
“Dostoevsky and Nietzsche”.....	57
“The secret report”: Shestov and “philosophy of the common task”	60
Antinovel “My name is nobody”: rebellion, creativity, freedom.....	64
Chapter 3. Georges Bataille. Longing for the Impossible	68
Dostoevsky’s spirit in Bataille’s novels	69
Bataille as a Nietzschean	72
On the roots of philosophy of ignorance: “philosophy of tragedy”	75
The God-seeking.....	78
The Sacred	82
Chapter 4. Benjamin Fondane. “The unhappy consciousness”	86
The Rumanian period.....	86
Paris and the influence of Surrealism.....	90
“Encounters with Lev Shestov”	92
The literary-critical works and the criticism of Surrealism	93
“The principle of hope”	97
Existentialism and existential philosophy.....	101
Fondane’s poetic theory and prose-poetry	104
Apologist of Shestov.....	107
Conclusion	110
Supplements 1. <i>Boris de Schloezer</i> . “Nietzsche and Dostoevsky”	114
Supplements 2. <i>Benjamin Fondane</i> . To Lev Shestov	126
Supplements 3. <i>Benjamin Fondane</i> . “Rimbaud the vagabond” (chapter 8)	128
Bibliography of Lev Shestov’s works.....	132
Literature.....	137
Summary.....	156

Введение

Философия Льва Шестова (1866–1938) стоит особняком, не вполне вписываясь в контекст русской философской культуры первых десятилетий XX века. В России на Шестова обратили внимание после выхода его книги «Апофеоз беспочвенности» (1905). Ее автор сразу снискал славу философа, отрицающего философию, опирающегося на доводы разума, чтобы побороть его. Шестов воспринимался как циник, скептик и имморалист, а его философия – «только для не боящихся головокружения»¹. В России современники, ввиду крайнего индивидуализма Шестова, ироничности его философии, рассматривали автора «Апофеоза беспочвенности» как «слишком западного» философа. Кроме того, афористическая форма изложения, которую использовал Шестов, не была принята в то время в России. Афоризм, насмехающийся над заключениями и выводами, был для мыслителя дополнительным способом передачи ощущения беспочвенности. Философ пишет: «Беспочвенность, даже апофеоз беспочвенности, – может ли тут быть разговор о внешней законченности, когда вся моя задача состояла именно в том, чтоб раз навсегда избавиться от всякого рода начал и концов, с таким непонятым упорством навязываемых нам всевозможными основателями великих и не великих философских систем»².

Тем не менее Шестов имел последователей. В России возле него сложился круг «шестовцев», в который входили актриса МХАТа Н.С. Бутова, философ А.М. Лазарев, писатель и литературный критик Е.Г. Лундберг, философ, юрист, журналист, публицист и литературный критик С.В. Лурье, поэтесса и переводчица В.Г. Малахиева-Мирович.

Вышло так, что практически все работы Льва Шестова (кроме «Власти ключей») написаны за границей: только вдали от дома философу удавалось выкроить время для любимого дела – занятий литературой и философией. На родине его отвлекала необходимость «агит» (действовать) – работать на семейном предприятии «Товарищество мануфактур Исаака Шварцмана». Постоянно кочевавший между Европой и Россией на протяжении многих лет (с 1895 г.), Шестов окончательно покидает родину в 1920 г. – бежит от ужаса революции: «Беспочвенности современная душа боится

¹ Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. М., 2004. С. 117.

² Там же. С. 5.

больше всего на свете. Может быть поэтому судьба и послала такие страшные события людям. Чувство беспочвенности – начало премудрости. Но люди тщеславны! Доколе еще бить их?»³. С этого момента начинается эмиграция Шестова.

Целью настоящей книги является рассмотрение философии Льва Шестова в контексте интеллектуальной жизни Франции и анализ влияния идей Шестова на творчество его французских последователей, с которыми русский философ непосредственно общался, – Бориса Шлёцера, Жоржа Батая и Бенжамена Фондана. Книга представляет собой исследование того, как «взрывчатая духовность» Шестова преломилась во взглядах французских авторов, в той или иной степени следовавших за ним, а также пояснение «самого важного» для них в шестовской философии. Данный подход обусловлен тем, что воздействие русской философской мысли на европейскую культуру, в отличие от влияния на нее русской литературы и искусства, остается пока малоизученным и недостаточно оцененным.

* * *

Наиболее полная информация о жизни и трудах Льва Шестова представлена в книге «Жизнь Льва Шестова»⁴, написанной дочерью мыслителя Н. Барановой-Шестовой по воспоминаниям современников и переписке. Ею была составлена библиография работ Шестова⁵. Биографическая информация о философе содержится в мемуарах и воспоминаниях Г. Ловцкого⁶, А. Штейнберга⁷, Е. Герцык⁸, В. Малахеевой-Мирович⁹, А. Ремизова¹⁰, Б. Фондана¹¹.

³ Библиотека Сорбонны (Архив Льва Шестова), Ms 23, fs 8. Запись из дневника за 1920 г.

⁴ *Баранова-Шестова Н.* Жизнь Льва Шестова: в 2 т. Париж, 1983.

⁵ *Baranoff-Chestov N.* Léon Chestov. Bibliographie. Paris, 1975.

⁶ *Ловцкий Г.Л.* Лев Шестов по моим воспоминаниям // Грани. 1960. № 45. С. 78–98, № 46. С. 123–141; *Он же.* Философ библейского откровения (К 100-летию со дня рождения Льва Шестова) // Новый журн. 1966. Кн. 85. С. 207–230.

⁷ *Штейнберг А.З.* Друзья моих ранних лет (1911–1928). Париж, 1991.

⁸ *Герцык Е.К.* Воспоминания: Н. Бердяев, Л. Шестов, С. Булгаков, М. Волошин, А. Герцык. Париж, 1973.

⁹ *Малахеева-Мирович В.Г.* О преходящем и вечном. Дневниковые записи (1930–1934) // Новый мир. 2011. № 6. С. 130–149.

¹⁰ *Ремизов А.М.* Кукха. Розановы письма. СПб., 2011.

¹¹ *Fondane B.* Rencontres avec Léon Chestov. Paris, 1982.

Оценка философии Шестова современниками содержится в публикациях Н.А. Бердяева¹², С.Н. Булгакова¹³, Б.А. Грифцова¹⁴, А.К. Закржевского¹⁵, Р.В. Иванова-Разумника¹⁶, С.Л. Франка¹⁷, Г.П. Федотова¹⁸, Б.Ф. Шлёцера¹⁹, Б. Фондана²⁰, Р. Беспаловой²¹, А.М. Лазарева²².

Современная научная литература, посвященная исследованию философии Льва Шестова, обширна. Одним из основных направлений российских исследований о Шестове является рассмотрение его философской позиции через призму гуманизма – в работах В.А. Кувакина²³, В.В. Лашова²⁴, А.А. Кудишиной²⁵. Стоит

¹² *Бердяев Н.А.* Основная идея философии Льва Шестова // *Бердяев Н.А.* Собр. соч. Т. 3. Париж, 1989. С. 407–413; *Он же.* Лев Шестов и Киркегард // *Соврем. зап.* Париж, 1936. № 62. С. 398–406; *Он же.* Трагедия и обыденность // *Бердяев Н.А.* Собр. соч. Т. 3. Париж, 1989. С. 363–397; *Он же.* Дерево жизни и дерево познания // *Путь.* 1929. № 18. С. 88–106.

¹³ *Булгаков С.Н.* Некоторые черты религиозного мировоззрения Л.И. Шестова // *Соврем. зап.* 1939. № LXVIII. С. 305–323.

¹⁴ *Грифцов Б.А.* Три мыслителя. В. Розанов, Д. Мережковский, Л. Шестов. М., 1911.

¹⁵ *Закржевский А.К.* Подполье. Психологические параллели (Федор Достоевский. Леонид Андреев. Федор Сологуб. Лев Шестов. Алексей Ремизов. Михаил Пантюхов). Киев, 1911.

¹⁶ *Иванов-Разумник Р.В.* О смысле жизни. Ф. Сологуб, Л. Андреев, Л. Шестов. СПб., 1910.

¹⁷ *Франк С.Л.* Лев Шестов // *Из истории русской философской мысли конца XIX и начала XX века.* N.Y., 1965. С. 157–158.

¹⁸ *Федотов Г.П.* Л. Шестов. На весах Иова // *Числа.* 1930. Кн. 2–3. С. 259–263.

¹⁹ *Schloezer de B.* L'idée de Bien chez Tolstoï et Nitsche par Léon Chestov // *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger.* 1927. T.103. P. 150–152; *Idem.* Léon Chestov // *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger.* 1959. T. 149. P. 255–362.

²⁰ *Fondane B.* Léon Chestov et la lutte contre les évidences // *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger,* 1938. T. 1, № 7/8. P. 13–50; *Idem.* La Conscience malheureuse. Paris, 1979.

²¹ *Bespaloff R.* Cheminements et carrefours. Julien Green, André Malraux, Gabriel Marcel. Kierkegaard. Chestov devant Nietzsche. Paris, 2004.

²² *Lazareff A.* Vie et Connaissance. Paris, 1943.

²³ *Кувакин В.А.* Проблема неизвестности в русской философии // *Кувакин В.А., Ковалева В.П.* Неизвестность. М.; Ижевск: 2006; *Он же.* Опровержения и предположения Льва Шестова // *Филос. науки.* 1990. № 2–3. С. 54–65; *Он же.* Религиозная философия в России. Начало XX века. М., 1980.

²⁴ *Лашов В.В.* Гуманизм Льва Шестова. М., 2002; *Он же.* Метафизика русской литературы Льва Шестова. М., 2009.

²⁵ *Кудишина А.А.* Экзистенциализм и гуманизм в России: Лев Шестов и Николай Бердяев. М., 2007.

выделить книгу В.Л. Курабцева²⁶, в которой предпринята попытка дать обобщенное представление о философии Шестова: автор рассматривает биографию мыслителя в связи с его мировоззрением, исследует его идеи в контексте европейского и мирового философского процесса, а также анализирует основные понятия его религиозной философии.

В настоящее время интерес к творчеству Шестова сохраняется не только в России, но и за рубежом. Значительное исследование, посвященное истокам творчества Шестова, было проведено научным сотрудником Университета Женева (Université de Genève) Женевьев Пирон²⁷ на основе материалов, хранящихся в архиве библиотеки Сорбонны. Приблизительно в это же время вышлат книга Майкла Финкенталя²⁸. Одна из глав последней книги Бориса Гройса посвящена русскому мыслителю²⁹.

При Университете Глазго (University of Glasgow) существует общество, изучающее наследие Льва Шестова – Lev Shestov Studies Society. Вслед за обществом появился двуязычный журнал The Lev Shestov Journal / Cahiers Léon Chestov под редакцией Рамоны Фотиад. На сегодняшний день, начиная с 1997 г., вышло 12 номеров, последний – в 2014 г. Статьи, публикуемые в этом журнале, затрагивают самые различные аспекты творчества русского философа.

В апреле 2009 вышел 960-й номер ежемесячного гуманитарного журнала «Европа»³⁰, посвященный Льву Шестову, в котором еще при жизни философа печатались статьи о нем, принадлежащие перу Бенжамена Фондана. В 1997 г. при Институте славяноведения (Institut des Études Slaves) в Париже вышла книга «Léon Chestov: un philosophe pas comme les autres?»³¹, рецензию на которую написал В.П. Визгин³².

²⁶ Курабцев В.Л. Миры свободы и чудес Льва Шестова. М., 2005.

²⁷ Piron G. Léon Chestov, philosophe du déracinement. См. статью о книге: Визгин В.П. Экзистенциальный философ под микроскопом филолога // Вопр. философии. 2011. № 12. С. 97–106.

²⁸ Finkenthal M. Lev Shestov. Existential Philosopher and Religious Thinker. N.Y., 2010.

²⁹ Groys B. Leo Shestov // Groys B. Introduction to Antiphilosophy. L., 2012. P. 33–50.

³⁰ Europe. Revue littéraire mensuelle. 2009. № 960.

³¹ Léon Chestov. Un philosophe pas comme les autres? Paris, 1996.

³² Визгин В.П. Разум на весах откровения: Лев Шестов и современная мысль // Новое лит. обозрение. 1997. № 28. С. 379–390.

Что касается французских последователей Шестова, наименее изученным остается творчество Бориса Шлэцера. Единственная монография, посвященная его работам, рассмотренным в контексте философии русского зарубежья, написана Г.-Б. Колер³³. Шлэцер как музыковед и мыслитель, исследующий эстетику музыкальной формы, представлен в работах современных французских исследователей К. Эсклапе³⁴, Б. Сева³⁵, антологии, составленной и прокомментированной Р. Мюлле и Ф. Фабром³⁶. Под редакцией Ива Бонфуа³⁷ вышел сборник статей, авторами которых стали друзья и единомышленники Шлэцера. Исследованию влияния идей Шестова на творчество Шлэцера посвящены две статьи (П. Дж. Кристенсена³⁸, Г.-Б. Колер³⁹), анализирующие преломление экзистенциальной философии Шестова в романе Шлэцера «Мое имя никто». Среди российских авторов, рассматривающих музыкально-критическое наследие Шлэцера, можно выделить Н. Свиридовскую⁴⁰. Переписка Шестова и Шлэцера дает живое представление о взаимоотношениях двух мыслителей⁴¹.

Первые критические статьи о Жорже Батае были написаны его современниками Андре Бретеном⁴² и Жаном-Полем Сартром⁴³, с которыми активно полемизировал Батай. Его идеи, стиль мышле-

³³ *Kohler G.-B.* Boris de Schloezer (1881–1969): Wege aus der russischen Emigration. Köln, 2003.

³⁴ *Esclapez C.* La musique comme parole des corps. Boris de Schloezer, André Souris et André Boucourechliev. Paris, 2007.

³⁵ *Sève B.* L'Altération musicale ou ce que la musique apprend au philosophe. Paris, 2011.

³⁶ *Philosophie de la musique.* Imitation, sens, forme. Paris, 2013.

³⁷ *Cahiers pour un Temps:* Boris de Schloezer. Paris, 1981.

³⁸ *Christensen P.G.* Leon Shestov's Existentialism and Artistic Creativity in Boris de Schloezer's «Mon nom est personne» // *The Tragic Discourse. Shestov's and Fondane's Existential Thought.* Bern, 2006. P. 249–258.

³⁹ *Колер Г.-Б.* Между адогматизмом и «nouveau roman». Интертекстуальные реминисценции ко Льву Шестову в романе «Mon nom est personne» (Мое имя – никто) Бориса Шлэцера (1969) // *Вестн. молодых ученых.* 2004. № 5. Сер.: Филол. науки. 2004. № 1. С. 65–78.

⁴⁰ *Свиридовская Н.Д.* Борис Шлэцер: введение в творчество // *Науч. вестн. Моск. консерватории.* 2010. № 1. С. 137–153.

⁴¹ *Переписка Льва Шестова с Борисом Шлэцером.* Париж, 2011.

⁴² *Бретон А.* Еретик // *Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века.* СПб., 1994. С. 3–10.

⁴³ *Сартр Ж.-П.* Один новый мистик // *Танатография Эроса.* С. 11–44.

ния оказывали влияние на постструктуралистов: Мишеля Фуко⁴⁴, Жака Деррида⁴⁵, Жана-Люка Нанси⁴⁶, Ролана Барта⁴⁷, Жана Бодрийера⁴⁸. Мишель Сюриса – автор фундаментальной интеллектуальной биографии Батая⁴⁹. Дени Олье⁵⁰ написал первую академическую монографию о нем.

В русскоязычной научной литературе существует значительный интерес к творчеству Батая. Стоит отметить монографии С.Л. Фокина⁵¹, О.В. Тимофеевой⁵², статьи С.Н. Зенкина⁵³, Д.Ю. Дорофеева⁵⁴. Под редакцией С.Л. Фокина вышли критическая антология «Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века» (СПб., 1994) и перевод ключевой философской работы мыслителя «Внутренний опыт» (М., 1997); основные литературные произведения Батая на русском языке были изданы под редакцией С.Н. Зенкина («Ненависть к поэзии: Порнолатрическая проза»). М., 1999). Взаимосвязи Льва Шестова и Жоржа Батая посвящены статьи Мишеля Сюриса⁵⁵, Камиллы Морандо⁵⁶.

Долгое время творчество Бенжамена Фондана было забытым, его работы (поэзия, философские труды, тексты, посвященные кинематографу, литературоведческие эссе) оставались недоступными.

⁴⁴ Фуко М. О трансгрессии // Танатография Эроса. С. 111–132.

⁴⁵ Деррида Ж. Невоздержанное гегельянство // Танатография Эроса. С. 133–174; *Он же*. Письмо и различие. М., 2007.

⁴⁶ Нанси Ж.-Л. Непроизводимое сообщество. М., 2009.

⁴⁷ Барт Р. Метафора глаза // Танатография Эроса. С. 91–100.

⁴⁸ Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М., 2000.

⁴⁹ Surlin M. Georges Bataille, La mort à l'oeuvre. Paris, 1992; *Idem*. George Bataille. An Intellectual Biography. L.; NY., 2010.

⁵⁰ Hollier D. La prise de la Concorde. Essais sur George Bataille. Paris, 1974.

⁵¹ Фокин С.Л. Философ-вне-себя: Жорж Батай. СПб., 2002.

⁵² Тимофеева О.В. Введение в эротическую философию Жоржа Батая. М., 2009.

⁵³ Зенкин С.Н. Русский сон Батая // Наваждения: к истории «русской идеи» во французской литературе XX в.: материалы рос.-франц. коллоквиума. М., 2005. С. 128–149; *Он же*. Конструирование пустоты: миф об Ацефале // Предельный Батай. СПб., 2006. С. 118–131.

⁵⁴ Дорофеев Д.Ю. Саморастраты одной гетерогенной суверенности // Предельный Батай. СПб., 2006. С. 3–38; *Он же*. Спонтанные броски Жоржа Батая навстречу иному // Вестн. Санкт-Петербург. ун-та. Сер. 6. 2004. Вып. 5. С. 33–43.

⁵⁵ Surlin M. L'arbitraire, après tout (Léon Chestov, Georges Bataille) // L'Imprécation littéraire. Matériologies, 1. Farrago, 1999. P. 59–93.

⁵⁶ Морандо К. «Шестов и Батай»: согласие на философию трагедии // Историко-филос. ежегодник-2003. М., 2004. С. 353–264.

Но благодаря Мишелю Карасу, который способствовал изданию произведений Фондана начиная с 80-х гг., а также активной деятельности Моник Жатрен и возглавляемого ей Общества изучения творчества Бенжамена Фондана, в 90-е гг. работы Фондана стали переиздаваться и анализироваться.

На сегодняшний день в англо- и франкоязычной научной литературе творчество Фондана освещено достаточно полно. Жатрен⁵⁷ опубликовала одну из первых книг о Фондане на французском языке, она является редактором журнала, посвященного Бенжамену Фондану. Две монографии Оливье Салазар-Ферре⁵⁸ посвящены поэту-философу. Книга Джона Кеннета Хайда⁵⁹ дает целостное представление о Фондане – поэте, литературном критике, мыслителе. В работе Арты Луческо⁶⁰ сделан акцент на румынском периоде творчества Фондана и его идейной связи с сюрреализмом. Уильям Клюбэк⁶¹ рассматривает Фондана прежде всего как поэта. На русском языке вышло несколько статей о Бенжамене Фондане, написанных одним автором – И.Б. Сазеевой⁶². Фондан как последователь, ученик Шестова рассматривается в

⁵⁷ *Jutrin M.* Benjamin Fondane ou Le Périphe d'Ulysse. Paris, 1989.

⁵⁸ *Salazar-Ferrer O.* Benjamin Fondane. Paris, 2004; *Idem.* Fondane et la révolte existentielle. Paris, 2007.

⁵⁹ *Hyde J.K.* Benjamin Fondane. A presentation of his life and works. Genève, 1971.

⁶⁰ *Lucescu Boutcher A.* Rediscovering Benjamin Fondane. N.Y., 2003.

⁶¹ *Kluback W.* Benjamin Fondane. A Poet in Exile. N.Y., 1996.

⁶² *Сазеева И.Б.* Афины и Иерусалим в философии Б. Фондана и Л. Шестова // Православие и гуманитарное знание: XV Рождеств. православно-филос. чтения. Н. Новгород, 2006. С. 281–286; *Она же.* Экзистенция и поэзия в философии Б. Фондана // Семиозис и культура. Философия и антропология разрыва (текст, сознание, код): сб. науч. ст. Сыктывкар, 2010. Вып. 6. С. 222–227; *Она же.* Поиск смысла бытия в философии Льва Шестова и Бенжамена Фондана // Учения о человеке в русской богословско-философской традиции: XIX Рождеств. православно-филос. чтения. Н. Новгород, 2010. С. 331–338.

статьях Джона Кеннета Хайда⁶³, Майкла Финкенталя⁶⁴, Эрика Фридмана⁶⁵, Моник Жатрен⁶⁶, Женеви́в Пирон⁶⁷, И.Б. Сазеевой, книге Рамоны Фотиад⁶⁸.

В целом философские взгляды Шестова исследованы достаточно подробно. Отсутствуют работы обобщающего характера о Шлёцере как литературном и музыкальном критике, мыслителе и писателе; идейная связь Шестова и Шлёцера изучена мало. Исследование влияния философии Шестова на творчество Батая представлено всего двумя статьями. Творчество Бенжамена Фондана остается практически неизученным в отечественной литературе.

⁶³ *Hyde J.K.* Lev's Shestovs French Apologist Benjamin Fondane // *The Slavic and East European Journal*. 1970. Vol. 14. № 1. P. 24–32.

⁶⁴ *Finkenthal M.* Shestov and Fondane's Search for Metasophia // *The Tragic Discourse. Shestov and Fondane's Existential Thought*. Bern, 2006. P. 79–87.

⁶⁵ *Freedman E.* Présence de Chestov dans le théâtre de Fondane // *The Tragic Discourse*. P. 225–234.

⁶⁶ *Jutrin M.* Bepaloff, Chestov, Fondane – différends et connivences // *The Tragic Discourse*. P. 237–248.

⁶⁷ *Piron G.* Le rôle de Fondane dans la diffusion de la pensée de Chestov en France // *Cahiers Benjamin Fondane*. 2010. № 13. P. 101–115.

⁶⁸ *Fotiade R.* Conceptions of the Absurd. From Surrealism to the Existential Thought of Chestov and Fondane. Oxford, 2001.

ГЛАВА 1. ФИЛОСОФИЯ КАК «СТРАНСТВОВАНИЕ ПО ДУШАМ»

Лев Шестов не стремился никого обратить в свою веру. Как отмечал Бенжамен Фондан, наиболее «правоверный» из его последователей, русский мыслитель никогда не искал учеников, ведь они, полагал Шестов, заставляют учителя говорить то, что хочется слышать им самим, вынуждают его играть роль мудреца-пророка, требуют, чтобы жизнь учителя стала постоянной проповедью. Ученики думают, что учителя дадут им готовые ответы, но это не так. Шестов считал, что философ не может хотеть и не должен быть учителем. Убеждать людей в какой-либо истине бессмысленно, поскольку каждый человек должен выработать свое собственное суждение. По мнению мыслителя, истин столько, сколько людей, каждый человек должен быть творцом своих истин, жить на свой страх и риск, делать выводы на основе собственного опыта. Тех же, кто живет по чужой указке, «следует всячески клеймить и порицать. В них говорит лень и трусость»⁶⁹; мужество и дерзновение являются единственными предпосылками мышления, которое должно оставаться свободным, «адогматическим». Для философа опаснее всего то, что из его мысли извлекут выводы, которые она якобы предполагает. Ученики чаще всего забывают мысль учителя и начинают следовать выводам. Однако в чем же тогда смысл его философии?

⁶⁹ Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. С. 201.

Учитель «адогматического мышления»

Человеческая душа, пролагал Шестов, по природе своей – философ; каждый человек заинтересован в решении философских вопросов; философия есть размышление о «самом ценном, важном, самом главном»⁷⁰. У любого есть «метафизическая потребность», которая нуждается в удовлетворении, утверждает Шестов вслед за Кантом и Шопенгауэром. Мыслитель согласен с Аристотелем в том, что философия рождается из удивления всему тому, что может казаться самым обыденным и естественным: «Пока человек не умеет удивляться, заложенная в нас природой пытливость спит в нем»⁷¹. Философия проблематизирует очевидное.

Шестов боролся с разумом, но при этом находился в плену у разума, используя рациональную аргументацию и средства умозрительной философии. Решение этого парадокса связано с тем, как определяет Шестов задачи своей философии. Он пишет: «Вы спрашиваете, зачем же тогда руководить, зачем писать книги?.. Задача духовного руководства состоит лишь в том, чтобы помочь ближнему освободиться от обычной, ставшей как бы второй человеческой природой мудрости. Здесь еще человек может быть нужен и полезен человеку. Тот, кто узнал тщету человеческой мудрости, тщету готовых путей к истине, – может в трудную минуту поддержать и утешить начинающего»⁷². Таким образом, философия имеет «пропедевтическое значение, она может подготовить человека к возможным пограничным ситуациям, к катастрофе, научить мужеству и жизни в одиночестве, в неизвестности. Она полезна лишь для “начинающих”. В самой пограничной ситуации... любая философия, в том числе и экзистенциальная, не нужна»⁷³. Каждый должен открыть свои необщеобязательные, но по-настоящему подлинные истины. Люди, считает Шестов, спят наяву и бодрствуют во сне. Свою задачу мыслитель видел в пробуждении от сна, в призыве к бодрствованию, поэтому он полагал, что его философия должна

⁷⁰ Шестов Л. Лекции по истории греческой философии. М.; Париж, 2001. С. 27.

⁷¹ Там же. С. 30.

⁷² Шестов Л. *Sola fide* – только верою. Париж, 1966. С. 285–286.

⁷³ Кувакин В.А. Мыслители России. Избр. лекции по истории рус. философии. М., 2006. С. 459.

«тормошить, щипать, бить, щекотать»⁷⁴ человека, чтобы привести его в чувство, в сознание, в реальность. Философия оказывается в конечном итоге «великой и последней борьбой за первозданную свободу»⁷⁵, то есть борьбой за реальность верующего сознания, неопороченную знанием.

Как отмечали последователи Шестова Жорж Батай и Бенжамен Фондан, русский мыслитель, наставляя их в занятиях философией, всегда советовал ознакомиться с работами тех или иных философов, но никогда – своими. Более того, при создании своих текстов Шестов использует других мыслителей как маски. Как указывает бельгийская исследовательница творчества Шестова Женевиève Пирон, его работы сотканы из бесчисленного множества фрагментов-цитат, выхваченных из самых разнообразных литературных и философских источников, которые перекликаются и «играют» друг с другом, – «осколков», «обрывков» других, более ранних текстов: библейских изречений, высказываний философов и поэтов, литературных отрывков. Шестов неаккуратен в цитировании: он деформирует и искажает цитаты, часто воспроизводит по памяти, передавая их смысл приблизительно и неточно. Такое цитирование оказывается неявным способом изложения мыслей самого Шестова; цитаты «вкладываются» в уста мыслителей-двойников, которым Шестов приписывает собственные идеи.

История философии для Шестова – это «странствование по душам», которое предполагает схватывание и передачу того «я», что живет за словами: «Лучше лабиринт, путаница, чем четыре стены. Лучше живая психология, чем мертвая онтология»⁷⁶. Многие отмечали психологизм метода Льва Шестова при исследовании работ философов и писателей. Бердяев считал, что Шестова интересует не идея, выдвигаемая мыслителем, а его экзистенциальный опыт и переживания, которые породили ту или иную мысль. Можно сказать, что Шестова интересует психология творчества. В своих работах он также находит несоответствия между личностью мыслителя и его теорией, философским учением: «Его удивительный дар – не только свободно проникать во внутренний мир того или иного мыслителя, но и видеть тончайшие и глубинные отношения

⁷⁴ Шестов Л. Великие кануны. М., 2007. С. 35.

⁷⁵ Шестов Л. Афины и Иерусалим. М., 2007. С. 28.

⁷⁶ Библиотека Сорбонны (Архив Льва Шестова), Ms 24, fs 23'.

между ним как личностью и его же собственными мыслями, видеть сложнейшую психологию взаимосвязей между человеком и его мировоззрением. Психология отношений между личностью и ее убеждениями – вот стихия, в которой Шестов чувствовал себя как рыба в воде»⁷⁷, – считает В.А. Кувакин.

Шестов «борется с очевидностями» восприятия и интерпретации идей мыслителей; по его мнению, в произведении можно выделить два голоса: рациональный, приводящий доводы и аргументы, этот голос говорит то, что хочет сказать автор; второй – эмоциональный, срывающийся на крик, который раскрывает истину пережитого, экзистенциальную истину, которую сам автор не знает о себе. Шестов указывает на внутреннюю борьбу личности, ее двойственность и расколотость, проявляющиеся в двухголосии текста и возникающие из-за несоответствия между человеком и его убеждениями, между поступками и принципами. Философ ищет глубинные мотивы творчества, обращает внимание на символы-знаки, которые могут раскрыть душевные тайны его героев. При анализе работ того или иного мыслителя Шестову интересны не идеи, а «книга жизни» – он ищет в произведениях своих героев отражение опыта пережитого.

Лев Шестов не изучал философию в университете, и это, по его мнению, позволило ему сохранить свободу мышления. Читая работы тех или иных мыслителей, он обращается к тем текстам и цитатам, которые другие не принимают во внимание. Философ не считал свои идеи исключительными: что-то, признавался он, позаимствовано им у Шекспира, что-то у Ницше, что-то у других. Но вопрос об оригинальности не был существенным для него. Философ считал, что существуют слова, которые должны быть повторены вновь и вновь. А.М. Лазарев пишет Шестову: «Когда Вы говорите то, что не говорят другие, то *это* можно сказать *только* так, как у Вас. С другой стороны, когда Вы говорите то же, что другие, то *будто* знакомые мысли приобретают какую-то новую жизнь, значение»⁷⁸.

История философии демонстрирует, что в философии не может быть истины и заблуждений, поскольку они существуют лишь для тех, над кем есть высшая власть, закон, норма. Философы же сами

⁷⁷ Кувакин В.А. Мыслители России. С. 447.

⁷⁸ Библиотека Сорбонны (Архив Льва Шестова), Ms 2117/176.

создают нормы и законы, они обладают суверенными правами – таким образом, история философии учит нас свободе от убеждений. Однако, утверждает Шестов, величайшие мыслители античности, подпав под власть разума, «в погоне за знанием утратили драгоценнейший дар Творца – свободу»⁷⁹. Исходя из убеждения в том, что «истине дана власть нудить, принуждать людей»⁸⁰ и заставлять «радостно покоряться ничего не слышащей, ко всему безразличной необходимости»⁸¹, философы оказались «скованными» добытыми ими, их собственными истинами. При этом необходимость подменила собой истинную человеческую реальность: она «не есть действительно существующее, она лишь для того, кто грезит»⁸², находясь в плену у разума. Почему же выходит так, что истина властвует над Парменидом, а не Парменид над истиной, недоумевает Шестов.

В истории философии, считает он, бессмысленно говорить о прогрессе, нелепо утверждать, что она свидетельствует о том, что человечество, философия преодолевают свои заблуждения и движутся к истине. Как отмечает Шестов, не только историко-философский процесс, но и мировоззрение каждого отдельного мыслителя содержит в себе противоречия, и историки философии знают об этом. Как в мировоззрении одного философа, так и среди философов нет и не может быть единства.

Шестов замечает, что философы не понимают друг друга: «Аристотель органически не мог понять Платона, так же как Платон не мог бы понять Аристотеля, как они оба не могли понять скептиков и софистов, как Лейбниц не мог понять Спинозу, Шопенгауэр – Гегеля...»⁸³. На самом деле философов интересуют лишь их собственные индивидуальные воззрения. Единство, соответствие, когерентность своих воззрений с идеями других мыслителей их не занимает, они вверяют себя полностью добытой ими истине и не заботятся о ее признании другими. Историко-философский процесс и не должен быть единообразным, однонаправленным, он представляет собой «цветущую сложность» (выражение К.Н. Леонтьева), максимальное разнообразие.

⁷⁹ Шестов Л. Афины и Иерусалим. С. 24.

⁸⁰ Там же. С. 31.

⁸¹ Там же. С. 34.

⁸² Там же. С. 37.

⁸³ Шестов Л. Великие кануны. С. 57.

Своими двойниками-предшественниками Шестов выбирает Достоевского, Толстого, Лютера, Паскаля, Ницше, Кьеркегора. С Достоевским Шестова сближает призыв к свободе, апелляция к «капризному», «произвольному» подпольному сознанию, не покоряющемуся очевидностям. Достоевский, считает Шестов, создал в «Записках из подполья» истинную «критику разума». Молодой Шестов был близок к толстовцам⁸⁴. Именно граф Толстой, подчеркивает Пирон, «заразил» молодого Шестова Библией, а вовсе не Ницше, как утверждал Бердяев. Шестов, как и Паскаль, воспекает бессмыслицу и ищет живого Бога – Бога Авраама, Бога Исаака и Бога Иакова, а не философского бога. С Ницше русского мыслителя роднит антиидеализм, посюсторонность, имморализм, а также богоискательство. Кьеркегор и Шестов ставят во главу угла индивидуальное, единичное, исключительное, а не общее; мысль о «преодолении» этического созвучна шестовским идеям; кроме того, Шестов заимствует у датчанина категорию «повторения». Шестов, как Лютер и апостол Павел, считал, что закон порождает грех, что спасение дается только верою, а все, что не от веры, – греховно. Всех их объединяет то, что они испытали экзистенциальный ужас и ощущение бездны, беспочвенности. Эти переживания привели к крушению всех прежних убеждений и переоценке ценностей. Кроме того, в центре внимания этих экзистенциальных мыслителей находится человек, сомневающийся, колеблющийся, мятущийся, полный отчаянных упований и страхов.

Пирон усматривает в текстах Шестова историко-философскую концепцию, основанную на противопоставлении «типов» мыслителей: Шекспир – его критик Брандес, Брут («жизненный протест верующего человека»⁸⁵) – Гамлет («логический протест примирившейся души»⁸⁶), Спиноза – Лир, Кант – Макбет, Толстой – Ницше, Ницше – Достоевский; ряд фигур вводится диалектически: идеи Лютера оказываются синтезом философии Толстого и Ницше, мысль Спинозы – взглядов Декарта и Паскаля, мирозерцание Кьеркегора – веры Иова и умозрения Гегеля.

⁸⁴ Его близкий друг и ученик Е.Г. Лундберг был заключен под арест из-за отказа служить в армии.

⁸⁵ Библиотека Сорбонны (Архив Льва Шестова), Ms 1, fs 11.

⁸⁶ Там же. Ms 1, fs 11.

«Распалась связь времен»

Биографы Шестова, как правило, отмечают, что в основе его беспочвенной адогматической философии лежит психологический и мировоззренческий кризис, пережитый им в 1895 г., который заставил мыслителя отказаться от идеалистической философии. Спустя четверть века Шестов напишет об этом переломе в своем «Дневнике мыслей»: «В этом году исполняется 25-летие, как “распалась связь времен”... Записываю, чтобы не забыть: самые крупные события жизни – о них же никто, кроме тебя, ничего не знает – легко забываются»⁸⁷.

Что было причиной нервного расстройства Шестова – неизвестно. Дочь мыслителя Н. Баранова-Шестова предполагает, что, возможно, занятие нелюбимым делом – работа на мануфактурных складах отца – могло спровоцировать подобное состояние. По другой версии, Шестов хотел жениться на православной девушке Анастасии Малахиейвой, но отец Шестова не дал согласия.

Однако из писем Шестова и воспоминаний Варвары Малахиейвой-Мирович⁸⁸ складывается иная картина этих событий. В письме 1896 г. из Карлсбада Шестов пишет Варваре Мирович: «Бывают грустные настроения – но они относятся к тому проклятому случаю, который наделал столько дел в моей жизни. А помимо этого, убежден, что еще добьюсь своего, и выведу и вас, и Настю на путь»⁸⁹. В мемуарах Малахиейвой-Мирович мы находим такое свидетельство: «Сестра (Анастасия) полюбила человека, который любил меня, был моим женихом. Брак наш по моде того времени и по не пробудившемуся у меня темпераментному вле-

⁸⁷ Громова Н.А. Ключ. Последняя Москва. М., 2013. С. 335.

⁸⁸ Псевдоним В.Г. Малахиейвой-Мирович является соединением вымышленной и настоящей фамилии. Фамилия Малахийев была взята ее отцом по имени прадеда – схимника Малахия, который, приняв монашество в 70 лет, стал почитаемым в народе целителем. Вторая половина псевдонима Варвары Григорьевны – Мирович – появилась значительно позднее и, вероятно, связана с именем молодого писателя – протагониста ранних рассказов Льва Шестова. В 1947 г. она пишет в своем дневнике об идущем через всю жизнь раздвоенном сознании между высшим «я», малафиевским, и его «ветхим двойником», которого она называет «Мировичем». Как правило, о себе она говорит в третьем лице, называя себя Мирович.

⁸⁹ Библиотека Сорбонны (Архив Льва Шестова), Ms 2111–1/Ff 42.

чению рисовался мне как непременно фиктивный. Но и у меня отношения к этому человеку были настолько глубоки и для всей внутренней жизни ни с чем несравнимо важны, что “отдать” его сестре без борьбы оказалось невозможным... Человек, из-за которого мы “боролись”, сам переживал в это время – отчасти на почве той нашей борьбы – огромный идейный кризис... С моей стороны уязвила и пугала этого человека неполнота моего ответа на полноту его чувства. И все это перенеслось для него в философское искание смысла жизни и в тяжелую нервную болезнь, которая привела его в одну из заграничных лечебниц и потом на целые годы за границу...»⁹⁰. По ее мнению, если бы в молодости она «ответила Льву Шестову так, как ему казалось тогда единственно важным для его души, не было бы у него того великого опыта, который привел его к огромной работе духа над загадкой жизни и смерти»⁹¹.

Увлеченная богоискательством, Варвара Малахиева-Мирович не могла ответить на его чувства, она считала свою природу «монастырской», «лунной», не терпящей брака и семьи. Она рассматривала свои отношения с Шестовым лишь как духовный союз: «И в прикосновении Вашей руки и в Вашем взгляде было что-то смутившее меня и поднявшее в моей душе опасение за Ваше будущее, за будущее наших отношений»⁹², и далее: «Они должны быть чисты, друг мой, чисты, как взгляд Христа, протянувшего руку Марии. Эта чистота [нужна] мне как лучший дар для моей души теперь, и никакие страсти, никакая любовь не дали бы мне, что дали отношения подобные нашим»⁹³ (из письма Малахией-Мирович Шестову от 16 августа 1895 г.).

В 1895 г. Шестов заболевает; он оставляет Киев, начинает скитаться по Европе, где всецело посвящает себя литературе и философии, и начинает работать над первой крупной статьей «Шекспир и его критик Брандес», которая выйдет под псевдонимом «Шестов». В семье Шварцманов скептически относились к занятиям сына философией, отчего Шестова особенно сильно преследовал страх профессиональной неудачи. Противостояние отцу – один из

⁹⁰ Малахиева-Мирович В.Г. О преходящем и вечном. С. 131.

⁹¹ Громова Н.А. Ключ. Последняя Москва. С. 332.

⁹² Библиотека Сорбонны (Архив Льва Шестова), Ms 2111/1, fs 25.

⁹³ Там же. Ms 2111/1, fs 26.

экзистенциальных истоков творчества философа, и в этом контексте интересно объяснение происхождения псевдонима «Шестов», которое дает один его друзей в своих воспоминаниях. Он приводит слова Шестова: «Представьте себе, что я выдумал это, когда еще был в гимназии. Как все тогда, я ненавидел “торгашество” (отец, знаете, был крупный торговец – торгош). Если стану писателем, а я непременно хотел прославиться как писатель, я отделаюсь, решил я, от отцовской фамилии и оставлю в своем псевдониме одну лишь начальную букву “Ш”. От отцовского же рода занятий отрублю голову – “торг”, и останется одно свободное “шество”, сродни шествию; шествовать, к тому же, в общем-то в обратном от отцовского направлении. И получите что? Шестов, если переставите две последние буквы!»⁹⁴.

Шестов и Фрейд: «исцеление для неизлечимых»⁹⁵

Первым учителем философии Шестова был Шекспир. Его первая значительная работа «Шекспир и его критик Брандес» (1898), которую сам мыслитель считал литературно-критической, была навеяна чтением Шекспира, Канта и Библии. По мнению Пирон, эта книга имеет ключевое значение в мировоззренческой эволюции Шестова, поскольку является свидетельством пережитого им кризиса в 1895 г.; она, по мнению исследовательницы, – самая темная, неясная, в большей степени, чем другие работы, свидетельствует об экзистенциальной «беспочвенности» автора. Именно в этот период для Шестова «распалась связь времен», жизнь «выпала из колеи».

По мнению Фондана, в первый литературно-критический период творчества Шестов предстает тревожным, лихорадочным, воинственным. Основной мыслью, занимающей философа в это

⁹⁴ *Штейнберг А.З.* Друзья моих ранних лет. С. 128. Существует и другое мнение о происхождении псевдонима Льва Исааковича Шварцмана. Алексей Ремизов пишет, что по одной из версий псевдоним был придуман З.Н. Гиппиус, по другой – имя было взято из рассказа Глеба Успенского «Старьевщик»: хозяин московской харчевни – Кузьма Шестов (*Ремизов А.М.* Кукха. Розановы письма. С. 220).

⁹⁵ Характеристика, которую дал философии Шестова Макс Эйтингон.

время, была идея о неумолимости, беспощадности природы и нравственности, задача человека заключается в поиске того, что позволит преодолеть их жестокость, – «нужно искать Бога»⁹⁶.

Две последующие книги «Добро в учении гр. Толстого и Ницше (философия и проповедь)» (1900), «Достоевский и Ницше (философия трагедии)» (1903) представляют собой в большей степени «психологию снятия масок», в действительности интроспективны, саморефлективны.

По мнению сестры мыслителя Фани Исааковны Ловцкой, во всех своих произведениях Шестов занимается самоанализом, пользуясь при этом своими «литературными пациентами» как масками, и в этой его работе над собой – предвосхищение психоанализа⁹⁷. Как считает Фаня, Лев Шестов – «один из самых выдающихся предшественников Фрейда»⁹⁸.

Основоположник психоанализа Зигмунд Фрейд и Лев Шестов были представителями одного поколения; выходцы из еврейских семей, воспитанные в лоне западной культуры, они оторвались от иудейской почвы (основоположник психоанализа и русский религиозный мыслитель забыли иврит, который изучали в детстве⁹⁹; и тот и другой неоднозначно относились к иудейской религиозной традиции).

В биографическом плане основным связующим звеном между Фрейдом и Шестовым является Макс Ефимович Эйтингон (1881–1943), психоаналитик русско-еврейского происхождения, сделавший многое для распространения и институционализации

⁹⁶ Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ницше (философия и проповедь) // Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. М., 2000. С. 307.

⁹⁷ Как подчеркивает Пирон, наставником философа в исследовании человеческой души является Ницше, который, в свою очередь, постигает это искусство во многом благодаря Ф.М. Достоевскому. Шестову оказывается близок ницшеанский акцент на чувство вины, страдание и саморазрушение. Обостренное ощущение зла и чувство вины – основа его религиозной философии, жизненный источник его произведений. Причем связь между чувством вины, наказанием и совершенным действием может отсутствовать, то есть чувство вины может не иметь под собой почвы, а за преступлением не следовать кары – это является источником «переоценки ценностей» Шестова, которая произошла в 1895 г.

⁹⁸ Штейнберг А.З. Друзья моих ранних лет. С. 122.

⁹⁹ Piron G. Léon Chestov, philosophe du déracinement. P. 216.

психоанализа. Эйтингон долгие годы был близким другом Фрейда, поздние работы которого издавались за его счет. С русским философом Эйтингона также связывала многолетняя (длившаяся около 15 лет) дружба, кроме того, он был страстным почитателем философии Шестова. Их знакомство состоялось в Париже в 1922 г. благодаря Фане Ловцкой, которая была сторонницей учения Фрейда; она изучала психоанализ под руководством доктора Эйтингона. В архиве Шестова сохранилось 34 письма Шестова Эйтингону и 6 писем Эйтингона мыслителю.

Эйтингон чувствовал, что мировоззренчески он находится между Фрейдом и Шестовым, которых связывает обращение к трагедии как центральному феномену человеческой жизни. Как свидетельствует переписка, Шестов и Эйтингон обсуждали общие идеи психоаналитического учения; Эйтингон подчеркивал родство воззрений русского мыслителя и Фрейда. Шестов выражал сожаление, что Фрейд стал врачом, а не философом, на что Эйтингон отвечал, что австрийский ученый, будь он знаком с Шестовым, наверняка пожалел бы, что тот стал философом, а не врачом¹⁰⁰.

Будучи современниками, Фрейд и Шестов существовали в едином культурном пространстве; так, они были вдохновлены одной и той же книгой – работой Брандеса о Шекспире (1896). Образ героя трагедии Шекспира присутствует в первой психоаналитической работе З. Фрейда «Толкование сновидений» (1899), где впервые разрабатывается теория Эдипова комплекса, которая позднее стала одной из центральных тем классического психоанализа. В одной из глав этой работы для иллюстрации Эдипова комплекса Фрейд использует образ Гамлета. Как утверждает Фрейд, трагедия Шекспира покоится на том же базисе, что и трагедия Софокла. Эдипов комплекс проявляется в произведении Шекспира как причина нерешительности Гамлета осуществить задачу, внушенную ему тенью отца: «Гамлет способен на все, только не на месть человеку, который устранил его отца и занял его место у матери, человеку, воплотившему для него осуществление его вытесненных детских желаний»¹⁰¹. По мнению Фрейда, Гамлет считает себя ничем не лучше того, кого он должен покарать, что и является основой его колебаний.

¹⁰⁰ Баранова-Шестова Н. Жизнь Льва Шестова. Т. 1. С. 243.

¹⁰¹ Фрейд З. Толкование сновидений. М., 2004. С. 247.

Шестов в своем исследовании «Шекспир и его критик Брандес» (1898) следует традиционной интерпретации образа принца датского, идущей от Гёте, рассматривающей Гамлета как человека, «жизненная энергия которого парализуется преувеличенным развитием мышления»¹⁰²: «Он “мыслитель”. События отражаются и запечатлеваются на поверхности его души, как предметы на фотографической пластинке: отчетливо, верно, – даже красиво – но мертво»¹⁰³. Гамлет, считает Шестов, мыслит абстракциями и схемами, видит лишь общее, в то время как жизнь конкретна. Реальность для него предстает обедненной, поскольку он привык воспринимать действительность с помощью лишь одной стороны душевной жизни – разума. Живя в мире абстракций, герой оказывается абсолютно незащитным, демонстрируя свою несостоятельность в мире действительном. Вместо того чтобы откликнуться на вызов, брошенный ему жизнью, герой бежит от нее.

Есть нечто сближающее психоаналитический взгляд на героя Шекспира и понимание Гамлета Шестовым. Русский мыслитель на данном этапе своей творческой эволюции считает, что спасение датского принца отчасти заключено в той способности, которая подавляет его жизненную активность: «привычка к размышлению»¹⁰⁴ научила Гамлета видеть себя со стороны, и это толкнуло его на путь трагедии, которая, как считает сам герой, единственная может очистить его. Шестов утверждает, что только через переживание страдания Гамлет может очнуться, вернуться к жизни. Как в психоаналитической концепции, так и с точки зрения Шестова предполагается, что сильное эмоциональное переживание, пограничная ситуация может привести к очищению и в этом заключается путь к спасению, избавлению от психологически дискомфортных состояний, выходу из состояния неподлинности. Таким образом, представление об очистительной роли страдания сближает учение Фрейда и философию Шестова.

Еще один аспект, общий для психоаналитика и русского мыслителя, который был также отмечен современниками, – это критическое отношение к культуре: «оба они, Фрейд и Шестов... срывают с нашей цивилизации все ту же маску, маску лжи и лицемерия»¹⁰⁵.

¹⁰² Фрейд З. Толкование сновидений. С. 247.

¹⁰³ Шестов Л. Шекспир и его критик Брандес // Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. М., 2000. С. 46.

¹⁰⁴ Там же. С. 58.

¹⁰⁵ Штейнберг А.З. Друзья моих ранних лет. С. 124.

Культура – это мир, сконструированный сознанием, противоположный природному в человеке. Согласно Фрейдю, каждая культура строится на принуждении и запрете влечений. Сознание индивида, руководствуясь принципом реальности, подавляет бессознательные инстинктивные желания; вследствие этого конфликта между иррациональными влечениями и цензурирующей деятельностью сознания возникает психологически дискомфортное состояние – «неудовлетворенность культурой».

Культура представляет собой позитивные знания, некоторые программы, алгоритмы деятельности, которые находят свое выражение в многообразии норм, навыков, идеалов, идей, гипотез – во всем том, что образует исторически накапливаемый социальный опыт. Борьба с властью идей, с господством общего, «всемства» (выражение Ф.М. Достоевского) является одной из основных тем философии Шестова, а значит, это борьба и с культурой, которая есть объективация идей, давящих на индивида своей призрачной властью. Одиночество, разрушение и хаос – то, к чему призывает Шестов, – противостоит культуре и вырывает человека из мира повседневности; культура предполагает удобство, комфорт, она представляет собой некоторое завершенное мировоззрение, оседлость. Мысль о противоположности трагедии и обыденности в философии Шестова проводит Николай Бердяев: «Пристроиться на “большой дороге”, прилепиться к чему-нибудь признанному на ней за ценность – и значит найти себе место в жизни и поместить себя в пределах обыденного и универсального “добра” и “зла”. И тот человек, который нашел свою родину на большом историческом пути, временно застраховал себя от провала в трагедию»¹⁰⁶.

Подобный взгляд на культуру был близок многим современникам Шестова. Так, схожей точки зрения придерживается М.О. Гершензон в «Переписке из двух углов»: «...в последнее время мне тягостны, как досадное бремя, как слишком тяжелая, слишком душная одежда, все умственные достояния человечества, все накопленное веками и закрепленное богатство постижений, знаний и ценностей... Мне кажется: какое бы счастье кинуться в Лету, чтобы бесследно смылась с души память о всех религиях и философских системах, обо всех знаниях, искусствах, поэзии, и выйти на берег нагим, как первый человек, нагим, легким и радостным,

¹⁰⁶ Бердяев Н.А. Трагедия и обыденность. С. 365–366.

и вольно выпрямить и поднять к небу обнаженные руки, помня из прошлого только одно – как было тяжело и душно в тех одеждах, и как легко без них»¹⁰⁷. Шестов, анализируя «Переписку из двух углов», писал о Гершензоне так, как это мог бы сделать психоаналитик: «...его больше всего тревожили и раздражали навязчивые требования впитавшихся в него современных истин»¹⁰⁸.

В основе культуры, утверждают Шестов и Фрейд, лежит Ананке (необходимость). Необходимость является, согласно Шестову, следствием первородного греха, и борьба с ней – одна из основных тем мыслителя; единственно возможным способом противостояния необходимости он считает веру в живого Бога. Для Фрейда культура есть основная причина психологического «неудобства», испытываемого индивидом; по его мнению, «большую долю вины за наши несчастья несет так называемая культура: мы были бы счастливее, если бы от нее отказались и восстановили первобытные условия»¹⁰⁹. Однако в трактовке психоанализа религиозные представления оказываются важной частью инвентаря культуры. При этом отношение Фрейда к культуре и человеческой природе является двойственным. Как в ранних, так и в поздних его работах присутствуют призывы к ослаблению социальных табу; но, с другой стороны, как отмечает А.М. Руткевич, «психотерапевтические процедуры предполагают познание тех процессов, которые происходят в бессознательном пациента. Выйдя на свет разума, эти ночные призраки теряют свою силу»¹¹⁰. Так, например, религия, трактуемая психоанализом как коллективный невроз, будет преодолена человечеством по мере роста осознанности, рационализации внутренней жизни индивида. В данном случае подавление инстинктов и примирение с законами социума и нормами культуры психоаналитик считает необходимостью. То есть, с одной стороны, Фрейд, как и Шестов, апеллирует к иррациональному в индивиде, с другой (и в этом он наследник просвещенческой традиции) – считает, что конфликт бессознательного и сознания должен быть снят через осознание индивидом своих иррациональных влечений: Я должно прийти на место Оно.

¹⁰⁷ Иванов Вяч., Гершензон М. Переписка из двух углов. М., 2006. С. 13.

¹⁰⁸ Шестов Л. Умозрение и откровение. Париж, 1964. С. 17.

¹⁰⁹ Фрейд З. Неудовлетворенность культурой // Фрейд З. Малое собр. соч. СПб., 2011. С. 932.

¹¹⁰ Руткевич А.М. От Фрейда к Хайдеггеру. Критический очерк экзистенциального психоанализа. М., 1985. С. 16.

Открытие двусоставности психического – сознание и бессознательное – Фрейд делает уже в своей первой психоаналитической работе «Толкование сновидений». Позднее, в сочинениях, написанных после 1920 г., Фрейд вводит в состав психического третью инстанцию – Сверх-Я, ответственную за принятие социальных (в том числе религиозных) норм и законов, формирующую идеальное Я.

Аналогичное представление о наличии двух уровней в структуре личности можно проследить в работах русского мыслителя. Как отмечает Е.А. Механикова, «в философии Шестова четко прослеживается условное разделение “я” на рациональное и иррациональное как отражение различных уровней единого»¹¹¹. За счет этой двойственности, расколотости внутренняя жизнь индивида антиномична, динамична и изменчива. Рациональное «я» представляет собой уровень обыденности, где преобладают всеобщность и необходимость. Это жизнь социального индивида согласно разуму, закону и морали. В этом случае «я» наполняется внешним: оно функционирует согласно социальным нормам, законам и приравнивается к социальной роли. Это рациональный человек культуры. Согласно Шестову, рациональное «я» представляет собой антитезу иррациональному, «подпольному», подлинному «я» индивида, которое находится в постоянных сомнениях, колебаниях, но главное – не хочет примириться с действительностью, «ищет невозможного, борется с непреодолимым, не верит самоочевидности, не покоряется даже разуму»¹¹². «Подпольный» человек свободен, независим от внешнего. Именно подлинное «я» индивида обращено к Богу.

В психоаналитической традиции происхождение культуры и религии неразрывно связано с фигурой отца. Будучи по происхождению евреями, Шестов и Фрейд не обошли вопрос «веры отцов» и еврейской истории. По мнению Фрейда, Моисей, дав своему народу Закон, создал евреев; Закон лег в основу культуры и самосознания народа. Особое внимание основатель психоанализа уделяет второй заповеди Моисея: «Не сотвори себе кумира» (Исх. 20:4),

¹¹¹ Механикова Е.А. Проекция антропологических воззрений Л. Шестова на современный философский дискурс // Синтез. 2002. № 1. С. 86.

¹¹² Шестов Л. Умозрение и откровение. С. 45.

которая содержит в себе отказ от фигуративного изображения Бога. Для Фрейда эта заповедь свидетельствует о триумфе интеллектуального над эмпирическим восприятием, об отказе от чувственности в иудаизме, что, по его мнению, предполагает подавление инстинкта, отречение от него; это является, считает ученый, одной из важнейших ступеней в развитии человечества. Таким образом, благодаря отказу от изображения Бога происходит Его дематериализация и, по мысли Фрейда, возрастает вера во «всемогущество мысли», усиливается значимость идей, умозаключений, что с точки зрения психоанализа есть следствие возвышения фигуры отца; матриархальная структура предполагает главенство чувственного восприятия и близость к инстинкту. Таким образом, отказ от инстинкта, его преодоление – есть отцовство. Следствием патриархальной структуры, согласно Фрейду, является этика – закон, данный Богом через Моисея народу Израиля, определивший его идентичность. Моисей – отец Закона¹¹³.

Для Шестова олицетворением отцовства является Авраам – отец веры в живого Бога. С точки зрения разума Авраам – преступник, намерившийся убить собственного сына. С точки зрения этики, Авраам – один из многих, он должен следовать правилу, норме, и даже веление Бога не делает его исключением из общего. Таким образом, этика становится выше воли Бога; по мнению Шестова, когда господствует разум, мораль заменяет собой Бога.

Главная ветхозаветная заповедь для Шестова – первая, которая начинается со слов: «Я Господь, Бог твой, Который вывел тебя из земли Египетской, из дома рабства...» (Исх. 20:2). Бог дарует человеку свободу, которую мыслитель отождествляет с верой («Вера – та свобода, которую Творец вдохнул в человека вместе с жизнью»¹¹⁴). Если свобода есть заповедь, то рабство – это грех; человек обязан быть свободным для того, чтобы исполнить заповедь Бога, вера-свобода и есть единственная заповедь: все, что противоречит свободе, греховно.

Безусловно, Шестов критически отнесся бы к положению Фрейда о приоритете разума, умозрения, этики над чувствами. По мнению Шестова, разум губит человека, отдаляет от исти-

¹¹³ Фрейд З. Моисей и монотеизм. Три очерка (1934–1938) // Основные принципы психоанализа. М., 1998. С. 133–283.

¹¹⁴ Шестов Л. Умозрение и откровение. С. 288.

ны, подлинности; вера и разум для русского мыслителя являются взаимоисключающими понятиями. Если в психоаналитической концепции отцовство предполагает преобладание разума, норм, предписаний, то для Шестова фигура отца связана с преодолением этического, выходом за пределы разумного, она связана с абсолютным доверием – верой.

Интересно отметить, что по толкованию Исаака Моисеевича Шварцмана, отца мыслителя, рассказ об Аврааме – это «притча для внушения детям такого доверия к родителям, какое праотец Авраам проявил к Богу»¹¹⁵. Фаня Ловцкая дает психоаналитический портрет философа, исходя из анализа его отношений с отцом. По ее мнению, Шестовым всю жизнь руководила страсть к самоутверждению, он всегда соперничал с отцом, а в его лице – со всей еврейской традицией. Именно в этом заключена причина того, что он отказывается от фамилии отца и использует в качестве псевдонима русскую фамилию. С отказом, с отречением от отца связана разгадка псевдонима мыслителя. Фаня Ловцкая и Аарон Штейнберг считали, что отец для Шестова был почвой, законом, который необходимо преодолеть. Самоутверждение заставило его отказаться на время от почвы, стать на путь философии беспочвенности, но в итоге он «вернулся» к себе и «обратился» в веру праотцов, как он ее толковал»¹¹⁶.

Как считал Мирча Элиаде, заслуга Фрейда заключается в том, что из всех наук о жизни только психоанализ подчеркивает особую важность категории возвращения, поскольку с точки зрения психоанализа началом любого человеческого существования является рай, блаженство, впоследствии утраченные. Он пишет: «Фрейд обнаружил решающую роль “райского правремени”, то есть раннего детства перед “падением” (то есть отнятием от груди)...»¹¹⁷. Психоанализ разработал способ обнаружения «истоков» нашей личной истории и, что очень важно, смог «выявить то главное, первое событие, которое положило конец блаженству детства и определило будущую направленность нашего существования»¹¹⁸. Знание первопричины и истории определенных явлений дает нам

¹¹⁵ Штейнберг А.З. Друзья моих ранних лет. С. 120.

¹¹⁶ Там же. С. 119.

¹¹⁷ Элиаде М. Аспекты мифа. М., 2010. С. 83.

¹¹⁸ Там же.

силу воздействия на них, тем самым мы овладеваем собственной судьбой и находим свой путь спасения, избавления от их власти. Идея «возвращения назад», воплощенная в психоаналитических техниках, предполагает реактуализацию решающих событий раннего детства.

Религия в поздней работе Фрейда «Моисей и монотеизм» (1939) трактуется как возвращение подавленного. Иисус, по мнению Фрейда, есть возвращение Мессии, которым был Моисей, Иисус – восставший Моисей. Моисей – ставший Богом отец первобытного клана (Фрейд считает, что образ Бога в иудаизме связан с образом исторического Моисея), Иисус оказывается сыном, который, с одной стороны, своей смертью искупает вину (чувство вины или греховность в психоанализе трактуется как следствие убийства Бога, отца), с другой – занимает Его место. Если иудаизм есть религия Бога Отца, то христианство – религия Бога Сына. Как отмечает Элиаде, убитое божество никогда не исчезает из памяти (во многих случаях это божество входит в само тело человека, главным образом через продукты питания); оно продолжает существовать в ритуалах, которые периодически реактуализируют это убийство.

Говоря о Шестове, как правило, отмечают, что философ постоянно возвращается к одному и тому же вопросу – вопросу о Боге; его уму свойственно повторение, «вечное возвращение», а языку – заклинательность. Из работы в работу, из статьи в статью он, как мантры, повторяет одни и те же фразы, зачастую ему не принадлежащие. Так, Шестов использует идею средневекового схоласта Петра Дамиани («Бог может сделать бывшее небывшим»), точно и неточно цитирует послания апостола Павла («Все, что не от веры – есть грех» (Рим. 14:23); «Авраам пошел не зная, куда идет» (Евр. 11:8); «Мудрость мира сего есть безумие пред Богом» (1Кор. 3:19)) и Евангелие («Если вы будете иметь веру с горчичное зерно... ничего не будет невозможного для вас» (Мф. 17:20), «Да будет тебе по вере твоей» (Мф. 8:13)). Он обращается к высказываниям Лютера («Спасение обретается только верою»), использует фразы Паскаля («Бог Авраама, Бог Исаака, Бог Иакова – а не Бог философов»; «Иисус будет в смертных муках до конца мира, – не должно спать в это время»), Спинозы («Не смеяться, не плакать, не ненавидеть, а понимать») и др. Все они постоянно встречаются в текстах Шестова.

Философ, цитируя слова Серена Кьеркегора¹¹⁹, говорит, что вся жизнь есть повторение: «повторение – сама действительность; повторение – смысл существования»¹²⁰. Повторение означает: то, что существовало прежде, настанет вновь. Шестов постоянно возвращается к трем библейским сюжетам, которые играют важную роль в его философии: мифу о грехопадении и эпизодам, связанным с образами Авраама и Иова.

В этих сюжетах показано, как человек испытывается Богом. В мифе о грехопадении он поддается искушению, в отличие от двух других библейских историй. Но более значимо то, что в каждой из них присутствует категория повторения.

Ключевой сюжет в философии Шестова – библейское сказание о грехопадении, оно является основополагающим для его гносеологии, этики и антропологии. Первородный грех, считает Шестов, заключается в «знании о том, что то, что есть, есть по необходимости»¹²¹. Причем шестовское толкование этого сюжета отличается от христианского. В плодах с древа познания, по его мнению, изначально был заключен смертельный яд – разум, который устанавливает нормы и законы, главный из которых – закон смерти («в познании скрыта смерть»¹²²).

Разум, согласно Шестову, является огненным мечом, который преграждает человеку путь в Эдем. Он оказывается человеческой способностью, отделяющей человека от Бога, заставляющей его

¹¹⁹ При этом шестовская интерпретация категории повторения отличается от понимания ее датским мыслителем. Как указывает Дж.М. МакЛахлан (*McLachlan J.M. Shestov's Reading and Misreading of Kierkegaard // Canadian Slavonic Papers / Revue Canadienne des Slavistes. 1986. Vol. 28. № 2. P. 174–186*), повторение для Кьеркегора есть явление психологическое, для Шестова – реальное, происходящее в физическом мире. Для Кьеркегора повторение в случае с Иовом заключается не в том, что ему возвращается все утраченное – его дети, имущество, стада, здоровье, а в том, что после переживания отчаяния его душевные раны затягиваются и он психологически возвращается к прежнему состоянию. В этом смысле Кьеркегор оказывается ближе к размышлениям Гегеля: «Раскаяние, покаяние имеют тот смысл, что благодаря возвышению человека к истине преступление осознается как в себе и для себя преодоленное, не имеющее само по себе силы. Такое превращение бывшего в небывшее возможно не в чувственной, а в духовной, внутренней форме» (Цит. по: *Шестов Л. Афины и Иерусалим. С. 91*).

¹²⁰ *Кьеркегор С. Повторение. М., 1997. С. 10.*

¹²¹ *Шестов Л. Афины и Иерусалим. С. 27.*

¹²² Там же. С. 241.

усомниться в божественном всемогуществе, поставить под вопрос веру. Вместе с верой человек теряет и драгоценный дар Бога – абсолютную свободу, поскольку изначально человек был приобщен к божественному всемогуществу и для него не было ничего невозможного. Единственный выход – оставить все рациональные расчеты, идти не оглядываясь; оглядка – это разум и смерть. Когда человек оглядывается, он, как от взгляда Медузы, превращается в «одаренный сознанием камень»¹²³.

Возвращение в райское состояние – то, чего ищет Шестов: «Бывшее становится небывшим, человек возвращается в состояние невинности и той божественной свободы, свободы 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. Первородный грех... с корнем вырывается из бытия»¹²⁴.

Что касается фигуры Авраама, во имя Бога решившегося на заклание своего сына, с которым он связывал свои надежды, то повторение раскрывается здесь как вера Авраама в то, что «Бог может дать Аврааму нового сына, что Бог может воскресить Исаака...»¹²⁵. Авраам, действуя вопреки этике и исполняя веление Бога, верил в то, что он обретет сына вторично на земле.

Иову, в связи с которым и возникает проблема повторения, Бог в действительности возвращает все утраченное – погибших детей, здоровье и богатство. Как отмечали многие исследователи, Шестов понимает книгу Иова по-своему: Бог сделал все страдания Иова не бывшими, не существовавшими. В то время как принято считать, что у него вновь родились дети, он нажил другое имущество. Таким образом, категория повторения, «вечного возвращения» является для Шестова символом всемогущества Бога, который способен ради верующего отменить существовавшее прежде.

Лев Шестов «и близок Фрейд, и в то же время является его антиподом»¹²⁶: Фрейд обращается к иррациональному в человеке и тем самым расширяет представление о нем, открывая новое

¹²³ Шестов Л. Афины и Иерусалим. С. 57.

¹²⁴ Там же. С. 27.

¹²⁵ Там же. С. 195.

¹²⁶ Исцеление для неисцелимых. Эпистолярный диалог Льва Шестова и Макса Эйтингона. М., 2014. С. 12.

«подпольное» измерение; однако рационализирующий психоаналитический метод работы с бессознательным не мог бы быть принят Шестовым. Для философа неприемлем сциентизм Фрейда и просвещенческие предпосылки его взглядов. Кроме того, психоаналитика интересует не сама личность, а клинический случай пациента.

Если Фрейд ограничивает свою врачебную деятельность сферой, поддающейся излечению, то Шестов идет дальше – он борется за «чудо, которое должно исцелить неисцелимое»¹²⁷. Для русского философа подлинная глубина внутренней жизни начинается там, где кончается сила воздействия психоанализа; «он не верит в спасение до тех пор, пока все бывшее не станет небывшим и спасение будет даровано не только для будущего, но и для прошлого»¹²⁸. С точки зрения психоанализа Шестов – личность, подверженная неврозу, занимающаяся самоанализом в стремлениях преодолеть власть отца над собой. Фрейд же для Шестова – ученый, преклоняющийся перед необходимостью, находящийся во власти разума.

Лев Шестов и Зигмунд Фрейд являются наследниками психологии «срывания масок», введенной в моду Ницше и Достоевским в 1880–1890 гг.¹²⁹, которая пытается раскрыть бессознательные мотивации, спрятанные инстинкты и иррациональные порывы, определяющие поведение индивида. Они исследуют внутреннюю жизнь Другого во всей ее полноте и амбивалентности – жизнь, сокрытую за внешними проявлениями и поступками индивида.

Большевизм и национал-социализм: «угроза современных варваров»

Существует представление об аполитичности Льва Шестова, о том, что мыслитель не слышал поступь истории¹³⁰. Однако первые статьи Шестова были посвящены положению рабочих в России.

¹²⁷ Исцеление для неисцелимых. Эпистолярный диалог Льва Шестова и Макса Эйтингона. С. 13.

¹²⁸ Там же.

¹²⁹ Piron G. Léon Chestov, philosophe du déracinement. P. 215.

¹³⁰ Булгаков С.Н. Некоторые черты религиозного мировоззрения Л.И. Шестова. С. 309.

В юности философ был близок к народникам, Н.К. Михайловский привлекал его к сотрудничеству в своем журнале¹³¹. В возрасте 23–28 лет Шестов пробовал себя в прозе – писал рассказы, героями которых были идеалисты и революционеры, борцы против социальной несправедливости, готовые принести себя в жертву во имя высоких идей. Эти сочинения носили отчасти биографический характер (диссертация Шестова, посвященная рабочему законодательству, была запрещена, и ему пришлось покинуть Московский университет). Статьи и рассказы начинающего мыслителя имели политическое звучание. Они были направлены на пробуждение общественного сознания (призыв к «бодрствованию» оставался одним из главных мотивов в философии Шестова). Вслед за народниками Шестов заявляет о том, что моральная миссия интеллигенции – способствовать общественному прогрессу через культурное просвещение. Однако в 1900 г. он отказывается от пропаганды каких-либо политических идей.

Рабочие записи, тетради, письма сохранили свидетельства об эмоциональной реакции зрелого философа на политические волнения и исторические события. Шестов написал всего три статьи, посвященные актуальным событиям – февральской и октябрьской революциям в России, приходу к власти национал-социалистов в Германии: «Жар-птицы. К характеристике русской идеологии» (1918), «Что такое русский большевизм» (1920), «Угроза современных варваров» (1934).

Касаясь социальных и политических вопросов, Шестов рассуждает вполне реалистично и трезво, оставаясь при всем том религиозным мыслителем, воспевающим свободу.

В статье «Жар-птицы. К характеристике русской идеологии» Шестов продолжает обличение русского интеллигентского сознания, начатое «Вехами». Философ считает, что как для представителей интеллигенции, так и для правящих кругов характерны утопизм, идеализм, оторванность от действительности. Не желая считаться с реальными условиями, имеющейся ситуацией, они хотят творить «из ничего» божественным «да будет», то есть творить идеей, словом, лозунгами и декретами, не принимая в расчет, подготовлена ли страна политически, экономически, технически и материально к изменениям. Он упрекает правящие и мыслящие круги в невежестве, выступая с просвещенческих позиций.

¹³¹ Баранова-Шестова Н. Жизнь Льва Шестова. Т. 1. С. 8–10.

Для российского сознания, полагает философ, худшее и неприемлемое зло – это благополучие и мещанство, «Царствие Божие» на земле. Люди должны жить для высшей идеи – в этом сходятся как социалисты, так и империалисты. И те, и другие, по его мнению, плоть от плоти русских раскольников, не принимающих мира, бегущих от него, если мир не готов считаться с их волей или своеволием.

Для русских людей, считает Шестов, характерно крайнее презрение к науке, и в этом презрении к знаниям они черпают свою силу и свое вдохновение. Русский ничего не знает и не желает знать, и из этого проистекает его «вера в себя». Все, что принадлежит к миру здешнему, посюстороннему для него, заслуживает презрения: «Этот мир, бранный и к тому же одряхлевший, подлежит уничтожению – чего жалеть его? Пусть горит, и чем пышней разгорается пожар, тем больше радость русскому самосжигателю! Ибо... мир пылает по славу Божию и все должно пылать во славу Божию»¹³². «Надзвездность», оторванность от реальности, идеализм – вот что характеризует сознание русского человека.

Дальнейшие события в России все больше ужасают Шестова, и в январе 1920 г. философ окончательно покидает страну. На некоторое время Шестов останавливается в Женеве, где им была написана статья «Что такое русский большевизм»¹³³ как ответ на многочисленные вопросы соотечественников, оставивших родину, и иностранцев о положении дел в пореволюционной России.

¹³² Шестов Л. Жар-птицы. К характеристике русской идеологии // Знамя. 1991. № 8. С. 192.

¹³³ Е.Г. Лундберг, сотрудник берлинского издательства «Скифы», предложил Шестову издать ряд его работ: «Добро в учении гр. Толстого и Ницше (философия и проповедь)», «Достоевский и Ницше (философия трагедии)», в том числе и статью «Что такое русский большевизм», которую предполагалось опубликовать на трех языках: русском, французском и немецком. В ноябре 1920 г. она была напечатана в виде брошюры в количестве 15 тысяч экземпляров. Однако Лундберг, придерживавшийся левоэсеровских взглядов, прочитав статью, был возмущен радикальной критикой большевизма, предпринятой Л. Шестовым. В октябре 1921 г. Е. Лундберг уничтожил весь тираж, кроме 50 экземпляров, из которых 25 он передал Шестову и 25 – государственным библиотекам СССР. М.О. Гершензон также не соглашался с оценкой сложившейся в России ситуации, данной Шестовым в этой статье: «Дорогой Лев Исаакович... Я читал твою брошюру о большевиках и наслаждался последними 4–5 страницами. Они действительно хороши, – шестовские. Но зачем ты написал предыдущие?... И так же, думаю, ты предвзято читаешь нынешние страницы русской истории...» (Библиотека Сорбонны (Архив Льва Шестова), Ms 2121/26–27).

Режим большевиков характеризуется Шестовым как «непросвещенный деспотизм». По мнению мыслителя, большевизм ничего не создает и лишь паразитирует на уже имеющемся. По своей сути большевизм реакционен, поскольку продолжает традиции Аракчеева и Николая I, то есть политику грубой силы и диктата: большевики – «добросовестные хранители истинно русских политических традиций»¹³⁴, считает Шестов. Они – идеалисты, верящие во власть слова, власть призывов и постановлений, воспевающие насилие и попирающие свободу, которая признается буржуазным предрассудком.

В 1920 г. Шестову казалось, что варварство и одичание, которые несет большевизм, не затронут цивилизованную Европу, поскольку она сможет противопоставить дикости правовые и моральные принципы, отсутствующие в азиатской России «традиции здоровой и прочной политической и экономической и социальной устойчивости»¹³⁵. Казалось, в Европе дух победил грубую силу. Но дальнейшие исторические события – приход к власти в Германии национал-социалистической партии во главе с Гитлером, занявшим пост канцлера, – свидетельствуют о заблуждении мыслителя.

В начале 1934 г. Шестов получил письмо из редакции международного теософского журнала «The Aryan Path», выходящего в Бомбее, с просьбой написать статью на тему «Что достойно быть спасенным в европейской цивилизации». Кроме него на предложенный вопрос согласились ответить Жан Геенно, Карло Сфорца, Жюльен Бенда, Жан-Ришар Блок и Стефан Цвейг. Так, в августе появилась статья Шестова «Угроза современных варваров».

Варварство, то есть преклонение перед грубой силой, перед материальной действительностью, вновь угрожает Европе, причем угроза приходит не извне, варварство проснулось в цивилизованном европейском гражданине. Провозвестником этого преклонения оказался Гегель. Варвар – тот, кто попирает правовые и моральные нормы, тот, кто нацелен на победу и во имя нее ни перед чем не остановится; но его победа саморазрушительна – это пиррова победа. При этом наука и технологии служат современному варварству, они способствуют возрастанию его разрушительной силы.

¹³⁴ Шестов Л. Что такое русский большевизм // История философии. 2001. № 8. С. 98.

¹³⁵ Там же. С. 120.

По мнению философа, спасение Европы идет с Востока, родины религии; как показывает история, Европа не родила ни одного пророка или апостола. Европейцы должны понять, что мир и жизнь держатся не видимой силой, а невидимой свободой. Именно религия несет благую весть – весть о свободе, ведь первая заповедь, данная Моисею, – это заповедь свободы: «Я Господь, Бог твой, Который вывел тебя из земли Египетской, из дома рабства» (Исх. 20:2).

Статья заканчивается словами: «Нужно спасать свободу. Люди должны собрать все силы свои к тому, чтобы остановить вторжение варваров в их жизнь и варварства в их души»¹³⁶. Свобода – это то, что достойно спасения. Без свободы, считает мыслитель, которая предполагает признание прав человека и гражданина, «не может быть ни устроенности, ни благосостояния... вообще не может быть ничего, что ценится людьми на земле»¹³⁷.

События, происходящие в России и Европе, Шестов описывает как «смещение языков», как столпотворение, сопровождающееся стычками, недопониманием и ненавистью между людьми. Возможно, Шестов видит в этих событиях кару Божью, возможно, рассказ о смещении языков – это лишь символ: «Если точно смещение языков послано Богом, а не “естественно”, как думают обыкновенно, развившееся из условий существования, тогда и задачи другие. Тогда главное – вновь устремиться к Богу, Которого мы забыли. Тогда, значит, нужно думать только о Боге и все остальное приложится»¹³⁸.

У Шестова есть чувство всемирной истории и определенная философия истории. История по Шестову – не линейно-телеологический, однонаправленный процесс; она прерывна и калейдоскопична, представляет собой странствование, блуждание. Читая Библию, Шестов, с одной стороны, старался осмыслить исторические события, свидетелем которых он был, пытаясь вписать современность в контекст библейской истории и с помощью Писания интерпретировать происходящее, с другой – стремился найти место библейской философии в современной мысли. В целом история,

¹³⁶ Шестов Л. Угроза современных варваров // Вестн. АН СССР. 1991. № 5. С. 131.

¹³⁷ Шестов Л. Что такое русский большевизм. С. 114.

¹³⁸ Цит. по: Баранова-Шестова Н. Жизнь Льва Шестова. Т. 1. С. 169.

как и история философии, интересует Шестова прежде всего как индивидуальная история отдельного человеческого существования в столкновении с неумолимой реальностью, с жизнью.

Как правило, считает Шестов, историки занимаются не частным, но общим – они пытаются уловить и отразить дух времени, упуская то, что противоречит ему. Между тем, когда индивид идет на поводу у общей тенденции развития, когда он служит духу времени, – он действует как социальный индивид и выражает не себя, но внешнее, наносное, поверхностное, чуждое, возможно, даже враждебное его «я». История, таким образом, оказывается пустой оболочкой, скорлупой, утратившей конкретное содержание: никакая экзистенциальная истина не может оставить следа в истории. Как только истина становится всеобщей – достоянием культуры, «всемства», – она исчезает.

Как и некоторые из его любимых героев и мыслителей, сам Шестов оказывается не сыном, но «пасынком» истории и своего времени. Это чувствовали современники философа. Бердяев считал, что «темы Шестова и способ их разработки для большой дороги истории не нужны, это подземные ручейки, заметные и нужные лишь для немногих»¹³⁹; подобную мысль о «несвоевременности» Шестова и его «выпадении» из общего течения высказывал Лундберг¹⁴⁰.

В поисках Бога

Философия, богословие, судьба России и Европы для Шестова определяются противоборством Афин и Иерусалима, эллинского и библейского начал. Работа «Sola fide – только верою» (1911–1914), посвященная Лютеру и средневековой философии, свидетельствует о переходе Шестова к религиозной философии. Главная идея для философа в этот период – «нет ничего невозможного».

Шестова называют «философом библейского откровения»¹⁴¹; Библия для него – это «философия, и самая великая»¹⁴², самая первая «критика разума»; Библия полна противоречий, она «не-

¹³⁹ Бердяев Н.А. Трагедия и обыденность. С. 365.

¹⁴⁰ Баранова-Шестова Н. Жизнь Льва Шестова. Т. 1. С. 77.

¹⁴¹ Ловицкий Г.Л. Философ библейского откровения. С. 208–230.

¹⁴² Курабцев В.Л. Миры свободы и чудес Льва Шестова. С. 74.

сравненно чудесна»¹⁴³, ей присущи «ни с чем не сообразная парадоксальность»¹⁴⁴ и даже «чудовищная нелепость»¹⁴⁵ и «иммобилизм»¹⁴⁶. В Библии содержится истина, которая идет вразрез со всеми навыками нашего мышления, она не требует никаких доказательств и не принимает обоснований. Закон противоречия в ней игнорируется; истина, данная в Библии, выходит за границы человеческого разума. Она – свидетельство опыта переживания единства с Богом; однако этот опыт утрачивает свою истинность, облекаясь в понятия и пропозиции. Истина, которая переживалась библейскими пророками, непередаваема вербально. Она живет вместе с пророками и вместе с ними умирает.

Шестов фактически не делает различия между Ветхим и Новым Заветами. В письме к С.Н. Булгакову он пишет: «Для меня противоположности между Ветхим и Новым Заветом всегда казались мнимыми... Знание преодолевается, откровенная истина – “Господь Бог наш есть Бог единый” – в обоих заветах возвещается эта благая весть, которая одна только и дает силы глядеть в глаза ужасам жизни»¹⁴⁷. Как отмечает Булгаков, это «неразличение» (характерное для христианского богословия) «есть основной и важнейший факт» в учении Шестова¹⁴⁸. При этом мыслитель принимает как Ветхий, так и Новый Завет не целиком. Он устраняет из Ветхого Завета Книги учительные – Псалтырь и «хокмическую» письменность (т. е. писания мудрых: Книги Притчей Соломоновых, Экклезиаста и др.), кроме Книги Иова, а также за небольшими исключениями и пророческие книги. В Новом Завете наиболее неприемлемым для него является Евангелие от Иоанна, начинающееся антиветхозаветно – «В начале было Слово», что в понимании Шестова означает: сперва Афины, потом Иерусалим, то есть все, что связано с откровением, нужно взвешивать на весах Афин, на весах разума. Таким образом, Шестов проводит свою «критику» Библии, акцентируя внимание лишь на тех ее частях, которые считает не зараженными духом античной философии.

¹⁴³ Шестов Л. Афины и Иерусалим. С. 27.

¹⁴⁴ Там же. С. 27.

¹⁴⁵ Там же.

¹⁴⁶ Там же. С. 312.

¹⁴⁷ Библиотека Сорбонны (Архив Льва Шестова), Ms 2120/37.

¹⁴⁸ Булгаков С.Н. Некоторые черты религиозного мировоззрения Л.И. Шестова. С. 318.

Вопрос о религиозности Шестова сложен для интерпретаторов, он требует особого рассмотрения, поскольку существует множество полемичных мнений по данной проблеме. Каждый исследователь склонен видеть в его философии нечто свое, в зависимости от собственных взглядов и предпочтений.

Как пишет Шестов, люди, считающие себя христианами, искажили учение Христа. По мнению мыслителя, христианство грешит умозрением, пытается соединить Афины и Иерусалим, умозрение и откровение: «Даже религия распятого Бога старается подражать метафизическим системам, и последователи этой религии, хоть и носят крест на груди, всегда забывают, что с креста Спаситель мира возопил: Господи, отчего ты меня покинул?»¹⁴⁹.

Христианство забывает о безумии, отдаваясь разуму; оно подчиняет Бога умозрению. Если Бог требует разумного и возможного – то это философский Бог, поскольку живой Бог требует лишь невозможного, а именно безоглядной веры; то возможное, которого требует Бог философов, – это этика. Историческое христианство, согласуясь с разумом, «отменило» Бога и превратилось в наставление и морализаторство, вместо истины оно дало человечеству понятие о «послушании и благочестии»¹⁵⁰.

Основным объектом критики христианства является понятие власти ключей, то есть права духовенства «вязать и решать людей»¹⁵¹. Согласно христианской традиции, ключи от Небесного Царства были переданы Иисусом Христом своим ученикам, а именно – в руки апостолу Петру. Власть ключей означает, что то, что будет установлено обладающим этими ключами, будет решено и на небесах, то есть полученная учениками власть состоит в том, чтобы «связывать и разрешать» от имени Самого Бога. Ученики используют эту власть для спасения людей, для прощения грехов или для решения о том, что грехи еще не прощены. Это понятие существует и в православии, и в протестантизме, но только в католичестве оно приобретает смысл неограниченной власти человека – папы.

Работу Шестова «Potestas clavium (Власть ключей)» (1923) можно рассматривать как продолжение, с одной стороны, критики католицизма Мартином Лютером, с другой – «легенды» о Великом Инквизиторе Достоевского.

¹⁴⁹ Шестов Л. Афины и Иерусалим. С. 379.

¹⁵⁰ Там же. С. 151.

¹⁵¹ Шестов Л. Potestas clavium (Власть ключей). М., 2007. С. 45.

В католической догматике принято считать, что Бог делегировал свою власть апостолу Петру, Петр – своим преемникам, то есть папству. Решения папы навеки нерушимы, даже сам Бог не вправе их изменить, ведь Он сказал, что передает свою власть апостолу, а Бог противоречить Себе не может. Смысл идеи *potestas clavium* в том, что ключи от Царства Небесного хранятся на земле: тот, кто хочет войти в ворота райского сада, должен рассчитывать на свои дела и силы. Этим, по мнению мыслителя, католики похожи на идолопоклонников, поскольку различие между язычеством и монотеизмом философ видит в спасении верою. Католичество, считает Шестов, представляет собой воплощение идеи неограниченной власти человека над небом и землей и желания того, чтобы ключи хранились в человеческих руках, находились под человеческим контролем. Ни одна церковь, пишет Шестов, кроме католической, не претендовала на непогрешимость.

Папа для Шестова, как и Лютера, олицетворяет собой величайший грех – человеческую гордыню, поскольку глава римской церкви поставил себя и свой разум на место Бога. Католицизм оказывается всецело неприемлемым для русского мыслителя, поскольку, во-первых, римский папа – наместник апостола Петра, трижды отрекшегося от Христа (что символично); во-вторых, папа – человек, чьи решения считаются непогрешимыми. Чтобы быть праведным, нельзя быть непогрешимым, считает философ, тем более нельзя знать о своей непогрешимости.

Католицизм, по мнению Достоевского и Шестова, олицетворяет начало, поработавшее человеческую свободу; при этом, как отмечает Т.С. Гарина, «у Достоевского оно воплотилось в духе Великого Инквизитора, соблазвившего человечество искушениями дьявола»¹⁵², а «для Шестова этим началом был разум, поработивший все мироздание своими всеобщими и необходимыми истинами»¹⁵³. И Достоевский, и Шестов полагали, что свобода человека неразрывно связана с верой.

Ярого критика католицизма Мартина Лютера можно считать одним из духовных двойников, «масок» Шестова, его вероучение оказывается крайне близким Шестову. Основной вопрос, который

¹⁵² Гарина Т.С. Проблема католицизма в творчестве Ф.М. Достоевского и Л.И. Шестова // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. 1996. № 5. С. 69–70.

¹⁵³ Там же. С. 70.

решал Лютер, это вопрос спасения, которое достигается только верою («*sola fide*»), – верой, которая может и должна оскорблять наш здравый смысл и нравственное чувство, выводить нас за пределы разума и этики. Немецкий реформатор, считает Шестов, пережил крушение веры в католические догматы, опыт ощущения «беспочвенности», на основе которого он пришел к новым убеждениям.

Однако протестантизм, по мысли русского философа, не смог последовать за Лютером, поскольку сущность переворота Лютера состояла в том, чтобы лишиться опоры традиций; лютеранство же как последовательное учение со временем обретает свои устои, обрастает канонами и догматами. Поэтому, считает Шестов, протестантизм не уходит от эллинизированного католицизма.

Требование «*sola fide*» из личного опыта в религии Лютера превратилось в общезначимую истину: кто верит, тот спасется, кто не верит – тот не спасется. Когда Лютер писал катехизисы своего учения, он уже отрекся от своих личных переживаний, он встал на точку зрения «всемства», универсальных и непреложных истин. С Лютером случилось то же, что и Моисеем: на Синае пророк общался с Богом, спустившись к людям, он принес каменные скрижали. Вера не сохраняет своей истины в истории – «то, что остается после пророка, становится достоянием истории, уже не истина, а общеобязательное»¹⁵⁴. Так, частная и исключительная истина Лютера перестала быть истиной: «Истина больше всего боится человеческого признания»¹⁵⁵; «живая человеческая истина заражается и гибнет в атмосфере множественности»¹⁵⁶.

Несмотря на это, протестантизм, вероятно, оказывается религиозной традицией, наиболее приемлемой для Шестова. Философ заимствует у Лютера представление, идущее от апостола Павла, о законе как молоте Бога, разбивающем доверие человека к его знанию и к его праведности. Закон есть то, что преумножает преступления, смиряя тем самым человеческую гордыню. Во мраке веры нет ни разума, ни закона.

Кроме того, Шестов принимает представление Лютера о первородном грехе, который не просто искажил человеческую природу, но и целиком извратил ее, поэтому падший человек

¹⁵⁴ Шестов Л. Великие кануны. С. 250.

¹⁵⁵ Шестов Л. *Sola fide* – только верою. С. 284.

¹⁵⁶ Шестов Л. Великие кануны. С. 250.

утратил способность совершать добро, творить благие дела; поэтому тот, кто рассчитывает на свои силы, на свою праведность, заслуги и дела, никогда не спасется. От верующего требуется глядеть в лицо ужасу и ждать, освободившись от знаний и нравственных идеалов.

В целом отношения человека и Бога, согласно мысли Шестова, не нуждаются в посредниках. По его мнению, нет необходимости в собраниях верующих, в общине, поскольку процесс спасения, который для Христа был обращением души к Богу, превратился «в сложную систему со всякого рода перегородками между Богом и человеком: церковь взяла на себя роль искупителя»¹⁵⁷. Церковь водрузилась на том месте, где должен быть Бог: «вместо идеальной величины – кучка грешных людей»¹⁵⁸. Она признает верующими только тех, кто ей принадлежит. Церковь оказывается для Шестова «специальным учреждением для спасения»¹⁵⁹, которое, как и все учреждения, функционирует на основе эллинской морали.

Таким образом, Шестов устраняет медиатора, который оберегает верующего от прелести, от прельщения враждебными Богу силами, что понимает и сам философ: «Ничем не ограниченный экстаз, безумный, не знающий пределов зрос – были источником творчества иудейских пророков»¹⁶⁰, но при этом неизбежно возникает вопрос, как можно быть уверенным в том, «что выдающий себя за пророка есть действительно глашатай истины и посланец Бога, а не дьявола»¹⁶¹. Мыслитель отрицает необходимость культа, вне которого Бог превращается в субъективное состояние.

Чтобы прояснить религиозные взгляды Шестова, необходимо понять его отношение к Иисусу Христу. В целом «оно остается уклончивым, колеблющимся, нерешительным. Чаще всего Шестов закрывается от этого вопроса, как бы не замечая в “Св. Писании” самого Христа»¹⁶². По мнению Булгакова, «Христос для Шестова не воплотившийся Бог, как это говорит “Писание”,

¹⁵⁷ Шестов Л. Великие кануны. С. 249.

¹⁵⁸ Там же.

¹⁵⁹ Там же.

¹⁶⁰ Шестов Л. Афины и Иерусалим. С. 146.

¹⁶¹ Там же.

¹⁶² Булгаков С.Н. Некоторые черты религиозного мировоззрения Л.И. Шестова. С. 318.

но “совершеннейший из людей”¹⁶³, гениальный человек, пророк. Таким образом, Шестов склоняется к нехристианскому пониманию статуса Христа.

По всей видимости, Шестов считает, что воскресение Иисуса Христа имело место, но воскрес он не как Бог, а как человек, который через свою веру приобщился божественному всемогуществу. Воскресение Христа, считает философ, опровергает такой принцип рационального научного мышления, как закон причинности. Шестов использует воскресение как аргумент в пользу возможности чуда, в пользу могущества Бога, попирающего законы природы и человеческого мышления.

Шестов воспитывался в иудейской традиции, однако ни в одной из своих работ он не превозносит, но и не критикует иудаизм. Он писал о “праотцах”, невежественных, но общавшихся с Богом, о безумии древнееврейских пророков и апостолов¹⁶⁴. Пророки, олицетворяющие Иерусалим, то есть откровение и веру в живого Бога, не знают покоя; «они – воплощенная тревога»¹⁶⁵.

В целом иудейская национально-религиозная избирательность была чужда Шестову, как и строжайшая обрядовость иудаизма. Шестов признает существование единого Бога, то есть главному постулату иудаизма он остается верен. Но Бог Торы, в отличие от Бога в понимании Шестова, бессмертен, вездесущ, вечен, всемогущ и безграничен, и, кроме того, человеческий разум может воспринимать Его образ.

Оппозицию пророкам, Иерусалиму и откровению составляют философы, то есть Афины и умозрение. Афины для Шестова – это покорность вечным и неизменным законам разума и морали, которые нельзя умолить, к которым нельзя обратиться. Сущность умозрения, говорит Шестов, заключается в том, что человек приучается видеть себя как часть единого целого и убеждает себя, что люди сами по себе значения не имеют. Свобода умозрения, говорит Шестов, – это свобода повиноваться; все, что может делать философ, – это постичь истину и с мудрым спокойствием ей покориться. Бог, которому поклоняется античный философ, потерял все личност-

¹⁶³ Булгаков С.Н. Некоторые черты религиозного мировоззрения Л.И. Шестова. С. 318.

¹⁶⁴ Курабцев В.Л. Миры свободы и чудес Льва Шестова. С. 72.

¹⁶⁵ Шестов Л. Умозрение и откровение. С. 45.

ные черты, превратившись в принцип; он стал сверхличностью. Бог философов – далекий бог, слепой и глухой, не видящий человеческих страданий, не слышащий молитв; он не противоречит добру, он идет по тем путям, которые ему указывает разум. Разум, приписывая Ему предикаты, подчиняя Его этическим принципам, стремится спасти человека от «несдержанного и беспорядочного произвола»¹⁶⁶ Бога и Его всевластия – то есть руководствуется человеческими целями и интересами («ибо разум, если бы и хотел, никак бы не мог создать ничего живого – это ведь не его дело»¹⁶⁷). Шестов восклицает: «Отдать себя в руки живого Бога – страшно, а покориться безличной необходимости, неведь каким способом внедрившейся в бытие, – не страшно, а радостно и успокоительно!»¹⁶⁸. Однако тем самым разум убивает живого Бога и порождает каменного истукана – неумолимого бога философов.

Живой библейский Бог «не знает ни должного, ни необходимого»¹⁶⁹, Он свободен от всех ограничений и не нуждается ни в почве, ни в опоре, как и человек, «пробудившийся к самому себе»¹⁷⁰. Для живого Бога, утверждает Шестов, «нет невозможного»¹⁷¹, как нет ничего вечного и неизменного. Бог не подвластен никаким законам, Он может помочь человеку переступить через истину, через добро и через последнее ограничение – законы материального мира – и сделать бывшее небывшим: «Он, этот Всемогущий Творец, стоит не только по ту сторону добра и зла, но по ту сторону истины и лжи. Перед Его лицом (*facies in faciem*) и зло, и ложь сами собой перестают существовать, превращаются в ничто, которого не только в настоящем, но и в прошлом никогда не было, вопреки всем свидетельствам человеческой памяти»¹⁷². Выбор Афин – античных философов и ученых – заключается в подчинении воли разуму, мудрость пророков Иерусалима – в дерзновенной борьбе за чаемое и бесконечной вере в его осуществление. Компромисс веры и разума, полагает Шестов, невозможен: Афины «никогда не договарятся» с Иерусалимом.

¹⁶⁶ Шестов Л. Афины и Иерусалим. С. 259.

¹⁶⁷ Шестов Л. Умозрение и откровение. С. 13.

¹⁶⁸ Там же.

¹⁶⁹ Шестов Л. Афины и Иерусалим. С. 253.

¹⁷⁰ Там же.

¹⁷¹ Там же. С. 27.

¹⁷² Там же. С. 176.

Шестов полагает, что вера и непосредственные отношения между Богом и человеком «есть конец человеческой трагедии, конец борьбы, конец страданиям, наступление неограниченных возможностей и райской жизни»¹⁷³. Вера оказывается «непостижимой творческой силой»¹⁷⁴, преобразующей бытие; она влечет нас в пространство невозможного, в пространство произвола, то есть соединяет человека с Богом. В акте веры Бог и человек становятся тождественны. Она не имеет ничего общего с покорностью и повинованием, поскольку через веру человек все приобретает. Вера «излучает из себя последние, решающие истины о существующем и несуществующем»¹⁷⁵, то есть «сотворенные истины»¹⁷⁶, которые «свободно даются, свободно принимаются, ни пред кем не отчитываются, никем не регистрируются, никого не пугают и сами никого не боятся»¹⁷⁷. Существование вечных истин («застывших, окаменевших, омертвевших и мертвящих»¹⁷⁸), не зависящих от воли Бога, иллюзорно, им человек подчиняется из-за чувства страха и тревоги, а также нежелания бороться; есть только истина сотворенная, считает Шестов, то есть истина веры и откровения, над «которой Творец является господином и которая служит, должна служить ему, находится у него на посылках»¹⁷⁹. Вся философия Шестова проникнута и одушевлена одной-единственной задачей: «страхнуть с себя власть бездушных и ко всему безразличных истин, в которые превратились плоды с запретного дерева»¹⁸⁰.

Шестов оставляет нерешенными множество вопросов. Райское состояние, состояние свободы существует только для моего «я»? Значит, бытие и Другие так и останутся во грехе? Шестов ничего не говорит о дальнейшем существовании человека, преодолевшем смерть силою Бога, как и о том, что станет с миром.

Так формулирует вопросы, оставшиеся у Шестова непроясненными, Бердяев: «Является ли конечным существование конкретного существа? Отрицает ли Л. Шестов лишь вечные истины

¹⁷³ Бердяев Н.А. Лев Шестов и Киркегор. С. 401.

¹⁷⁴ Шестов Л. Афины и Иерусалим. С. 292.

¹⁷⁵ Там же. С. 27.

¹⁷⁶ Там же. С. 251.

¹⁷⁷ Там же. С. 395.

¹⁷⁸ Там же. С. 317.

¹⁷⁹ Там же. С. 307.

¹⁸⁰ Там же. С. 24.

разума и морали или отрицает также вечную жизнь?.. Как быть с бесконечными стремлениями человека? На что можно надеяться?.. Какой смысл имеют шестовские призывы к Богу, которому все возможно, который может избавить Киркегора от мучений, если Бог не дает воскресения к вечной жизни?»¹⁸¹.

В одной из его работ («На весах Иова») мы находим загадочное рассуждение Шестова о конце истории, согласно которому на Страшном суде решается вопрос о свободе воли, бессмертии души, а также бытии Бога: «И Бог ждет, как каждая живая человеческая душа, последнего приговора»¹⁸². Кто выносит приговор? Видимо, последнее решение остается для Шестова не за Богом, но за человеком, и именно человек, его выбор определит, что победит – жизнь или смерть, реальное или идеальное. «Человек, – считает Шестов, – должен быть мерой всех вещей»¹⁸³, как человеческих, так и божественных, и в этом – «высшая цель»¹⁸⁴ и новая заповедь.

¹⁸¹ Бердяев Н.А. Лев Шестов и Киркегор. С. 405–406.

¹⁸² Шестов Л. На весах Иова. С. 242.

¹⁸³ Там же. С. 250.

¹⁸⁴ Там же.

ГЛАВА 2. БОРИС ШЛЁЦЕР: АВТОР VS ЧЕЛОВЕК

Весной 1921 г. Шестов приезжает в Париж, «столицу русского рассеяния»¹⁸⁵, где устанавливает контакты и налаживает сотрудничество с эмигрантскими газетами и изданиями: «Последние новости», «Грядущая Россия», «Современные записки»; он начинает преподавать на Русском отделении Института славяноведения при Сорбонне.

В этот период французская философия развивалась в нескольких направлениях. Революционные процессы в науке в конце XIX – начале XX вв. привели к тому, что предметом философской рефлексии становится научное знание. В духе позитивизма разрабатываются концепции Анри Пуанкаре и Пьера Дюгема; с другой стороны осуществляется «критика» науки неокритицизмом, начало которому положил Шарль Ренувье.

Эмиль Дюркгейм на базе позитивистского учения заложил основы французской социологической школы, которая имела большое значение для развития социальных наук во Франции. У Дюркгейма имелись многочисленные последователи, среди них – Люсьен Леви-Брюль.

В целом к началу XX века влияние позитивизма постепенно сходит на нет и «философия жизни» приходит на смену философии науки. До Первой мировой войны бергсонизм остается преобладающим философским направлением во Франции. Вместе с тем

¹⁸⁵ Баранова-Шестова Н. Жизнь Льва Шестова. Т. 1. С. 181.

происходит подъем религиозной философии, которая ищет пути обновления; развивается католическая философия неотомизма (Жак Маритен, Этьен Жильсон).

Кроме того, на рубеже веков во Францию начинают проникать идеи Фридриха Ницше. Интерес к немецкому философу возник в связи с фигурой Вагнера: первой работой Ницше, переведенной на французский язык, была статья «Рихард Вагнер в Байрейте» (*Richard Wagner à Bayreuth*, 1877), второй – «Казус Вагнер» (*Le Cas Wagner*, 1892). После выхода французских переводов сочинений Ницше последовали критические отклики. Альфред Фуйе в своих работах 1901–1902 г. «Религия Ницше» (*La religion de Nietzsche*), «Ницше и имморализм» (*Nietzsche et l'immoralisme*), «Социальные идеи Ницше» (*Les idées sociales de Nietzsche*) и др. расценил его философское творчество как восстание против общественной морали и закона, которое имеет характер безнравственный и извращенный. Для Фуйе Ницше – безумец, призывающий к жестокости; воля к власти, по его мнению, оказывается волей к подавлению. В 1905 г. в работе «Аполлон или Дионис? Исследование о Ницше» (*Apollon ou Dionysos? Étude sur Nietzsche*) Эрнст Сейер подчеркнул слабость и хрупкость рационализма Аполлона в сравнении с безумной и разрушительной мощью ницшевского Диониса. Первая книга о Ницше (1898) во Франции принадлежит профессору университета Нанси и Сорбонны Анри Лиштанберже, придерживавшемуся правых взглядов и сотрудничавшему с сестрой немецкого философа Элизабет Фёрстер-Ницше. Он оказался одним из немногих, поддерживавших идеи Ницше в академической среде, в которой по преимуществу они игнорировались. Лиштанберже высоко оценивал философию Ницше, но указывал на ее существенный недостаток – несистематичность. В неакадемической среде одним из первых, кто написал о Ницше, был Жюль де Готье. Его работа «От Канта к Ницше» (*De Kant à Nietzsche*, 1899) вышла через год после книги Лиштанберже.

На момент приезда Льва Шестова в Париж ни одна из его работ не была переведена на французский язык (кроме статьи «Что такое русской большевизм», которая вышла в «*Mercur de France*» 1 сентября 1920 г.), его имя было неизвестным во французских интеллектуальных кругах. Французские критики впервые обратили внимание на Шестова в 1922 г. после выхода его

статьи «Преодоление самоочевидностей. К столетию рождения Ф.М. Достоевского» в «Nouvelle Revue Française». Редактор этого журнала Жак Ривьер готовил к печати номер, посвященный Достоевскому, и попросил своего сотрудника Бориса Шлёцера найти для него русского автора. Шлёцер порекомендовал обратиться к Шестову. Статья имела успех. После этого Шестов постепенно начал входить во французскую интеллектуальную среду. В парижских газетах и журналах стали появляться сочувственные заметки о его публицистике и философских трудах; их высоко оценил Андре Жид. После этого Шестову стали поступать предложения от французских издательств.

Переводчик, литератор, критик, музыковед

Борис Шлёцер был тем, кто, по утверждению Ива Бонфуа, «ввел Шестова во Францию и перевел его»¹⁸⁶. В своих переводах Шлёцеру удалось, по мнению дочери философа Н. Барановой-Шестовой, «передать напряжение, подъем и лиризм, характерные для произведений Шестова»¹⁸⁷. Однако он был не просто посредником, медиатором; Шестов ценил статьи Шлёцера о себе, поскольку чувствовал, что проблематика его философии близка Шлёцеру. В письме А.М. Лазареву он замечает: «...очень редко бывает, что переводчик в самом деле и читатель. Один только Шлёцер»¹⁸⁸.

Борис Федорович Шлёцер (1881–1969) сделал себе имя во Франции как музыкальный и литературный критик, блестящий переводчик; в меньшей степени он был известен как писатель и мыслитель. Благодаря переводам Шлёцера для западного читателя была открыта не только русская литература (Гоголь, Толстой, Достоевский, Лесков), но и русская философия: он перевел большую часть работ Льва Шестова («Достоевский и Ницше (философия трагедии)» (1926); «Апофеоз беспочвенности» (1927); «Власть ключей (Potestas clavium)» (1928); «Кьеркегор и экзистенциальная философия: глас вопиющего в пустыне» (совместно с дочерью

¹⁸⁶ Баранова-Шестова Н. Жизнь Льва Шестова. Т. 2. С. 313.

¹⁸⁷ Там же.

¹⁸⁸ Библиотека Сорбонны (Архив Льва Шестова), Ms 2118/182.

Шестова Т. Ражо, 1936; «Афины и Иерусалим» (1938); «На весах Иова: странствование по душам» (1971); «Начала и концы: сборник статей» (перевод Б. Шлёцера и С. Лунё, 1987).

Шлёцер родился в Витебске; учился в Париже и Брюсселе. В Брюссельском университете он изучал социологию и в 1901 г. защитил диссертацию о феномене эгоизма. В России сотрудничал с журналами «Золотое руно» и «Аполлон». Шлёцер познакомился с Шестовым в Киеве в доме родственников философа Балаховских зимой 1918–1919 гг. (Софья Исааковна, сестра мыслителя, была замужем за Д.Г. Балаховским).

В 1921 г. Борис Шлёцер, как и многие, покидает Россию и оседает в Париже. Там он работает секретарем в периодическом издании «Revue Musicale», в том же году знакомится с Жаком Ривьером и начинает постоянное сотрудничество с литературным журналом «Nouvelle Revue Française».

Его первая крупная работа (единственная написанная на русском языке) посвящена Александру Скрябину («А. Скрябин. Т. 1. Личность. Мистерия»), с которым Шлёцер был знаком лично – его сестра Татьяна Федоровна была второй женой композитора. С этой книги начинается его «странствование по душам»; Шлёцер рассматривает личность и идеи Скрябина, его мировоззрение, философские истоки творчества. Книга была закончена в 1919 г., вышла в 1923 г. в Берлине в издательстве «Грани» и была переведена на французский в 1975 г.

По мнению исследователей, оценки Шлёцера-критика и философа отличаются субъективностью; книга о Скрябине не является исключением. Л.Л. Сабанеев считал, что многое в мировоззрении композитора сложилось под влиянием Шлёцера¹⁸⁹; Шлёцер пытался понять и объяснить творчество Скрябина, подвести под него философские основания, для этого он знакомил композитора с философской литературой. Можно утверждать, что монография Шлёцера о Скрябине отражает философские представления автора, в книге «идеи Скрябина... могут подменяться мыслями самого Шлёцера»¹⁹⁰, поэтому эта работа позволяет отчасти прояснить его воззрения. Высокую оценку книге дали Шестов и его друг, композитор и музыкальный критик Г.Л. Ловцкий¹⁹¹.

¹⁸⁹ Сабанеев Л.Л. Воспоминания о Скрябине. М., 2003.

¹⁹⁰ Свиридовская Н. Борис Шлёцер: введение в творчество. С. 146.

¹⁹¹ Ловцкий Г.Л. [Рец. на кн.:] Шлёцер Б. А. Скрябин. Личность. Мистерия. Т. 1. Берлин, 1923 // Соврем. зап. 1923. Кн. XVI. С. 423–424.

В 1929 г. выходит книга Шлёцера об антипode Скрябина – Игоре Стравинском («Igor Stravinsky»), которая отражает эволюцию эстетических размышлений автора (впоследствии он утверждал, что отошел от идей, изложенных в ней).

За границей Шлёцер занимается переводами романов русских писателей, что приводит к появлению работы о Гоголе («Nicolas Gogol») в 1932 г. По всей видимости, исследование личности Гоголя, его творчества и судьбы привело к возникновению идей, впоследствии оформившихся в концепт «мифического я».

В 1947 г. выходит книга Шлёцера «Введение в творчество И.С. Баха, опыт музыкальной эстетики» («Introduction a J.-S. Bach, essai d'esthétique musicale»), которая оказала влияние на молодых французских композиторов как работа, содержащая важные наблюдения и теоретические рассуждения о новом направлении – сериальной музыке. Шлёцера связывали дружеские отношения со многими композиторами того времени (среди них Андре Букурешлиев).

После войны он продолжает сотрудничество с «Nouvelle Revue Française», начинает интересоваться новыми явлениями в звуковых искусствах: электронной и конкретной музыкой. Это нашло отражение в книге «Проблемы современной музыки» («Problèmes de la musique moderne», 1959), написанной в соавторстве с племянницей Мариной Скрябиной. Андре Букурешлиев считал, что Шлёцер был человеком, научившим многих во Франции понимать музыку и говорить о ней.

В 1957 г. он прекращает сотрудничество с «Nouvelle Revue Française» отчасти из-за здоровья, но также и потому, что его все в большей степени начинают занимать философские и метафизические вопросы. Об этом свидетельствуют его последние произведения. В 1964 г. в «Mercure de France» появляется его новелла «Секретный доклад» («Rapport secret»), затрагивающая вопросы о личности, телесности, смерти и бессмертии. В 1969 г. выходит роман «Мое имя никто» («Mon nom est personne»), в котором главным предметом философской рефлексии становится проблема отношения автора и произведения, вымысла и реальности.

Последней книгой Шлёцера, вышедшей уже после его смерти, был исправленный и переработанный «Гоголь» с подзаголовком: «человек и поэт, или заклятые друзья» («Nicolas Gogol, l'homme et le poète ou les frères ennemis», 1972). Темой книги яв-

ляется конфликт между творческим, созидющим, тираническим и независимым «мифическим я» – и личностью Гоголя, которая со страхом открывает, что все создаваемое его творческим «мифическим» alter ego противоположно тому, что сам Гоголь считает истинным, благим.

Как указывает Г.-Б. Колер, теорию «мифического я» Шлёцер разрабатывал в 40-е гг. (после смерти Льва Шестова) и с ней «вступил после войны в литературно-критический круг так называемой “женевской школы” (école de Genève), подготовившей будущую французскую “nouvelle critique” 60-х годов. ... “nouvelle critique” боролась против традиционного со времен французского критика Шарля де Сен-Бёва (1804–1869) биографического подхода в литературной критике и поэтому сосредоточилась на проблеме автора»¹⁹². Представители женевской школы (Жан Старобински, Жорж Пуле, Жан Руссе и др.) пытались выработать новый принцип интерпретации текстов, основываясь на русском формализме и феноменологии. Они «выносили за скобки» внешние обстоятельства создания литературного произведения (например, биографические, личностные) и стремились к имманентному прочтению текстов.

Произведение для Шлёцера представляет собой «“я” отличное от меня, автономный субъект, средоточие моих мыслей, чувств, образов, с которым, отвечая на некоторого рода вызов, я устанавливаю молчаливый диалог и который я собственно созерцаю»¹⁹³. В произведении слышится не голос автора, а «голос произведения самого по себе; оно... не говорит ничего, кроме того, что оно есть: это присутствие, говорящее о себе»¹⁹⁴. Произведение является самостоятельным субъектом, обладающим независимым от автора существованием. По мнению Шлёцера, невозможно объяснять произведение исходя из личности автора – это, считает он, тождественно сведению известного к неизвестному.

По словам Шлёцера, творя, создавая нечто, человек творит и себя, а именно – свое «мифическое я». Эта формула применима не только к художнику, она может касаться любой сферы деятель-

¹⁹² Колер Г.-Б. Между адогматизмом и «nouveau roman». С. 69.

¹⁹³ Schloezer B. de. L'œuvre, l'auteur et l'homme // Cahiers pour un Temps: Boris de Schloezer. P. 118.

¹⁹⁴ Ibidem.

ности – политической, социальной, научной: «Практика “мифического я” обнаруживается уже в том факте, что изначальный автор, пишущий свой роман, постепенно изменяется. История написания романа, таким образом, является историей возникновения “мифического я”. Скоро уже автор вынужден признать, что его персонажи не только самобытны, но даже господствуют над ним»¹⁹⁵. Трагедию Гоголя Шлёцер объясняет столкновением, противоборством двух «я» – мифического и человеческого: «Человеческое я (человек) не допускает того, что создает мифическое я (поэт), а последний не в состоянии творить иначе, чем ему диктовалось свыше. Такая ситуация непременно ведет к творческому изнеможению»¹⁹⁶. По мнению Колер, в концепции Шлёцера с очевидностью «присутствует некий мистический элемент, но этот подход – явный отказ от традиционного биографического метода»¹⁹⁷.

В романе «Мое имя никто» Шлёцер разрабатывает концепцию личности как «*lieu de passage*» («место перехода»), то есть человеческое «я» для Шлёцера предстает как точка, пространство, в которое стекаются мысли, и эти мысли, идеи рождаются не в центре личности, они приходят извне. Таким образом, «я» теряет свою определенность, оно преходяще, нестабильно, поэтому оно никогда не бывает тождественно самому себе. Как замечает Колер, «человек, как “автор” своих мыслей, оказывается в романе... нереальным... Поэтому над эфемерностью “я” Шлёцер поставил аутентичность мифического “я” и, таким образом, признал, что художественное творение более реально, чем живой человек»¹⁹⁸. Личности нет, она оказывается пустотой, и эта позиция перекликается с той, которую Шлёцер приписывает Скрябину: «Индивидуальность – это драгоценная чаша, из которой Единый пьет вино сознания страдания и робости. Я – только чаша»¹⁹⁹. Личность, с точки зрения Шлёцера, как это указывал Ив Бонфуа, описывается апофатической формулой: «я не есть что-то», поэтому – мое имя никто. У личности есть лишь иллюзорность сознания себя.

¹⁹⁵ Колер Г.-Б. Между адогматизмом и «*nouveau roman*». С. 69.

¹⁹⁶ Там же. С. 70.

¹⁹⁷ Там же.

¹⁹⁸ Там же. С. 76.

¹⁹⁹ Шлёцер Б.Ф. От индивидуализма к всеединству (Докл., чит. в О-ве им. Скрябина) // Аполлон. 1916. № 4–5. С. 59.

Борис Шлёцер и Лев Шестов

Сближение Шестова и Шлёцера начинается с 1920 г. В письмах к Шестову 1923 г. Шлёцер пишет: «Бесконечное спасибо за то, что Вы мне дали, за любовь и дружбу. Вы мне были отцом последние два года. Больше <чем> отцом <во плоти>»²⁰⁰; «Ваша любовь, дружба – самое дорогое для меня»²⁰¹. В это же время он становится переводчиком работ Шестова на французский. Шлёцером написано немного статей о философе (среди них «Léon Chestov»²⁰², «Lecture de Léon Chestov»²⁰³), однако в его критических статьях, рецензиях, романе «Мое имя никто» нередко встречается имя философа. Книгу о Гоголе он посвятил Шестову.

В статьях Шлёцер всегда высоко оценивает философию Шестова. Так, в рецензии на «Переписку из двух углов» Вяч. Иванова и М.О. Гершензона Шлёцер пишет: «Я не знаю за последние годы после войны и революции произведения более значительного, более волнующего и острого, за исключением статей Льва Шестова, с которыми “Переписка”, впрочем, находится в некоторой внутренней связи»²⁰⁴. Тема культуры, одна из основных тем «Переписки...», также является важной и для Шлёцера. Культура для него, прежде всего западная, – это культура преклонения перед вещью: «...всякая культура по мере своего роста заражается фетишизмом... рост, развитие культуры в том и состоят, что продукты рук и ума человеческих, создания личного и коллективного творчества начинают постепенно отделяться от породившего их человека, начинают жить самостоятельной жизнью, приобретают абсолютное значение, в дальнейшем развиваются уже из себя, так сказать, давая начало иным образованиям, неожиданным часто и чуждым первому их творцу – человеку»²⁰⁵. Культура, которая не нашла сил для обновления, должна быть преодолена, она изжила

²⁰⁰ Переписка Льва Шестова с Борисом Шлёцером. С. 24.

²⁰¹ Там же. С. 23.

²⁰² *Schloezer B. de. Léon Chestov // Revue Philosophique de la France et de l'Étranger. 1959. Т. 149.*

²⁰³ *Sur la confins de la vie. Paris, 1966. Préface aux œuvres de L. Chestov. La philosophie de la tragédie. Zarem: Pour un temps / Boris de Schloezer.*

²⁰⁴ *Шлёцер Б.Ф. Русский спор о культуре: Вячеслав Иванов и М.О. Гершензон – «Переписка из двух углов» // Соврем. зап. 1922. Кн. XI. С. 195.*

²⁰⁵ Там же. С. 206.

себя. Застылость, закостенелость форм, фетишизм, который выражается в машинизме, то есть превращении «человеческой личности в слугу машины, в средство, в аппарат для добывания и выработки благ»²⁰⁶, – все это характерно для «заката» культуры. Шлёцер указывает на «фатальную неизбежность вампиризма культурных ценностей, обращающих породивших их творцов-художников в рабов»²⁰⁷. Культура, зараженная фетишизмом, несет ответственность за дегуманизацию мира и за мировую войну. Шлёцер, друживший с П.П. Сувчинским, считал, что главная заслуга евразийцев состоит в критике Запада; но при этом указывал на то важное и положительное, что дала западная культура – идею человечества, которая объединила мир в единое целое.

Тема критики культуры, как уже было сказано, близка и Шестову. Культура, по мысли философа, представляет собой уютный мирок, «за мороженное царство», противоположение сфере трагедии.

В другой рецензии Шлёцер указывает: «Я не могу здесь, в этой рецензии, даже вкратце, бегло отметить богатейшее содержание этих страниц, где мысль Шестова достигает мгновениями редкого даже для нее напряжения и остроты»²⁰⁸. Отношение к философии Шестова отличается восторженностью. Также Шлёцера весьма задает, что Э.Л. Радлов в «Очерке истории русской философии» оказался неточным в характеристике философии Шестова и показал свою неспособность «вскрыть первичную интуицию мыслителя»²⁰⁹.

В работах Шестова имя Бориса Шлёцера встречается всего один раз. В статье, вышедшей в журнале Бердяева «Путь» (1930, № 21), Шестов пишет, что Борис Шлёцер в своем эссе «В. Розанов» («NRF», № 194, 01.11.1929) приводит слова Розанова, стоящие повторения: «Бог в гробу – какая ужасная тайна! Бог глядит на человека из своего гроба. Глаза верующих христиан блещут бесконечной радостью, в их взорах есть что-то небесное, последнее, светлое, что-то, что вам почти мешает дышать. На самом деле, это просто – гроб»²¹⁰.

²⁰⁶ Шлёцер Б.Ф. Два полюса русской музыки // *Соврем. зап.* 1921. Кн. VII. С. 344.

²⁰⁷ Шлёцер Б.Ф. Русский спор о культуре. С. 208.

²⁰⁸ Шлёцер Б.Ф. [Рец. на журн.:] «Окно»: Трехмесячник литературы // *Соврем. зап.* 1923. Кн. XVI. С. 418.

²⁰⁹ Шлёцер Б.Ф. [Рец. на кн.:] Радлов Э.Л. «Очерк истории русской философии» // *Соврем. зап.* 1922. Кн. XII. С. 379.

²¹⁰ Шестов Л. Умозрение и откровение. С. 99.

«Достоевский и Ницше»

Борисом Шлёцером была переведена на французский язык работа Льва Шестова «Достоевский и Ницше (философия трагедии)». Перевод был опубликован издательством «Pléiade» в 1926 г.

Шестов считает Достоевского и Ницше братьями по духу и сближает идеи романов Достоевского и философию Ницше, считая, что в основе творчества русского писателя и немецкого мыслителя лежит некий сходный опыт, который приводит к «перерождению убеждений» одного, «переоценке всех ценностей» другого. Достоевский и Ницше являются великими психологами – они открывают эру психологии, которая противоположна эре разума и морали. И тот, и другой являются имморалистами, хотя у них и пытались найти некую обновленную мораль. Философ и писатель не годятся в учителя, поскольку в их идеях нет прочности, нет равновесия, почвы, они мыслят противоречиями. Они не являются проповедниками, поскольку не выражают готовых истин, но находятся в непрестанном поиске, становлении и обращаются к читателям не как к пастве или ученикам, а как к свидетелям их духовных исканий.

Шлёцер указывает на то, что Шестов первый в России, наряду с Д.С. Мережковским, провел параллель, которая ранее не представлялась возможной, – параллель между творчеством Достоевского и философией Ницше. Он считает Достоевского предшественником Ницше, доказывает, что между ними существует прямая связь. Немецкий философ читал ряд произведений Достоевского («Записки из подполья», «Преступление и наказание», «Униженные и оскорбленные», «Бесы»), и в работах Ницше встречаются аллюзии на творчество русского писателя. Шлёцер соглашается с мнением Шестова о духовном родстве двух мастеров психологической прозы.

Достоевский и Ницше не отшатываются от человека, как бы низко он ни пал, наоборот, именно такой человек становится предметом их изучения; они пытаются проникнуть в психологию личности, оказавшейся в «подполье». Как говорит Шлёцер, философ учится у Достоевского «опыту пережитого зла», Достоевский открывает для Ницше зло в психологическом смысле. Дух «подполья» роднит произведения русского писателя и немецкого мыслителя.

Отношение к Богу (атеизм Ницше и бунт против Бога ряда ключевых героев Достоевского) является еще одним сближающим моментом. Бог для Ницше и героев Достоевского оказывается личным врагом, которого необходимо отвергнуть, чтобы утвердить собственное своеволие, чтобы утвердить себя в качестве Бога. Отношение Ницше и бунтовщиков Достоевского к Иисусу Христу – аналогичное: симпатия, уважение; они никогда не критиковали Христа, подчеркивая различие между Христом и христианством.

В других работах при исследовании творчества Достоевского Шлёцер в большей степени выступает как литературный критик. Анализируя романы писателя, он приходит к выводу, что они не являются воплощением определенных идей, которые хотел выразить Достоевский, но идеи вырастают из художественного творчества, из формы, из эстетических особенностей произведений писателя: «Не о воплощении в образах теорий и идей нужно говорить применительно к творчеству Достоевского, но, наоборот, о возникновении теорий, идей через конкретный образ в его развитии, обусловленном эстетически, т. е. формально, а это значит: своеобразным языком Достоевского, своеобразной, трагической конструкцией его романов, концентрацией в них действия до предела, особенностями технических, литературных приемов его»²¹¹. Не содержание у Достоевского определяет форму произведения, а форма – содержание. Форма никогда не бывает пустой, смысл не существует вне ее: «Форма всегда наполненная... форма всегда есть форма материала... мы никогда не сталкиваемся с необработанной материей... Эстетическая форма всегда конкретна, единична, и ее смысл конкретный, единичный...»²¹². Как уже было сказано, Шлёцер был близок к русскому формализму.

В фигуре Ницше Шлёцер видит прежде всего философа, и в его оценке немецкого мыслителя довольно отчетливо прослеживается влияние идей Шестова. В одной из рецензий Шлёцер утверждает, что Ницше должен быть нашим учителем в «умении быть беспощадными к себе... Он – лучший профессор искренности перед самим собою и беспокойства, которое не хочет быть обманутым

²¹¹ Шлёцер Б.Ф. Новейшая литература о Достоевском // Соврем. зап. 1923. Кн. XVII. С. 456.

²¹² *Scolez B. de. L'œuvre, l'auteur et l'homme. P. 115.*

и убаюканным многочисленными успокоительными средствами современной культуры. Так приятно и легко было бы укрыться за какой-нибудь ложью от навалившейся на нас чуждой, непонятной, страшной действительности и спрятаться за ширмами слов, теорий, идеалов... он понимал, ощущал всегда в глубине иллюзорный характер всех возведенных им новых норм, формул, идеалов»²¹³. Для Шлёцера, как и для Шестова, главными работами Ницше являются не «Рождение трагедии из духа музыки» или «Так говорил Заратустра», а «Человеческое, слишком человеческое», «Утренняя заря» и др., то есть, согласно Шлёцеру, истина учения Ницше содержится не в работах профессора классической филологии, а в свидетельствах человека, «источенного болезнью»²¹⁴.

Ницше, по Шлёцеру, выступает против идеализма. Немецкий мыслитель – имморалист, он не пытается создать новую мораль, новые ценности, не в этом значимость его призыва. Он, пророк «героического пессимизма или трагического оптимизма»²¹⁵, заставляет забыть о покое, призывает к самопреодолению и развитию. Такова и позиция Шестова в оценке творчества Ницше.

Шлёцер неоднократно замечает в своих статьях и рецензиях, что «подлинная рецепция Ницше состоялась лишь в России (Шестов)»²¹⁶, только Шестову удалось вскрыть драму Ницше, поскольку русский мыслитель исследует творчество Ницше в связи с его личностью, с его чувствами и эмоциями – в живом психологическом единстве.

Интересно, что Шлёцер указывает на принципиальное различие афоризмов Шестова и Ницше. В работах Ницше они представляют собой законченную форму, окончательное выражение мысли; «шестовский афоризм дает нам мысль еще *in statu nascendi*; не плод ее, не результат, но самый поиск, самое усилие; он вводит нас непосредственно в работу мысли, делает нас соучастниками ее. Отсюда формальная незаконченность афоризмов Шестова; отсутствие в них вывода, заключения»²¹⁷.

²¹³ Шлёцер Б.Ф. [Рец. на кн.:] *Anderl Ch. «La jeunesse de Nietzsche»* // *Соврем. зап.* 1921. Кн. VII. С. 419.

²¹⁴ Там же.

²¹⁵ Там же.

²¹⁶ Шлёцер Б.Ф. *Русский спор о культуре*. С. 211.

²¹⁷ Шлёцер Б.Ф. [Рец. на журн.:] «Окно»: *Трехмесячник литературы*. С. 418.

«Секретный доклад»: Шестов и «философия общего дела»

Шестов развивает идеи Достоевского и Ницше, он использует их для борьбы против власти разума, который в религиозной философии Шестова не позволяет человеку приблизиться к Богу, а значит, препятствует освобождению и спасению. Однако Шлёцеру была близка не философия библейского откровения Шестова, а адогматические работы мыслителя, где критикуются идеализм, обожествление разума и абстрактного понятия добра.

В одном из писем Шестову Шлёцер говорит: «Я уверен, когда нас с Вами не будет и будут изучать Ваши сочинения, то их острие непременно притупят и сумеют найти у Вас “учение” и “использовать” Ваши мысли, Ваши проникновения... Ибо каждый, кто Вас читает или слушает, даже наиболее враждебно, должен чувствовать, что тут “что-то есть”, что Вам нечто открылось. И в то же время чувствуется, что с этим “что-то” ничего нельзя сделать. Принять – нельзя, отвергнуть – тоже нельзя. Остается “приспособить”... Я не мог бы обойтись без Вас, но именно поэтому я принужден отказаться от Вас, т. е. приспособить. Хотите этого или не хотите, мир Вам будет навязан и скорее всего теми, которые Вас любят»²¹⁸. Шлёцер пытается приспособить, использовать философию Шестова, что нашло отражение в фантастическом рассказе «Секретный доклад». В этой новелле Шлёцер сталкивает две концепции природы: взгляд Шестова на природу и космизм Н.Ф. Федорова; причем акцент делается на опасность и отрицательные последствия позиции Федорова, «акосмизм» Шестова выглядит как противоядие.

В рассказе представлено (анти)утопичное общество планеты Икс – воплощение федоровского космизма. Жители этой планеты произвели максимальную «денатурализацию» (*natura* – природа) общества и телесности. Их стремления направлены на абсолютное подчинение природы, создание полностью искусственной среды обитания, а главное – борьбу с человеческой тленностью. Иксианцы в поисках бессмертия не были склонны верить в существование трансцендентной реальности, они отрицали все иррациональное, единственный путь развития для них – через прогресс научных знаний. Таким образом, главной их целью было

²¹⁸ Переписка Льва Шестова с Борисом Шлёцером. С. 49.

превосходство человеческого духа, сознания над материей. Для иксианцев денатурализация и преодоление конечности существования выразились прежде всего в упразднении пола. По их мнению, необходимость продолжения рода указывает на несамостоятельность существования, поскольку в таком случае организм выступает лишь как передаточная инстанция, причем последующее поколение необходимо вытесняет предыдущее, то есть рождение всегда связано со смертью. Кроме того, наличие пола свидетельствует о низменном животном начале в личности. В обществе иксианцев упразднена любовь как привязанность родителей и детей и, естественно, половая эротическая любовь; их место заняла ровная благожелательность. В обществе вместе с любовью исчезло принуждение и воцарилась гармония. Однако, как указывает Шлёцер, упразднение телесности ведет к упразднению эмоций и чувств, а также к исчезновению личности. Как отмечает герой-землянин, посетивший планету Икс, различия между иксианцами минимальны и улавливаются в той мере, в какой телесное еще сохраняет свое присутствие в этих существах.

Герой указывает, что иксианцы невинны, практически как прародители человечества, однако все-таки они живут не в раю. Они неспособны наслаждаться, не знают блаженства. Их жизнь – не вечная, а нескончаемая. Эти существа – не до конца боги. Лишенные личности, внутренней жизни, они пусты и бедны, отчего ими постоянно владеет беспокойство, смятение и тревога, которые они пытаются заглушить беспрерывной деятельностью. Их активность всепоглощающа; если они перестают действовать, то становятся вещами среди других вещей, лишенными жизни объектами. Существование, не имеющее конца, не имеет смысла: одно действие отсылает к другому, и так до бесконечности. Иксианцы пытаются полностью обезопасить свое существование, устранить случайное, неожиданное, все просчитать, сделать все абсолютно предсказуемым. Следующим шагом в развитии по их замыслу должно стать «деспацизирование» организма, то есть упразднение всех его пространственных характеристик, что означает устранение тела и превращение в чистый интеллект, причем это предполагает абсолютный отказ от своего «я», растворение индивидуального сознания в Едином, в Боге философов, а не живом Боге (если использовать терминологию Шестова).

Для Шестова, как и для Федорова, основным вопросом философии является вопрос о жизни и смерти, то есть христианский вопрос о спасении человека и человечества. Мыслители исходят из предположения, что мир природы – изначально хаотичен, иррационален, неразумен. Для Федорова и для иксианцев Шлэцера этот хаос должен быть подчинен разуму, человеку; для Шестова смерть и зло не от хаоса, а от космоса, поскольку хаос есть бесконечная возможность невозможного, в то время как космос – это упорядоченность, предсказуемость, непреложность законов природы, главным из которых является смерть. Рассказчик-землянин в новелле Шлэцера является выразителем позиции, близкой философии Шестова.

В основе федоровской «философии общего дела» лежит желание сделать природу разумной, из бессознательной силы превратить в сознательную. Человеческий разум, по мысли Федорова, – это сила, способная победить смерть. Позиция Шестова полностью противоположна: разум убивает человека, лишает чувства жизни.

Как и иксианцы Шлэцера, Федоров считает, что рождение должно быть упразднено и заменено воскрешением; иксианцы в новелле Шлэцера поддерживают нескончаемую жизнь. И в том, и в другом случае эротическая любовь искореняется (проект Федорова, в отличие от иксианской утопии Шлэцера, основан на сыновней привязанности к отцам).

Так же как жизнь фантастических существ Шлэцера, философия Федорова прежде всего связана с делом («философия общего дела»); он даже говорит о «деловой религии», причем религия для него – это соединение знания и труда. Для Шестова спасение человека невозможно с помощью дел, спасение, утверждает философ вслед за Лютером, обретается верою. Это рывок, скачок в качественно новую реальность, в иной мир, а не нескончаемое продление и поддержание того же самого состояния.

Целью иксианцев и замыслом космизма Федорова является построение рая на земле, однако, как подчеркивает герой-землянин Шлэцера, райской такая жизнь кажется только на первый взгляд, ибо она сопряжена с постоянной тревогой и всезаполняющей деятельной активностью. Еще одной чертой, сближающей философию Федорова и миропонимание иксианцев, является направленность на будущее; в основе такой устремленности лежит

долг и обязанность, то есть, по мнению Шестова, несвобода. Для поддержания жизни жителям планеты Икс необходимо «денатурировать» всю вселенную, поскольку их безопасная и предсказуемая планета включена в глобальные космические системы, которые еще не являются разумно устроенными и безопасными. До тех пор, пока вселенная не станет искусственной и осознанной, тревога не покинет иксианцев; фактически их деятельность в направлении рационализации мироздания будет постоянно продолжаться, *ad infinitum*. Следствием федоровского воскрешения отцов будет перенаселение Земли, поэтому, считал он, человечеству придется расселяться на другие планеты, и вся вселенная должна стать разумной, чтобы быть пригодной для жизни воскрешенных поколений отцов.

Для Шестова путь спасения, путь приобщения к жизни всегда индивидуален; в его понимании, спасение не может быть всеобщим, коллективным. С точки зрения философа, такой мир, как планета иксианцев, – это несвобода, покорность разуму и законам природы; это иллюзорное представление о собственном всеисилии. Согласно Шестову, вселенная и природа – это мир «свободы и чудес». В его философии есть место капризу, чуду, произволу, которые свойственны как природе, так и человеку и Богу. Без этой спонтанности нет индивидуальности. Личное, индивидуальное в человеке не связано с разумом. В основе рассуждений Шестова лежит представление об открытости человека миру; мир иксианцев замкнут, любое вторжение извне угрожает гибелью их хрупкой гармонии. Иксианцы неспособны наслаждаться своим существованием, поскольку они не могут верить себя миру, у них нет доверия к мирозданию, от этого они обречены на постоянное смятение и страх: «И в самом деле, – говорит Шестов, – бывает так, что именно вера в закон причинности рождает в душе то великое беспокойство и смятение, которое дает в результате все ужасы хаоса и безумия. Уверенность в неизменности существующего порядка в известных случаях прямо равнозначна уверенности в бессмысленности и нелепости жизни»²¹⁹. Иксианцы отчасти являются воплощением концепции личности как «*lieu de passage*», разработанной Шлёцером в романе «Мое имя никто».

²¹⁹ Шестов Л. Великие кануны. С. 19.

Антироман «Мое имя никто»: бунт, творчество, свобода

Роман «Мое имя никто» вписывается во французский литературный контекст 60-х гг. и может рассматриваться как образец так называемого нового романа или антиромана. Основной идеей антироманистов является освобождение – от автора, персонажей и сюжета. Свою задачу представители этого направления видели в очищении восприятия от шаблонов и стандартов. Они полагали, что в реальности нет тайны и глубины – она дана нам как явление, за которым нет скрытой сущности.

Автор традиционного романа прописывает характеры персонажей, наделяя их индивидуальностью, он имеет замысел относительно развития событий и направляет сюжет в соответствии с ним, то есть автор выступает суверенным творцом, трансцендентным по отношению к миру вымысла, к миру своего произведения. Сюжетный роман является историей, направление и смысл которой задает автор.

Совершенно иную структуру мы находим в произведении Шлёцера. Текст романа «Мое имя никто» не представляет собой упорядоченного повествования, он состоит из фрагментов «дневника писателя» и отрывков его романа.

84-летний старик, чувствующий приближение смерти и бегущий от болезненных воспоминаний, создает вымышленную реальность – реальность своего романа, сюжет которого не отличается новизной. Борьба со смертью становится импульсом его творчества. Смерть, считает он, является свидетельством несвободы человека, представляет естественную необходимость, которой покоряются люди. Другой движущей силой его творчества является желание забвения, которое возможно только при условии отсутствия вечного и неизменного Бога.

Эфемерная реальность романа становится для автора действительностью, в которой нет ничего невозможного, где он оказывается свободным и заново переживает давно утраченные эмоции и чувства. Сила человека, считает автор дневника, заключается в его творческой способности, преодолевающей несвободу. Творчество создает иллюзорную действительность, которая и оказывается истинной. Искусство и искусственное – это, считает старик, естественная среда для человека. Человеческое заключается в том, что-

бы отрицать природное: «Человек настолько человек... насколько он не натурален... Для него естественно быть неестественным»²²⁰. Искусство – это бунт против смерти и попытка преодолеть ее.

Автор дневника в определенный момент оказывается персонажем своего произведения: его герои – влюбленная пара Жан и Анна – посещают его в больнице и даже читают рукопись романа, действующими лицами которого они являются. После этой встречи и автор, и герои остаются в недоумении.

Автор начинает осознавать, что Жан и Анна оказывают влияние на него самого, вместе с развитием сюжета романа изменяется и он сам. Более того, ему начинает казаться, что его персонажи более реальны, чем он, что вымысел более истинен, чем реальность. Автор, так же как и сотворенные им герои, не знают, как будут развиваться события: «Кто руководит сюжетом? Я или Жан? Кто такой Жан? Является ли он прообразом меня самого? Я изменяю его или он изменяет меня?.. Может, он – это мое я, с которым я прежде не сталкивался, которое я не знал до этого?»²²¹. Отношения между автором и его героями переворачиваются: не он творит их, но они – его. Старику кажется, что грань между произведением и реальностью стерлась.

В романе присутствуют рассуждения о Боге. Старик-автор утверждает, что человек нуждается в Боге. Но в каком? Если Бог – это первопринцип, если это Абсолют или Истина, которым нужно принести в жертву «даже жизнь, даже любовь», то такой философский Бог чужд человеку. Тот Бог, по которому тоскует человек, – это живой Бог, к которому человек обращается со своими чаяниями, желаниями и надеждами, против которого он восстает и бунтует; это не трансцендентный Бог, не участвующий в человеческом бытии, – это личность свободная и страстная. Бог, заключает автор дневника, есть образ и подобие человека, и, вероятно, именно от человека зависит Его существование. В таком ключе старик интерпретирует смерть Бога, о которой говорил Ницше, – она оказывается смертью человека такого, как он есть сейчас: «...если Бог мог умереть, значит, он может возродиться, но это будет новый Бог нового человека...»²²². В размышлениях автора, таким образом, искажаются отношения между Творцом и тварью.

²²⁰ *Schloezer B. de. Mon nom est personne. P. 18.*

²²¹ *Ibid. P. 72.*

²²² *Ibid. P. 84.*

Роман Шлёцера содержит автобиографические элементы. Жан, главный герой романа «Лук Купидона», так же как и Шлёцер, является выходцем из России. Жан называет себя другом и учеником философа Льва Шестова, от идей которого необходимо отказаться, чтобы остаться ему верным (эту мысль Шлёцер высказывал в письме Шестову²²³).

Роман заканчивается тем, с чего начинался – с дневниковой записи 84-летнего старика, задумавшего написать роман. Возможно, это начало альтернативной версии развития событий, возможно, это новая редакция незавершенного романа, возможно, это символ забвения.

* * *

Быть верным учению Шестова в некотором смысле невозможно, поскольку становясь последователем философии «адогматического мышления», отрицаешь ее. Шлёцер считал, что в личности Шестова не было мистической жилки, в то время как творчество Шлёцера оценивается исследователями как своего рода мистицизм: Сабанеев указывает, что «его (Шлёцера. – *К.В.*) взгляды... были странной смесью какой-то психологичности и рационализма с мистическими утверждениями и какой-то биомеханикой, разбавленными терминологией идеалистической философии»²²⁴; по мнению Колера, в концепции Шлёцера с очевидностью «присутствует некий мистический элемент»²²⁵. Этот его мистицизм, по всей видимости, был мистицизмом без Бога. Бердяев в письме Шестову писал о Шлёцере: «Он не принимает самого факта веры. Религия представляется ему статичной и бездвижной. Я думаю, что статично и бездвижно неверие и скептицизм... И ты, и Шлёцер, и все люди вашего духа восстают против всякого, кто признает положительный смысл жизни. Но ведь признавать положительный смысл жизни и есть признак всякой религии...»²²⁶. Бессмертие иксианцев в рассказе Шлёцера бессмысленно и безблагодатно.

²²³ Переписка Льва Шестова с Борисом Шлецером. С. 49.

²²⁴ Сабанеев Л.Л. Воспоминания о Скрябине. С. 196.

²²⁵ Колер Г.-Б. Между адогматизмом и «*pouveau roman*». С. 70.

²²⁶ Цит. по: Баранова-Шестова Н. Жизнь Льва Шестова. Т. 1. С. 286.

Прояснить детали мировоззрения Шлёцера, установить связи между такими разными его работами, как статьи, рецензии и художественные произведения, далеко не просто. Как свидетельствуют близко знавшие его люди, он мало и неохотно говорил о своих идеях; круг «шлёцерцев» – лиц, которым довелось с ним общаться и переписываться, – был крайне узок. По мнению Гаэтана Пикона, это стало причиной того, что Шлёцер не занял более заметного места в современной французской культуре.

ГЛАВА 3. ЖОРЖ БАТАЙ. ТОСКА ПО НЕВОЗМОЖНОМУ

В 1923–1925 гг. Жорж Батай, увлеченный в то время идеями Льва Шестова, был частым гостем в его доме. Что объединяет философию русского мыслителя и творчество французского писателя, эссеиста, экономиста, философа и мистика? Понятие невозможного, чувство отчаяния, безумие, переживание смерти. Идеи Льва Шестова повлияли на отношение Жоржа Батая к Богу, к философии и человеку.

Жорж Батай (1897–1962) не скрывал того, что у него не было философского образования – его интеллектуальные увлечения и познания в области философии были обрывочны, бессистемны и избирательны. В течение двух лет Лев Шестов, живший в Париже в эмиграции, был наставником Жоржа Батая в чтении философской литературы – тем самым русский мыслитель повлиял на становление Батая как философа. Шестов открывает молодому Батаю мир «подполья» – советует ему прочитать Достоевского, предлагает углубиться в историю философии, в труды Паскаля, Ницше, Платона, Плотина. Батай задумывает написать книгу о Шестове, однако замысел так и не был воплощен. Тем не менее Батай совместно с дочерью Шестова Т. Ражо (Березовской-Шестовой) переводит книгу русского мыслителя «Добро в учении гр. Толстого и Ницше (философия и проповедь)» (издательство «Siècle», 1925).

«Достоевщина» в романах Жоржа Батая

Батая, по его собственному признанию, особенно привлекало то, что Шестов философствовал, отталкиваясь от Достоевского и Ницше. Прямое упоминание Достоевского встречается в романе Батая «Небесная синь», в предисловии к которому мы находим название романа «Идиот» и имя его автора: «Сцена... была по всем статьям достойна Достоевского»²²⁷. Некоторые отсылки встречаются и далее, например в эпизоде, где Ксения целует руку Троппману²²⁸. С.Н. Зенкин видит в этом прямую связь со сценой из «Преступления и наказания» (Раскольников и Соня Мармеладова), в самих именах героинь можно усмотреть что-то общее (хотя бы греческое происхождение); имя героини другого романа – Лазарь – заставляет вспомнить отрывок из Евангелия о воскрешении Лазаря, который Соня читает Раскольникову.

Важная черта, которая сближает Батая с Достоевским, – это «вкус к скандалу, к эпизодам демонстративного нарушения приличий; причем за полвека, разделявшие двух писателей, формы неприличия в романе сделались куда более откровенными, более “физиологичными”»²²⁹.

Герои Батая устраивают «пьяные дебоши, сексуальные оргии, подвергают унижениям других и подвергаются им сами, и все это, как правило, происходит прилюдно, получает огласку, долго переживается и обсуждается в дальнейшем»²³⁰. Насилие, страдание, надрыв, убийство, самоубийство, самопожертвование, самоуничтожение, болезненность, лихорадочность, терзания, имморализм, поругание – все то, что принято называть «достоевщиной», мы видим в произведениях Батая.

Глубинное сходство двух писателей заключается в том, что «бесчинства, творимые героями Батая, порождаются... более или менее осознанными религиозными устремлениями, за ними скрывается двойственный жест по отношению к божеству – и поклонение и поругание одновременно»²³¹. Такая амбивалентность обна-

²²⁷ Батая Ж. Ненависть к поэзии: Порнолатрическая проза. С. 95.

²²⁸ Там же. С. 125.

²²⁹ Зенкин С.Н. Блугопоклонническая проза Жоржа Батая // Батая Ж. Ненависть к поэзии: Порнолатрическая проза. С. 33.

²³⁰ Там же.

²³¹ Там же.

руживается в имени героини романа Батая, которую зовут Дирти – что по-английски означает «грязная», ее полное имя Доротея – то есть «богоданная».

Бога нет, Бог безмолвствует, но это отсутствие нисколько не умаляет Его; оно не приводит к атеизму. «Всем известно, что значит Бог для множества людей, которые в него верят, и какое место он занимает в их мыслях; и мне кажется, что если устранить с этого места фигуру Бога, то все равно что-то останется, останется пустое место. Вот об этом пустом месте мне и хотелось говорить»²³², – писал Батай. Отсутствие Бога оказывается источником смыслов. Для всего творчества Батая характерна ностальгия по религиозному, а также поклонение ему как «пустому месту» – поклонение, которое «равнозначно поруганию, и в этом смысл всевозможных кощунств, описываемых Батаем»²³³.

Среди героев Батая часто встречаются служители церкви, которые подвергаются унижению: в «История глаза» прямо в храме совершается садистское надругательство над священником, в «Невозможном» иезуит участвует в эротических играх втроем, герой «Аббата С.» сначала вынужден терпеть надругательства развратницы, а затем пускается в греховные утехи с двумя ее подружками; в одной из частей «Divinus Deus» развратная женщина уходит в монастырь, а в другой его части проститутка оказывается бывшей монахиней и в борделе носит имя «Святая».

Кощунственные действия героев происходят из-за тоски по невозможному, тоски по Богу: разврат, крайнее переживание – это средства достижения предельного, мистического опыта, средства переживания сакрального. Герои, морально самоуничтожаясь, приносят себя в жертву. Через страдания, боль, унижение, грех герои «обоживаются». Они находят живительную силу в грязных, кровавых, кощунственных деяниях. Парадоксальность насилия и страдания, убийства и самопожертвования, их эквивалентность присутствует и у Достоевского в «Преступлении и наказании»: «Разве я старушонку убил? Я себя убил...»²³⁴.

²³² Цит. по: *Зенкин С.Н.* Блуглопоклонническая проза Жоржа Батая. С. 34.

²³³ Там же. С. 33.

²³⁴ *Достоевский Ф.М.* Преступление и наказание // *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 5. Л., 1973. С. 322.

Родство Батая и Достоевского раскрывается в стремлении к предельным переживаниям, неистовству: в творчестве русского писателя Батай усматривал крайность стыда (особенно в «Записках из подполья»). «Нет ничего более страдальческого, болезненного, бледная немочь религиозности»²³⁵, – так он передает характер и настроение работ Достоевского.

Как отмечал друг Батай Мишель Лейрис, французский мыслитель считал «Записки из подполья» основополагающим произведением, герой которого очаровывает своей одержимостью быть тем, кого на бытовом языке называют «невозможным» человеком, нелепым и до предела отвратительным. Батай высоко ценил Достоевского как психолога и исследователя человеческих душ.

²³⁵ Батай Ж. Внутренний опыт. СПб., 1997. С. 87.

Батай-ницшеанец

В 1923 г.²³⁶ Батай начал читать Ницше: «Его книги, – пишет он, – наполнили меня чувством странной решимости: к чему продолжать мыслить, к чему что-то там писать, если моя мысль – целиком и полностью – была выражена с такой полнотой и великолепием?»²³⁷.

В 1937 г. Батай посвятил один из номеров созданного им журнала «Ацефал»²³⁸ Дионису. Образ этого греческого бога связан с творчеством Ницше, который был «главным персонажем теоретической рефлексии журнала»²³⁹. Ацефал – безглавый бог; судя по всему, через безглавость этого существа мыслитель пытался выразить отсутствие, молчание, смерть Бога. Ацефал, воплощаю-

²³⁶ В это же время Батай начинает знакомиться с работами Фрейда. Он на практике столкнулся с психоанализом, когда проходил курс лечения у психоаналитика Ж. Бореля в середине 20-х гг. Некоторые исследователи склонны считать, что с этого периода начинается оригинальное творчество Батая, отмеченное выходом «Истории ока». Вероятно, психоанализ дал возможность Батаю самовыразиться, говорить о том, что вытесняется сознанием и культурой. Психоанализ предполагает, что сознание человека укоренено в инстинктивно-психическом, его поведение направляется иррациональными импульсами – секса, безумия, насилия, смерти; это темное не-разумное начало в человеке требует анализа, какого-то способа проникновения в него. Батай пытается найти тот язык, на котором говорит неподвластная разуму импульсивная, стихийная часть природы человека («Безумие говорит на своем собственном языке» (Фокин С.Л. *Философ-вне-себя: Жорж Батай*. С. 24)). В психоанализе присутствует положение, близкое всему творчеству Батая, утверждающее единство побуждений секса и смерти. Однако, как указывает Тимофеева, существует ряд различий между учением Фрейда и установками Батая. Так, французский мыслитель предполагает, что инцестуозные желания не свойственны человеку изначально, не являются естественными. Желание появляется вместе с запретом: «Запрещая, запрет тем самым предписывает желание» (Тимофеева О.В. *Введение в эротическую философию Жоржа Батая*. С. 32). Согласно Батаю, не существует животного желания, желание является прерогативой человека, поскольку желание, в отличие от сексуальности животного, всегда предметно, направленно. Эротические отношения безвозвратно трансформированы культурой, возврат к животной сексуальности невозможен. Кроме того, Батай считает, что сексуальность присуща не только человеку и животному миру, но и всему мироустройству в целом.

²³⁷ Цит. по: Фокин С.Л. *Философ-вне-себя: Жорж Батай*. С. 14.

²³⁸ «Ацефал» – журнал и тайное общество, созданные Батаем.

²³⁹ Зенкин С.Н. *Конструирование пустоты: Миф об ацефале*. С. 124.

щий суверенность, сливается со сверхчеловеком, который и есть «смерть Бога». Он олицетворяет низменную и грубую материю, которая позволяет разуму уйти от давления идеализма.

Дионисийство Ницше, отвергнутое доктриной германского нацизма, было той частью учения немецкого философа, которая оказалась наиболее близка Батаю²⁴⁰. Прежде всего дионисийство связано с экстазом – выхождением из себя, за рамки обычного состояния. Оно предполагает деперсонализацию, растворение своего «я» в бесформенном мире, утрату индивидуальности; так происходит с героями романов Батая: «в неистовстве дионисийского экстаза исчезают различия между персонажами, один герой начинает отражаться в другом»²⁴¹.

По мнению Батая, Ницше был первым, кто высказал последнее и безусловное стремление человека оказаться вне морали и вне служения Богу. Ницше был ненавистником добра, поскольку считал, что ненависть к добру является условием свободы.

Батай указывал на тождественность учения Ницше и своей философской концепции. Более того, он отождествлял себя с Ницше: «Я единственный выступаю не комментатором Ницше, а таким же, как и он»²⁴². При этом французский мыслитель считал, что он в большей степени, чем Ницше, «склонен к ночи незнания», к отказу от разума, бессмыслию. Однако Ницше допустил ошибку, недооценив противоположность суверенности и власти. Суверенный человек – свободный, и только. Как отмечает О.В. Тимофеева, ницшеанская противоположность рабство–господство у Батая заменяется оппозицией рабство–свобода.

²⁴⁰ Жорж Батай принял активное участие в реабилитации Ницше, обвиненного в фашизме. Батай пытался раскрыть и довести до крайности то, что в ницшеанской философии противоречит фашизму. Он напоминал о том отвращении, которое питал немецкий мыслитель к Германии, о ненависти к политическим партиям, о настойчивости, с которой он сопротивлялся попыткам кого бы то ни было заставить его философию служить идеологии: «“Если бы Вы знали, как я смеялся прошлой осенью, читая сочинения этого сентиментального и тщеславного упряма, которого зовут Поль де Лагард”»: вот как выражался Ницше, говоря о знаменитом пангерманисте. Смех Ницше над де Лагардом докатывается и до Розенберга, смех человека, которому внушали отвращение как социал-демократы, так и расисты» (Цит. по: *Фокин С.Л.* Философ-вне-себя: Жорж Батай. С. 217).

²⁴¹ *Зенкин С.Н.* Блугопоклонническая проза Жоржа Батая // *Батай Ж.* Ненависть к поэзии: Порнолатрическая проза. С. 35.

²⁴² *Батай Ж.* Проклятая часть. М., 2006. С. 438.

Согласно Батаю, Ницше обладал даром суверенности, субъективности и беспредельности. Ницше завидовал Христу и отвергал Бога, считая его пределом, ограничением человека. Для христианства благо есть Бог, но верно и обратное, Бог есть добро, данное на пользу человека. Для Ницше благо быть суверенным; Бог умер, Он был убит, потому что утратил суверенность, он погиб из-за собственного рабства. Требование отрицания Бога – это требование гиперхристианства.

Ницше роднит с Иисусом Христом ясность духа, решительность, но главное – чувство суверенности, а также уверенность в том, что она не может проистекать из мира вещей. Но как считает Батай, Ницше не хватало уверенности и непринужденности Христа. «Ницше, – пишет Батай, – это атеист, озабоченный Богом, поскольку однажды он понял, что место, которое оставляет пустым несуществующий Бог, подвергает все вещи уничтожению. В то же время Ницше требовал свободы и сознавал, какой обвал она влечет за собой»²⁴³. По мнению Батая, философия Ницше – единственная спасающая от порабощения, единственная наделяющая суверенностью.

У Батая, следующего за Ницше, присутствует тема Вечного Возвращения. Вечное Возвращение лишает жизнь цели, оно предполагает отказ от целеполагания: «Возвращение беспричинного мгновения лишает жизнь цели и тем самым разрушает ее. Возвращение – это драматический образ и маска целостного человека: это пустыня для человека, каждое мгновение жизни которого отныне лишено оснований»²⁴⁴. Вечное Возвращение – это то, как живет суверенный человек, его образ жизни, который предполагает, что мы видим высшую ценность и смысл не в ожидании будущего, не в воспоминании о прошлом, но в каждом отдельном мгновении, в сиюминутности. Все, что осуществляется нами, свершается не во имя будущего, но ради самого свершения. Событие не имеет внеположенного смысла, кроме того, который привносится человеком. Человеческая воля ставится превыше всего, человеку больше не на кого рассчитывать, он оказывается ответственным за все то, что происходит. Если человек оказывается несостоятельным (прежде всего «метафизически несостоятельным»), лишь он один несет ответственность за то положение, в котором оказался.

²⁴³ Батай Ж. Проклятая часть. С. 471.

²⁴⁴ Батай Ж. О Ницше. М., 2010. С. 28–29.

Для Ницше, согласно Батаю, был невыносим мир, лишенный суверенности. Он не мог принять мира, где человек был средством. И в этом, по мнению Батая, Ницше радикально противостоит коммунизму. Коммунисты противятся тому, что представляется им суверенным. «В современном мире вообще, – считал французский мыслитель, – есть только две приемлемых позиции. Коммунизм, сводящий каждого человека к объекту... и точка зрения Ницше (сходная с той, что вытекает из моей книги)...»²⁴⁵ Философия Ницше освобождает от запретов, ограничений, налагаемых прошлым, от объективности настоящего и от проективности, устремленности в будущее.

Об основаниях философии незнания: «философия трагедии»

Батай познакомился с Шестовым, когда учился в Институте восточных языков, где он занимался китайским и русским. В языкознании он не преуспел, зато открыл для себя Шестова, который стал его первым учителем философии. Впоследствии Батай подчеркивал отличия своей философии от философии Шестова, однако сходства при ближайшем рассмотрении оказываются значительными и заслуживают внимания.

Бердяев, близкий друг Шестова, утверждал, что «Лев Шестов был философом, который философствовал всем своим существом, для которого философия была не академической специальностью, а делом жизни и смерти»²⁴⁶. Это утверждение справедливо и в отношении Жоржа Батая. Как считает Ж.-П. Сартр, цель Батая – в том, чтобы «передать нам некоторый опыт, скорее, пережитой опыт... Тут дело жизни и смерти, страданий или восхищений, речь идет не о спокойном созерцании»²⁴⁷.

«Он был однодум»²⁴⁸, – говорит Бердяев о Шестове. Р. Барт считает, что «Батай всю жизнь писал тексты или, вернее, быть может, один и тот же текст»²⁴⁹. Действительно, все написанное Ше-

²⁴⁵ Батай Ж. Проклятая часть. С. 439.

²⁴⁶ Бердяев Н.А. Основная идея философии Льва Шестова. С. 407.

²⁴⁷ Танатография Эроса. С. 22.

²⁴⁸ Бердяев Н.А. Основная идея философии Льва Шестова. С. 407.

²⁴⁹ Барт Р. От произведения к тексту // Барт Р. Избр. работы: Семиотика. Поэтика. М., 1989. С. 415.

стовым и Батаем отличается некоторым однообразием. И Батай, и Шестов постоянно возвращаются к одним и тем же вопросам – о жизни, смерти, Боге, обращаются к пограничным ситуациям – состоянию исключения, выпадения из общего порядка вещей, стоянию на «краю возможного». Их волнуют те вопросы, на которые разум бессилён ответить.

В основе философии должен лежать крайний, предельный опыт: «Философия должна жить сарказмами, насмешками, тревогой, борьбой, недоумениями, отчаянием, великими надеждами и разрешать себе созерцание и покой только время от времени, для передышки»²⁵⁰, – считает Шестов; в основании философии должны лежать «состояния экстаза, восхищения, по меньшей мере, мысленного волнения»²⁵¹ – утверждает Батай. Философия не есть нечто завершенное: отличительной чертой ее, согласно Батаю, является «невозможность в принципе прийти к окончательному результату...»²⁵²; любое мировоззрение, по мысли Шестова, ограничено, поэтому величайшей прерогативой философов является свобода от убеждений.

В отличие от скрытного Шестова, Батай говорит о себе напрямую. Чувство тоски, страдание, безумие, стояние на «краю возможного» – это средства познания; без крайнего, предельного опыта невозможно приблизиться к наготе, откровенности. Что означает быть нагим, согласно Батаю? Дойти до предела, быть честным, мужественным в поиске истины, мужественным там, где даже разум отступает. Чтобы оказаться нагим, чтобы открыться новой истине, новым убеждениям, необходимо отказаться от устойчивого, определенного, привычного – то есть приобщиться к беспочвенности. Таким образом, метод Батая – это драматизация, доведение до крайности, излишества, до предела. Сартр так выражает эту черту философии Батая: «Смотрите, говорит он, вот мои язвы, вот мои раны. И он распахивает свои одежды...»²⁵³.

Согласно Шестову, истина, полученная в крайнем переживании, не может быть истиной для всех: «Последняя истина рождается в глубочайшей тайне и одиночестве. Она не только не требу-

²⁵⁰ Шестов Л. Великие кануны. С. 35.

²⁵¹ Батай Ж. Внутренний опыт. С. 17.

²⁵² Батай Ж. О Ницше. С. 11.

²⁵³ Танатография Эроса. С. 13.

ет, она не допускает присутствия посторонних»²⁵⁴; истина, считает философ, индивидуальна, единична и «больше всего боится... признания человеческого и окончательной санкции»²⁵⁵, она не может быть принудительной. Для Батая истина, напротив, изрекаема и сообщается, более того, без сообщения и передачи Другому нет истины, нет выхождения за пределы себя – экстазиса, то есть крайности: «Полностью она [крайность. – К. В.] достигается лишь в сообщении (человек сидит во многих людях, одиночество – это пустота, ничтожность, ложь)»²⁵⁶. Батай говорит о необходимости чувства общности, которое человек получает «в отчаянии, безумии, любви, казни»²⁵⁷. Сообщенный опыт изменяет того, кто к нему приобщается. Если человек доходит до крайности и не сохраняет связь с Другим, то этот опыт не имеет ценности, не является истинным – это «будет лишь причуда, а не край возможного»²⁵⁸.

Воздержание, ограничение традиционно считается практикой, которая благоприятствует получению особого рода опыта, однако мыслители выступали против аскезы. Батай считал, что аскеза всегда связана с умыслом, с усилием, проектом, то есть расчетами человека, – все это обесценивает переживание. Методом получения предельного опыта является не умаление, а избыток, излишество. С точки зрения Шестова, аскетические практики основаны на убеждении в том, что спасение зависит от самого человека, от его дел и поступков, а не от воли Божией; аскеза заставляет верующего забыть о том, что спасение обретается только верою. Философов объединяет отказ от проективности, от ориентации на будущий результат: Шестов призывает бросить «всякие расчеты и обобщения» и идти «смело, без оглядки в неизвестность, куда Бог поведет, и что будет, то будет»²⁵⁹; Батай утверждает, что опыт должен вести «туда, куда он сам ведет»²⁶⁰, недопустимо направлять его к заранее намеченной цели.

²⁵⁴ Шестов Л. *Sola fide* – только верою. С. 284.

²⁵⁵ Там же.

²⁵⁶ Батай Ж. Внутренний опыт. С. 99.

²⁵⁷ Там же. С. 74.

²⁵⁸ Там же. С. 78.

²⁵⁹ Шестов Л. *Potestas clavium* (Власть ключей). С. 75.

²⁶⁰ Батай Ж. Внутренний опыт. С. 17.

Богоискательство

Незнание, бессмыслие является целью предельного опыта; знание, язык и философия оказываются лишь средствами для его достижения. И Шестова, и Батая называли антифилософами: Ю. Марголин написал о Шестове статью «Антифилософ»²⁶¹, О. Тимофеева говорит то же о французском мыслителе²⁶². Ж.-П. Сартр считал, что Батай не любит философии: «...если он и использует философскую технику, то только затем, чтобы удобнее было выразить авантюру, место которой – за пределами философии, на рубежах знания и незнания»²⁶³. Г. Марсель указывает, что в работах Батая «мысль... восстает против самой себя»²⁶⁴.

На краю возможного, утверждает Батай, нас ожидает «сияние, даже “апофеоз” бессмыслия»²⁶⁵. Бессмысленное, невозможное – это то, как воспринимается Бог, уклоняющийся от категорий рассудка. Бердяев считал, что Шестов искал, но не выразил веры, Булгаков называл его богоискателем в буквальном смысле этого слова. Сартр выражает ту же мысль о философии Батая: «...опять Бог, опять тут ищут Бога»²⁶⁶. Батая считают создателем новой мистической (а)теологии. О своем отношении к бытию Бога французский мыслитель пишет: «Пусть говорят: пантеист, атеист, теист!.. Но я кричу в небо: “Я ничего не знаю!”»²⁶⁷.

Вопрос о религиозности Батая, в юности истового католика, всерьез собиравшегося поступать в семинарию, сложен и неоднозначен. По мнению Батая, христианский Бог – ущербный и ущемленный, поскольку его действия должны ограничиваться добром; сакральное христиан – усеченное, дискретное, поскольку оно очищено от всего пагубного и темного. Благая весть христианства – весть о спасении – рассматривается Батаем как проект, то есть как то, что противоположно сиюминутности, мгновенности, а значит, суверенности: «Спасение – вершина любого предела желаний в

²⁶¹ Марголин Ю.Б. Антифилософ // Новый журн. 1970. Кн. 99.

²⁶² Тимофеева О.В. Введение в эротическую философию Жоржа Батая. С. 8.

²⁶³ Танатография Эроса. С. 22.

²⁶⁴ Там же. С. 47.

²⁶⁵ Батай Ж. Внутренний опыт. С. 84–85.

²⁶⁶ Танатография Эроса. С. 38.

²⁶⁷ Батай Ж. Внутренний опыт. С. 74.

деле проекта. Но уже потому, что спасение является пределом, оно отрицает все сиюминутные проекты»²⁶⁸. Христианство не может быть уделом суверенного человека.

По мнению Шестова, христианство также не ведет к спасению-свободе, поскольку «христиане... готовы найти счастье только в фаларийском быке»²⁶⁹, то есть в мученичестве, подвигах, аскезе; философ считает, что самобичеванием и подвигами нельзя заслужить спасения – оно предполагает веру в Бога, а не в себя и свои силы. Все, сделанное человеком из расчета, сделано напрасно.

Таким образом, как по мнению Шестова, так и по мнению Батая, христианство в действительности оставляет нас в мире вещей, в профанном мире, не давая приблизиться к божественному: «... христианство, ежели испить его чашу до дна, ведет к отсутствию спасения, к отчаянию Бога»²⁷⁰.

Однако в христианстве Батая привлекает драматизация: «Христианину легко драматизировать жизнь: он живет перед ликом Христа, для него это нечто большее, чем он сам. Христос – всецелость бытия, однако он, совсем как “любовник”, имеет личность, совсем как “любовник”, желанен: и вдруг казнь, агония, смерть. Кто верует в Христа, идет на казнь»²⁷¹. Драматизация – это способ достижения экстаза, выхождения за пределы и растворение себя; без экстаза – нет сообщения, нам не был бы нужен Другой: «Мы не могли бы покидать себя, если бы не умели драматизировать. Мы жили бы в одиночестве, в сосредоточенности на себе. Но какой-то разрыв – когда нас одолевает тоска – доводит до слез; тогда мы теряем себя, забываем себя, сообщаемся с неуловимой запредельностью»²⁷². Однако христианство – серьезно. Смех разрушает серьезность христианства, подрывает гордыню христиан.

Индуизм также вызывает интерес Батая практиками устранения внутренней речи, молчания сознания, однако в нем не хватает христианской драматизации. При этом и христианская, и индуистская религии предполагают аскезу, то есть проект. По мнению французского мыслителя, только соединение христианской дра-

²⁶⁸ Батай Ж. Внутренний опыт. С. 93.

²⁶⁹ Курабцев В.Л. Миры свободы и чудес Льва Шестова. С. 81.

²⁷⁰ Батай Ж. Внутренний опыт. С. 94.

²⁷¹ Там же. С. 101.

²⁷² Там же. С. 30.

матизации с индийской внутренней тишиной «могут быть обжигающими (не требуя проекта)»²⁷³, то есть привести к переживанию опыта божественного.

Батай ощущает «ностальгию по религии», однако никакими конфессиональными рамками он не скован: «Ничто не связывает меня с той или иной конкретной традицией»²⁷⁴; «...я должен осуществлять свой опыт в одиночестве, без традиции, без обрядов, мне ничто не указывает путь, зато ничто не обременяет»²⁷⁵.

Как для Шестова Бог, так для Батая сфера сакрального, интимного находится по ту сторону разума и этики. Шестов утверждает, что Бог не всеблаг, не всезнающ – Он «любит, и хочет, и волнуется, и раскаивается, и спорит с человеком, и даже иной раз уступает человеку в споре»²⁷⁶ (как это было в случае с Иовом). Бог нас обманывает, являясь источником человеческих заблуждений и скрывая от нас тайны мира, Он непостоянен («Бога нет постоянно. Он... является и исчезает. Нельзя даже про Бога сказать, что он часто бывает. Наоборот, обыкновенно, по большей части его не бывает»²⁷⁷), капризен и ревнив.

Представления Шестова о Боге оказываются близкими Батаю: «Бог ни в чем не находит ни отдохновения, ни пресыщения. Мало того что Ему неведомо умиротворение, Богу неведомо знание (знание – это покой). Он не знает – ровно как жаждет»²⁷⁸. Как для Шестова, так и для Батая мораль и разум противоположны божественному. Батай, подобно Шестову, указывает на неразрывную связь разума и морали; они принадлежат профанному порядку. Мораль содержит в себе нормы и правила, направленные на поддержание общественных отношений – миропорядка вещей, то есть мораль и добро служат долговременности, они полезны.

Как пишет Батай, разум и мораль низвергают божество, заставляя его действовать рационально и в рамках этических принципов; тем самым они раскалывают мир интимного, сакрального,

²⁷³ Батай Ж. Внутренний опыт. С. 55.

²⁷⁴ Батай Ж. Проклятая часть. С. 509.

²⁷⁵ Там же. С. 510.

²⁷⁶ Шестов Л. На весах Иова. С. 18.

²⁷⁷ Шестов Л. Potestas clavium (Власть ключей). С. 9.

²⁷⁸ Батай Ж. Внутренний опыт. С. 192.

относя светлое к божественному, темное – к безбожному. Так рождается дуализм. Дуализм производит человека рефлексии – двойственного и расколотого: с одной стороны, человек – индивид, обладающий общественно значимыми качествами, приносящий пользу обществу, поддерживающий порядок и исполняющий свои обязанности; с другой стороны, считает Батай, в каждом человеке есть сокровенное – самость, олицетворяющая интимное. Чем больше человек утрачивает интимное, тем больше он выделяется в качестве отдельного индивида, тем больше он становится вещью и объектом, то есть «ничем для себя»²⁷⁹. Разум раскалывает человеческое «я».

Главным препятствием на пути к восстановлению состояния целостности, по мнению Шестова, является «дьявольское мнение человека о самом себе»²⁸⁰. В силу этого Богу приходится брать в руки молот, чтобы «изломать, разбить, обратить в прах, уничтожить гордость»²⁸¹ человека, и этот молот – закон. Следуя за апостолом Павлом и Лютером, философ утверждает, что закон пришел, чтобы умножить преступления, чтобы преступления стали возможными и человек, ощутив свою греховность, стал бодрствовать, то есть стремиться преодолеть существующее состояние, наличную действительность. Закон дан не для того, чтобы быть исполненным, поэтому закон должен требовать невозможного.

Согласно Батаю, целостный человек – суверенный человек, не ограничивающий себя запретами; при этом он знает о них (без запретов, касающихся главным образом смерти и половой сферы, нет человека – соблюдение запретов отличает человека от животного: «Истина запретов – ключ к нашему существованию как людей»²⁸²), но время от времени позволяет себе нарушать их – и эти моменты становятся исключительными, имеющими особую ценность. Как указывает мыслитель, «человеческое достоинство связано с соблюдением запретов, однако суверенное достоинство связано с их нарушениями»²⁸³. В миг трансгрессии человек ощущает трево-

²⁷⁹ Батай Ж. Проклятая часть. С. 523.

²⁸⁰ Шестов Л. Великие кануны. С. 82.

²⁸¹ Там же.

²⁸² Батай Ж. Проклятая часть. С. 514.

²⁸³ Там же. С. 471.

гу – это опыт греха. Соблюдение предписаний, норм оставляет нас в мире профанном, сакральный мир требует нарушения запретов, требует трансгрессии.

Сакральное

Выход из состояния распада, падения философы видят в бессмыслии, безумии, стоянии на краю возможного, ощущении беспочвенности: «...первый шаг к целостному человеку равнозначен безумию. Я отбрасываю добро и отбрасываю разум (смысл), под ногами я обнаруживаю бездну...»²⁸⁴ (это замечание Батая звучит совсем по-шестовски).

Согласно Шестову, чтобы достичь подлинности, человек отказывается от морали, законов, устоявшегося мировоззрения, он должен стать кочевником, авантюристом, бездомным – тем, кто не знает оседлости и покоя, кто одинок, кого гложут бесконечные сомнения. Беспочвенный человек находится в непрестанном поиске, он никогда не завершен, – он экстатизирует. За свободу он платит разумом, спокойствием, истиной, определенностью.

По мнению Батая, «человек – это казнение, война, тоска, безумие»²⁸⁵, это постоянная драма, агония, конфликт, терзание. Человек должен стремиться к краю возможного; жизнь без крайности, без стояния на пределе «не что иное, как долгий обман, жульничество, череда поражений, беспорядочных отступлений, одним словом, полный провал»²⁸⁶; «всякий, кто не движется к краю, – слуга или недруг человека»²⁸⁷, – считает французский мыслитель.

Когда человек утрачивает перспективы действия, когда он отрешается от заботы о будущем, когда у него нет цели и он ничему не служит, человек оказывается без средств, без опоры, он теряет всякие ориентиры и ощущает провал, бездну, головокружение. Отказавшись от всего определенного, человек оказывается нагим – незнание обнажает, делая человека открытым, то есть восприимчивым ко всему, что знание и разум прятали от него: «Нагота про-

²⁸⁴ Батай Ж. О Ницше. С. 25.

²⁸⁵ Батай Ж. Внутренний опыт. С. 74.

²⁸⁶ Там же. С. 79.

²⁸⁷ Там же. С. 80.

тивостоит замкнутому состоянию, то есть состоянию дискретного существования. Это состояние сообщения, являющее поиск возможной непрерывности существа по ту сторону замкнутости»²⁸⁸. Человек для французского философа – это прежде всего безоглядная открытость крайнему переживанию – смерти, пытке, радости; в таком предельном опыте человеку открывается божественное.

С точки зрения Батая, сфера сакрального связана с непроизводительной тратой и насилием, воплощением которых является жертвоприношение; жертвой может быть тот объект, который служит, который полезен. Через жертвоприношение субъект жертвоприносящий воссоединяется с миром имманентности, тем самым он отделяется от мира вещей, перестает быть объектом, уходит от действительности. В жертвоприношении намеренно игнорируется реальное положение вещей, и чем больше отрицается действительный миропорядок, тем в большей степени происходит утверждение миропорядка мистического.

Один из любимых библейских сюжетов Шестова – жертвоприношение Исаака Авраамом. С Исааком, долгожданным сыном, Авраам, как известно, связывал будущее своего народа, и в этом качестве Исаак для Авраама есть нечто полезное, имеющее смысл, привнесенный извне, а не просто самоценное существование. Почему Авраам приносит своего сына в жертву? Он следует Божественному наказу, тем самым он уходит из мира действительности, воссоединяясь с интимным. Действия Авраама противоречат принципу реальности, он совершает их, не думая о последствиях, его поступок не идет на пользу, не служит длительности и будущему, а значит, принадлежит не миру объектов, но миру сакральному. Для Шестова сюжет о жертвоприношении Исаака служит иллюстрацией преодоления этического, противопоставления морали и веры, добра и живого Бога. Авраам не рассчитывает на разум с его вечными истинами и моральными нормами, его очевидностями, стенами и пределами; он верит против разума, его вера не ищет и не может найти оправдания. Как и для Батая, по мнению Шестова, выход к сакральному с помощью разума и этики возможен лишь через принесение их (как «полезного» и «того, что служит») в жертву.

²⁸⁸ Батай Ж. Проклятая часть. С. 499.

Несмотря на то, что человек Батая очевидно происходит не от Бога, а от животного, он – существо религиозное. Один из литературных героев Батая утверждает, что представить человека вне Бога невозможно. В состоянии имманентности, когда преодолевается дискретность человеческого существования, исчезает трансцендентное, исчезает и Бог: «Это состояние имманентности – само безбожие»²⁸⁹. Сам человек становится Богом: «Для мистика (верующего) Бог, несомненно, улечучивается: мистик сам – Бог»²⁹⁰.

В целом Бог для Шестова и Батая – это символ сил самого человека; приобщаясь к божественному всемогуществу, человек раскрывает себя и постигает невозможное. Бог – это хаос, безосновность, каприз, Он – олицетворение шанса, который предоставляется человеку. Фигура Бога свидетельствует о человеческом рабстве и величии. Иначе говоря, нет иного Бога, кроме того, которого нет, поскольку, как указывает Шестов, сказавший «Бог существует» теряет Бога.

По мнению некоторых исследователей (в их числе А.К. Закржевский), Шестов в итоге приходит к выводу, что «Бога нет, что существует только бесконечное, страшное стремление к его отысканию и что человек может создать себе Бога, если уже на то пошло»²⁹¹. Без Бога у свободного, ищущего человека остается только одно – подполье. Как философ ни пытается осуществить восхождение горе, приблизиться к Богу, он непременно оказывается в подполье: «И, может быть, проникнуть в иной мир дано лишь тому, кто отказался от приманок и соблазнов существования, кто сроднился с вечной бессонницей, с бедностью, слабостью. Кто осмелел то, что люди в нем считают лучшим, и бережет в себе то, что считается худшим, никому не нужным...»²⁹². По мнению Батая, темное, пагубное, низкое является таким же проявлением сакрального, как светлое и возвышенное, поэтому он «специализируется в высматривании в мире всего, что в нем есть гадкого, унылого, прогнившего, и он зовет человека “избегать быть полезным чему бы то ни было определенному”»²⁹³. Батай в «подполье» ищет Бога.

²⁸⁹ Батай Ж. О Ницше. С. 98.

²⁹⁰ Там же. С. 97.

²⁹¹ Закржевский А.К. Подполье. Психологические параллели. С. 61.

²⁹² Шестов Л. Великие кануны. С. 12.

²⁹³ Танатография Эроса. С. 6.

Жорж Батай со временем отошел от философии Шестова: его отталкивала излишняя серьезность русского мыслителя («Он... озадачил меня отсутствием чувства юмора»²⁹⁴, а в смехе²⁹⁵ французский философ видел «основу основ») и его политический консерватизм. Впоследствии Батай вспоминал о Шестове с чувством глубокой признательности и говорил, что главным усвоенным от него уроком было то, что неистовство человеческой мысли – ничто, если оно не становится свершением, не находит своего воплощения в жизни. Судя по всему, Батай уловил именно то, что Шестов хотел выразить в своей философии: она, философия, должна соответствовать опыту пережитого, «книге жизни». Батай стремился пережить все то, о чем писал, – «пытался жить с личиной “подпольного человека”, жить не просто сознавая мерзость человеческую, но и выставляя ее напоказ... жить человеком “невозможным”»²⁹⁶, то есть испытывающим тягу ко всему неприемлемому. Так, как отмечает близкий друг французского мыслителя М. Лейрис, в год их знакомства (1924) Батай, подражая героям Достоевского, был завсегдатаем притонов. «Познать человека, каков он есть и каким он может быть в самых предельных состояниях, познать его на себе, доводя себя до крайностей, до потери себя...»²⁹⁷, – так может быть сформулировано «жизненно-творческое установление»²⁹⁸ Жоржа Батая.

Это «сокровенное неистовство» решительно отличало и отдаляло мыслителей. Батай, переосмысливая некоторые идеи русского философа, доводит их до предела, до крайности. Как отмечает С.Л. Фокин, Шестов очаровал Батая философией, «показав, сколь свободной может быть мысль, если движет ей воля к невозможному»²⁹⁹; все творчество Батая – литература, философия, антропология, религия – проистекает из этой тоски по невозможному.

²⁹⁴ Фокин С.Л. Философ-вне-себя: Жорж Батай. С. 16.

²⁹⁵ Одним из важнейших истоков творчества Батая является книга Анри Бергсона «Смех» («Le Rire», 1900).

²⁹⁶ Фокин С.Л. Философ-вне-себя: Жорж Батай. С. 18.

²⁹⁷ Там же. С. 20.

²⁹⁸ Там же.

²⁹⁹ Там же. С. 17.

ГЛАВА 4. БЕНЖАМЕН ФОНДАН. «НЕСЧАСТНОЕ СОЗНАНИЕ»

В 1924 г. Шестов в салоне философа-ницшеанца Жюля де Готье познакомился с Бенжаменом Фонданом (1898–1944), молодым поэтом румынского происхождения, который стал его учеником и последователем в самом точном смысле этого слова. На тот момент Фондан прочитал работу Шестова «Откровения смерти» и был рад знакомству с мыслителем, книга которого глубоко потрясла молодого человека. Еще в Румынии он написал несколько статей о русском философе.

Румынский период

Бенжамен Фондан (настоящее имя – Беньямен Векслер) родился в Молдавии в городе Яссы в семье румынских евреев. Барбу Фундояну (румынский псевдоним Фондана, который был взят от топонима земель, когда-то принадлежавших его семье) считал себя поэтом и литературным критиком. Ранняя румынская поэзия Фундояну носила буколический и экспрессионистский характер:

Люблю тебя, люблю, о женщина-земля,
о черная земля, о добрая земля,
о свежая земля, где все мои уснули,
о юная земля, в которой зов мой молод,
земля, в которой сам я буду крепко спать!

...Мне надобно вспахать, посеять, сжать, смолоть и, наконец, уснуть с пшеницей в изголовье в той почве, что дана с рожденья, в первый день, как зеркало зеркал, в котором зреет образ!...³⁰⁰

Овид Хромальничану³⁰¹ подчеркивает, что в поэзии Фундояну образы природы внезапно обретают экспрессионистские облик, гримасы; окружающая действительность интериоризируется в психологический мир автора, окрашиваясь эмоциями разочарования, боли, страха. В то же время в поэзии Фундояну прослеживаются экзистенциальные темы: смерть, абсурдность человеческого существования, поиск и гонение, страдание, протест против несправедливости, а также библейские мотивы.

Исследователь Марин Букур³⁰² отмечает, что на поэтическом творчестве Фундояну в румынский период сказалось влияние концепции «боваризма» ницшеанца Жюль де Готье, под воздействием которой в работах Фундояну появляется идея эстетического оправдания мира, которая, подчеркивает Фондан в статье «На берегах Илиса», была его «первой ностальгией о том, что находится по ту сторону добра и зла»³⁰³. В статье о Жюле де Готье³⁰⁴ Фондан отмечал, что французский мыслитель был одним из его первых учителей философии, однако впоследствии он отдаляется от его идей. Для мысли Готье характерно отрицание каузальности и идеи финальности (это было воспринято Фонданом и осталось неизменным в его мировоззрении), мир для него предстает как произведение искусства, единственно должное отношение к которому – это наблюдение, невовлеченное созерцание. Человек оказывается актером, играющим выбранные и придуманные им роли. Готье подчеркивал особую роль воображения, с помощью которого человек формирует реальность. Фондан указывал, что Готье воспринял идеи Беркли, который утверждал, что существование обусловлено сознанием, Канта, для которого существование дано как отношение, Шопенгауэра, считавшего, что существование – это боль, а

³⁰⁰ Фундояну Б. Светлая женщина // Стихи поэтов Румынии 20–30 гг. М., 1975. С. 146–147.

³⁰¹ См.: *Lucescu Boutcher A. Rediscovering Benjamin Fondane*. P. 7.

³⁰² См.: *Ibidem*.

³⁰³ *Fondane B. Sur les rives de l'Ilissus. Après la mort de Léon Chestov*. P. 117.

³⁰⁴ *Fondane B. Jules de Gaultier in the arts* (trans. from Roumanian by Lucescu Boutcher A.) // *Lucescu Boutcher A. Rediscovering Benjamin Fondane*. P. 107–111.

также молодого Ницше с его эстетическим оправданием реальности³⁰⁵. «Так, – пишет Фондан, – в результате возник гармоничный идеализм, основанный на скепсисе, имморализме и агностизме»³⁰⁶, который оказывается по ту сторону добра и зла, радости и страдания, а также по ту сторону истины. В целом доктрина Готье строится на следующих ключевых положениях: «существование есть зло и иллюзия; необходимо сторониться как страдания, так и радости, и все попытки найти выход из феноменального или когнитивного конфликта вновь погружают нас, подобно актерам, в драму, не имеющую смысла»³⁰⁷.

Согласно теории «боваризма» фантазия и реальность, вымысел и действительность становятся неразличимы в сознании. «Боваризм» утверждает, что разрыв между воображаемым, грезой и реальностью может стираться. Концепция имеет и психологическое измерение: каждый из нас оказывается в плену ложного образа, который создан разумом о нашей личности – все люди так или иначе лгут себе, принимая себя не за тех, кем они являются³⁰⁸.

В 1922 г. выходит работа Фундоану «Книги и образы Франции» (*Cărți și Imagini din Franța*), посвященная наиболее значимым фигурам французской поэзии. По мысли поэта, румынская литература является лишь бледным отражением, имитацией европейской поэзии. У культуры Румынии нет традиции, нет прошлого, ее единственным фундаментом является заимствование. Образцом для подражания румынским интеллектуалам служила французская литература.

³⁰⁵ Готье полагал, что Ницше совершил ошибку, не остановившись на идее эстетического оправдания. По его мнению, воля к власти порождает жестокость, связанную с борьбой за господство. Французский философ усматривал противоречие между идеей вечного возвращения как повторения того же самого и идеей сверхчеловека, предполагающей движение вперед, восходящее развитие. Созерцательное, стремящееся к гармонии и красоте аполлоническое начало оказывается Готье ближе, чем дионисийский экстаз.

³⁰⁶ *Fondane B.* Le Lundi existentiel. Monaco, 1990. P. 180.

³⁰⁷ *Ibid.* P. 181.

³⁰⁸ Как отмечает Фондан в «Встречах со Львом Шестовым», русский мыслитель не очень высоко ценил Ж. де Готье как философа, поскольку считал, что Готье встает на позицию морали и отрицает существование. Для него мир есть зло, а нирвана является единственным путем избавления, то есть он ненавидит существующее и преклоняется перед этическим. Собственно, говорит Шестов, это то, в чем Ницше упрекал Шопенгауэра.

Все же, при всем критическом отношении к румынской поэзии, Фундояну восхищается такими авторами, как Михай Эминеску и Тудор Аргежи, поскольку, несмотря на возрастающее влияние извне, они утверждали аутентичность румынской культуры. Книга была встречена критиками прохладно.

Совместно со своей старшей сестрой Лин и ее мужем режиссером Арманом Паскалем Фундояну основывает авангардный театр «Insula» («Остров»), вдохновленный работами Жака Копо³⁰⁹ и Мориса Метерлинка. Первой в театре Фундояну была поставлена пьеса Метерлинка «Смерть Тетанжиля» (в духе Антонена Арто). Для своего театра Фундояну написал две пьесы: «Пир Валтасара» и «Филоктет», отчасти сходные по своему характеру с пьесами Метерлинка. В «Insula» была поставлена только первая из них. Впоследствии они были переработаны автором.

Главный герой пьесы «Пир Валтасара» (представляющей собой необычное толкование сюжета из книги пророка Даниила) – сын царя Навуходоносора, который бросает вызов Богу для того, чтобы заставить Его обнаружить себя. Валтасар мечтает о том времени, когда чудеса были возможны, когда Бог являл себя людям. Но, несмотря на все уловки героя, Бог продолжает хранить молчание и остается сокрытым. В конце пьесы Валтасар в отчаянии восклицает: «Что делать человеку, если его заставляют – заставляют быть Богом?»³¹⁰. Фундояну начал писать эту пьесу в 1922 г. в Румынии, французская версия была закончена в Париже в 1932 г.

Как отмечал Шестов, несмотря на то, что святотатства Валтасара остаются безнаказанными, он потерпел неудачу, провал. В пьесе присутствует еще один персонаж – Даниил, который творит добро независимо от божественного присутствия, автономно от Его воли. Так, считает Шестов, божественное чудо было заменено добром и великодушием человека, найденными, обретенными в пророке Данииле.

³⁰⁹ Жак Копо – один из основоположников французской режиссуры. Был основателем и руководителем театра «Старая голубятня», работал в «Комеди франсез». Альбер Камю утверждал, что историю французского театра можно разделить на две эпохи: до и после Копо. В 1908 г. совместно с Андре Жидом основал журнал «Nouvelle Revue française».

³¹⁰ Цит. по: *Lucescu Boucher A. Rediscovering Benjamin Fondane*. P. 10.

Пьеса «Филоктет» написана на основе сюжета из греческой мифологии о страданиях царя, оказавшегося покинутым, брошенным на острове Лемнос. Уединенность и тишина располагают героя к раздумьям о жизни и ее метафизических основаниях. Эта драматическая поэма, начатая в Румынии, во Франции несколько раз переписывалась, однако так и не была опубликована при жизни поэта³¹¹. Эрик Фридмен полагает, что в своей окончательной редакции она выражает то настроение одиночества и изгнания, которое переживал Фондан вдали от родины³¹².

Очевидна экзистенциальная составляющая драматических работ поэта. Как отмечает Фридмен³¹³, в парижских редакциях его пьес прослеживаются и характерные для Шестова мотивы, а именно: темы странствия, вопрошания человека о «самом важном», противостояния веры и разума, а также тема восстания, борьбы, бунта против необходимости и доводов рассудка.

В 1923 г. Фундояну покидает Румынию. Можно выделить несколько причин, заставивших его эмигрировать: молодой поэт, как и многие интеллектуалы в его стране, восхищался Западом, особенно – Францией; кроме того, его сестра Лин, к которой он был крайне привязан, переезжает в Австрию; последняя книга Фундояну не имела успеха у румынских критиков; возникшие в театре «Insula» финансовые затруднения привели к его закрытию (1923); в стране стали нарастать антисемитские настроения.

Париж и влияние сюрреализма

В Париже Барбу Фундояну становится Бежаменом Фонданом. Как отмечает Арта Луческо³¹⁴, несмотря на эмиграцию, румынские и еврейские корни продолжают «питать» Фондана. Как изменяется

³¹¹ Это произошло только в 1992 в журнале «Cardozo Studies in Law and Literature».

³¹² Кроме этого, перу Фондана принадлежат еще две пьесы: «Отречение Петра» (1918) (самая первая драма молодого поэта; по-видимому, она так и не была опубликована), посвященная мытарствам апостола Петра, а также «Колодец Моля», написанная по роману Натаниеля Готорна «Дом о семи фронтонах» в 1942–1943 гг.

³¹³ *Freedman E.* Présence de Chestov dans le théâtre de Fondane.

³¹⁴ См.: *Lucescu Boucher A.* Rediscovering Benjamin Fondane. P. 11.

его творчество с переездом в Париж? Фондан восхищался авангардными французскими авторами, но не был последователем дада³¹⁵ и сюрреализма, притом что оба направления оказали на него влияние. Первая работа Фондана, вышедшая на французском языке, «Три сценария-кинопоэмы» («Trois scénarios-cinéma», 1928) представляет собой сборник сюрреалистических кинематографических поэм. Иллюстрации к книге были сделаны художником-дадаистом Маном Рэем.

И в дальнейшем Фондан пытался применить поэтику сюрреализма в кинематографе. Он был одним из первых, кто выдвинул идею «чистого кино». «Чистое кино», согласно Фондану, – это результат взаимодействия механики, техники и экономики, и ничего более; результат индустриальной революции в его чистых, необработанных, грубых формах. Идея «чистого кино» предполагает устранение всего лишнего и чужеродного – драматургических и документальных элементов; акцент делается на визуальном ряде. Заручившись поддержкой своих аргентинских друзей – известной феминистки, общественного деятеля Виктории Окампо и продюсера Дмитрия Кирсанова, – Фондан снимает фильм «Похищение» (по роману Шарля Фердинанда Рамю³¹⁶ «Разделение рас»). Сюжет фильма отчасти напоминает историю любви Ромео и Джульетты: герои ленты из-за национальной неприязни, существующей между их народами, не могут быть вместе. Фондан считал, что его фильм был нужен и актуален – поскольку он был снят в тот момент, когда по всему миру начали нарастать националистические настроения. В конце апреля 1936 г. Фондан предпринимает второе путешествие в Аргентину, где пытается реализовать очередной кинопроект – абсурдистский фильм «Tarariga» (по названию речной рыбы). Обе картины так и не вышли на большой экран, поскольку продюсеры были смущены авангардностью, дерзостью фильмов Фондана и отказались от их распространения. Тем не менее фильм «Похищение» был продемонстрирован публике в 1996 г. в центре Жоржа Помпиду в рамках Швейцарского кинофестиваля.

³¹⁵ Фондан был лично знаком с основоположником дадаизма, румынским и французским поэтом Тристаном Тцарой.

³¹⁶ В фильме Фондана Рамю сыграл эпизодическую роль.

Полемика с сюрреализмом занимает значительное место в творчестве Фондана. Однако более важным событием, повлиявшим на становление мировоззрения поэта, было знакомство с Шестовым, учению которого он начинает следовать – «шестовизм пришел на смену боваризму»³¹⁷.

«Встречи со Львом Шестовым»

Шестов и Фондан сближаются не сразу. В 1926 г. после прочтения французского перевода работы Шестова «Достоевский и Ницше (философия трагедии)» Фондан пишет русскому философу о том, как тяжело идти по его стопам, поскольку для этого необходимо пережить внутренний перелом, трагедию, и ни один человек не осмелится решиться на подобное из любви к истине – поэтому никто не согласится стать его учеником. После этих слов Шестов обращает внимание на юношу, который, по мнению философа, единственный заинтересовался самым существенным (τό τιμιώτατον, говоря словами Плотина), единственный, кто пытался понять и пережить то, о чем он писал; другие отмечали стиль, глубину проникновения в личности исследуемых им мыслителей, но упускали суть его философии.

Фондан начинает заниматься философией. По замечанию Фондана, если он и стал философом, то лишь потому, что Шестов этого хотел. Сам же он себя считал поэтом и критиком, а философские работы писал с единственной целью: угодить своему наставнику, полагая, что тот будет более счастлив, имея ученика-философа, а не поэта.

До этого познания Фондана в области философии ограничивались текстами Шопенгауэра, Ницше и де Готье. Фондана привлекает, что Шестов в своих работах, которые были восприняты большинством как литературно-критические, пишет о Толстом и Достоевском, не затрагивая эстетических моментов их творчества, не интересуясь художественной формой; Шестов обращается к личностям писателей. Фондан приходит к отрицанию важности эстетического. По его мнению, цель творчества не в эстетике, не в украшательстве; творчество помогает через переживания про-

³¹⁷ *Salazar-Ferrer O. Benjamin Fondane. С. 12.*

никнуть в живую действительность. Автор должен быть не садовником, ухаживающим за внешним видом растения, а копателем, исследователем, которого интересует суть, корни. По мнению Фондана, между личностью творца и «я» автора не должно быть различий. Говоря о Толстом и Достоевском, он, следуя методу Шестова, обращается к характерам мыслителей, а не к идеям.

1926–1929 гг. – период философского образования Фондана; молодой поэт читает работы Анри Бергсона, Серена Кьеркегора, Мартина Бубера, Фридриха Ницше, Мартина Хайдеггера, Люсьена Леви-Брюля и др. Шестов советует ему ознакомиться с философией современных авторов, тех, о ком говорят и спорят. Фондан подчеркивал, что если Шестов и хотел преподавать, проповедовать, то не свое учение, а учения других.

Литературно-критические работы Фондана и критика сюрреализма

Следуя шестовскому методу «странствования по душам»³¹⁸, Фондан пишет свою первую крупную литературно-критическую работу «Рембо-проходимец» (*Rimbaud le voyou*) (1933), посвященную творчеству «проклятого» поэта.

В конце XIX – первой половине XX вв. загадочная личность и противоречивое творчество Рембо оценивались и воспринимались по-разному. Так, Рене де Гурмон утверждал, что Рембо – «мерзавец», «гений монстров»³¹⁹, искатель наслаждений. Поль Клодель, напротив, видел в нем истинного католика, практически святого. Андре Бретон воспринимал его как предвестника сюрреализма, использовавшего метод автоматического письма. «Проклятый» поэт, отмечает он в «Манифесте сюрреализма» (1924 г.), был сюрреалистом, как в своем образе жизни, так и во многом другом. Участники литературной группы «Grand Jeu» («Большая игра»), в которую входили Роже Жильбер-Леконт, Рене Домаль, Роже Вайян, Андре

³¹⁸ В письме от 17 января 1927 г. Фондан пишет Шестову: «Вы помогли мне понять не только Ницше, Толстого и других, но и тех авторов, которых вы никогда не рассматривали, таких как Рембо и Бодлер» (*Fondane B. Rencontres avec Léon Chestov*). Книгу о Рембо поэт-философ посвятил Шестову.

³¹⁹ Гурмон Р. де. Книга масок. М., 1996. С. 69.

Ролан де Реневилль, полагали, что Рембо – эзотерик, наследующий восточную синкретическую мудрость Упанишад, орфическую и платоническую традиции, буддизм и христианский мистицизм. Для них он – провокатор и антиклерикал. Акцентируя внимание на ориентальном характере исканий Рембо, участники «Grand Jeu» считали, что поэт является носителем тайной мудрости, сокрытого знания. Так, письма о ясновидении воспринимаются ими как документы, свидетельствующие о мистических откровениях автора. В целом загадочность французского поэта заключается в разрыве, противоречии между его биографией и поэзией: исследователи либо отдают предпочтения биографическому исследованию, выстраивая свое представление о Рембо на фактах из его жизни, либо пытаются воссоздать его нравственный облик, основываясь на поэтических документах.

Книга Фондана, отмеченная желанием избежать тех оценок, которые были даны Рембо сюрреалистами, в значительной мере является пересмотром творчества французского поэта. Кроме того, в работе представлена критика сюрреалистического движения.

Согласно Фондану, Рембо принадлежит шестовской сфере трагического, он стоит в одном ряду с героями русского философа, бьющимися с необходимостью. Он бунтует против смерти; однако при этом больше, чем смерти, он боится жизни, поскольку находится под всепоглощающей властью разума. Именно разум, нашептывая страхи, заставляет человека мыслить, а не существовать.

А. Ролан де Реневилль и А. Бретон видели в Рембо духовидца, визионера, мистика. Фондан полагает, что такое представление о личности поэта ошибочно. Рембо – проходимец, скиталец, бродяга, именно дух оставленности, изгнания дает нам ключ к понимаю его жизненной драмы, которая привела к тому, что поэт отказывается от поэзии, умолкает. Французский поэт, считает Фондан, пережил опыт краха, провала, бездны.

Согласно Фондану, Рембо никогда не искал ни счастья, ни наслаждения; он желал лишь истины, он жил в ожидании обладания ею. Вся его жизнь, начиная с определенного момента (около 1871 г.), превратилась в некий сознательный эксперимент, который Рембо настойчиво и последовательно ставил над собой в надежде обрести «истинную», праведную жизнь, «свободную свободу». Он мечтал стать пророком, направляющим людей, несущим за их

судьбы безграничную ответственность, стремился быть медиумом между человечеством и вселенной. Пытаясь достичь Непознаваемого, он нарушал общественные нормы, презирал литераторов, ненавидел свою семью, употреблял наркотические вещества, пьянствовал, нищенствовал – все это он делал намеренно ради обретения определенного опыта. Чтобы приблизиться к Непознаваемому, он искал крайних переживаний.

Святость, к которой стремился Рембо, считает Фондан, – это извращенная святость, святость наоборот, это ожесточенная и безрассудная жажда чистоты в грязи; поиски Рембо характеризует неустраняемая антиномичность и амбивалентность. Через низкое, темное и пагубное он пытался достичь совершенства, аутентичной, подлинной реальности.

Драма Рембо, по мнению Фондана, заключалась в том, что он так и не обрел желаемого, поскольку пытался рационально приблизиться к иррациональному: он сознательно руководил своим опытом, своими переживаниями, направляя их к определенной цели. Со временем поэт пришел к пониманию того, что Непознаваемое ускользает от него, поскольку его искания порождены идеей, а значит, заражены разумом. Осознав тщетность своих усилий, он отказывается от поэзии, приняв собственное поражение. Теория поэта-ясновидящего оказалась Вавилонской башней, считает Фондан. В целом для Фондана фигура Рембо важна не столько своим творчеством, сколько пережитым опытом поэта.

Теория ясновидения Рембо стала одной из теоретических основ сюрреализма, однако сюрреалисты не признавали позднего Рембо, отказавшегося от роли пророка. По мнению Фондана, в этом они заблуждались. Бретон и его сподвижники не принимали в расчет тот период творчества поэта, который, подчеркивает Фондан, является ключом как к поэзии, так и к его личности. Сюрреалисты исключительно утилитарно подходили к наследию Рембо, единственное, что интересовало их – это его художественный метод, поэтическая концепция, лежащая в основе в его творчества; для них «опыт Духовидца воспринимался как Непогрешимая Теория и стал непоколебимой догмой и источником бесконечных декретов-законов Андре Бретона»³²⁰.

³²⁰ *Fondane B. Rimbaud le voyou. Paris, 1933. P. 47.*

Как и сюрреалисты, Фондан-поэт был занят поиском формы поэтического выражения. Сюрреалисты использовали автоматическое письмо, осуждали обработку произведения, его исправление, ратовали за неотретушированное, неоткорректированное письмо. Фондан, подобно сюрреалистам, полагал, что автоматическое письмо дает нам выход к аутентичной реальности, внеположенной, трансцендентной разуму. Однако он критикует догматизм сюрреалистов: развивая поэтическую теорию, они стали редуцировать творческий акт к технике. По мнению Фондана, представители сюрреалистического движения акцентируют свое внимание на форме, то есть на средствах композиции; момент поэтического вдохновения в их доктрине оказался сведенным к нулю.

Сюрреализм сконцентрировался на методах, которые, в понимании его теоретиков, в большей мере соответствуют искусству; так он возвел себя в ранг незыблемой догмы. Бретон и его последователи стали считать себя судьями в делах эстетики; они разработали ряд догматов (например, автоматическое письмо), выполнение которых служит условием того, что произведение может считаться поэзией. В их поэтической доктрине появляется императив, который, по мнению Фондана, делает сюрреализм нетерпимым.

Фондан-поэт отчасти пользуется сюрреалистической техникой, но он считает, что средства остаются лишь средствами и не заменяют собой поэтического вдохновения. Он критикует сюрреализм не за его базовые установки и положения, а за дальнейшее утонченное развитие этих основ в поэтическую теорию и далее – в поэтическую догму. В конечном итоге сюрреализм оказывается для Фондана оплотом разума и олицетворением необходимости и несвободы. Если Рембо, по мнению Фондана, осознал провал своего замысла, то Бретон пытался скрыть и замолчать свое роковое заблуждение.

Значительной литературно-критической работой Фондана является книга о другом «проклятом» поэте Шарле Бодлере («Бодлер и опыт бездны») («Baudelaire et l'expérience du gouffre»), она осталась незаконченной и вышла после смерти автора в 1947 г.). В некотором смысле эта работа представляет собой подведение итогов – в ней Фондан повторяет все, что ранее было сказано им в трудах по философии, эстетике и теории поэзии.

По мысли Фондана, Бодлеру свойственен экзистенциальный страх, родственный другим его героям – Рембо, Кьеркегору, Шестову. Глубоко в натуре Бодлера укоренилось ощущение бездны – беспричинное мучительное чувство, не покидавшее его всю жизнь. Поэт, пытаясь притушить его в себе, обращался к порядку эстетического (например, «Приглашение к путешествию», «Предсуществование»). Однако это метафизическое переживание лежит в основе его поэтической экспрессии, оно неустраимо из его творчества и постоянно прорывается в его поэзии. Попытки, с одной стороны, скрыть опыт бездны, а с другой – ухватить, осознать, концептуализировать его, сами по себе являются симптоматичными.

Какова природа бездны? Согласно Фондану, она может быть описана лишь апофатически: она неопределима, бескачественна, не может быть задана никакими рациональными категориями, превосходит все попытки осмыслить ее. Переживание бездны сродни ощущению Паскаля, когда он исследовал бесконечность; это чувство Рембо, ощутившего свой провал, крах, несостоятельность, оказавшегося в плену ложного представления о самом себе. Опыт бездны приходит с осознанием того, что наше представление о реальности ей не соответствует, что наши ожидания не подтверждаются и идут вразрез с происходящим; следствием такого переживания является «перерождение убеждений», «переоценка всех ценностей». В тот момент, когда почва уходит из-под ног, реальность прорывает наши концептуальные построения, ломая их.

«Принцип надежды»

Главной философской работой Бенжамена Фондана является «Несчастное сознание» («La Conscience malheureuse», 1936), на создание которой его вдохновил Шестов. Книга состоит из вступительной главы и восьми эссе, анализирующих идеи Ницше, Жида, Гуссерля, Бергсона, Фрейда, Хайдеггера, Кьеркегора и Шестова.

Человек, утверждает Фондан, как правило, недоволен собой, своей судьбой, он ощущает собственную незавершенность, внутренний разлад. Фрейд был одним из тех, кто подчеркивал оппозицию между инстинктом и знанием, между жизнью (свободой) и от-

казом (подчинением), в результате чего на уровне индивидуального сознания возникает «недовольство культурой». Этот конфликт является основой «кризиса», «растерянности» и «хаоса» нашей цивилизации. Несчастье у Фрейда названо принципом реальности, который, согласно Фондану, «завладел духом человека и не перестает им командовать»³²¹. Идеалисты, рационалисты, скептики, материалисты и даже христиане преклоняются перед принципом реальности, который оказывается для них единственным критерием опыта и источником очевидностей.

Каждый из нас, считает Фондан, живет отчасти согласно принципу реальности, отчасти – принципу надежды. Что есть принцип реальности? Это страдание, а точнее согласие на него, в то время как принцип надежды говорит нам о том, что страдание возможно отменить. Знание, которое дает нам интерпретацию нашего опыта, утверждает, что несчастье вечно, неустранимо. Символом несчастья человека является *amor fati*, стоическая любовь к судьбе, року, которая навязывает нам представление о том, что «мы должны любить несчастье, мы должны любить войну, мы должны любить смерть»³²². Разум предлагает нам непротиворечивую теорию, и современный человек соглашается с ней, делает ее предметом своих убеждений, своей веры, в то время как теория – это всего лишь гипотеза, которую мы вольны принимать либо отвергать по своему усмотрению.

Таким образом, так же как и для Шестова, центральную роль в философии и творчестве Фондана играет противопоставление Афин и Иерусалима, разума и веры (у Фондана понятие «веры» заменяется понятием «надежды»). Библейский миф о грехопадении Фондан истолковывает в духе Шестова: разум есть результат грехопадения, отпадения человека от Бога, он противостоит жизни. Состояние сознания до грехопадения Фондан описывает в терминах антропологии Леви-Брюля как примитивное, пралогическое, которому чуждо представление о каузальности. Пралогическое сознание видит реальность такой, какая она есть – стихийной, хаотичной, фантастической; современное мышление создает непротиворечивую картину мира, которая не имеет никакого отношения к живой действительности. Если для примитивных народов прин-

³²¹ *Fondane B.* La conscience malheureuse. P. 4.

³²² *Ibid.* P. 52.

цип непротиворечивости был просто орудием, которое применяли лишь в утилитарных целях, для современного сознания он стал жестоким и принуждающим богом, во имя которого мы отказываемся от своей свободы. Двойственность сознания современного человека предстает как диалектика раба и господина. Фондан дает свою интерпретацию гегелевскому сюжету. Рабское сознание – это сознание, преклоняющееся перед данностью, перед принципом реальности и необходимостью.

Для Фондана логическое единство бытия оказывается иллюзорным. Пралогическое мышление возникает естественно, логическое мышление приобретает в процессе социализации, приобщения к социальным институтам. Примитивное сознание не предполагает разрыва между субъектом и объектом, тогда как логическое мышление, абстрагируясь от реальности, отходит от индивидуального переживания реальности, тем самым деиндивидуализирует знание и создает субъект-объектную оппозицию. Идеи Фондана складываются на основе синтеза концепции Леви-Брюля и экзистенциальной философии Шестова. По мнению Джона Хайда³²³, Леви-Брюль находится на вершине философской иерархии Фондана по соседству с Шестовым, поскольку оба мыслителя борются против очевидностей, используют рациональные средства для того, чтобы уничтожить, опровергнуть логическое единство бытия. Но, конечно, в концепции Леви-Брюля нет «области трагедии», нет трагического поиска, все исследования французского антрополога находятся в рамках рационального опыта, и он никогда не говорит о сфере, которая находится по ту сторону человеческого понимания.

В дологическом сознании не возникает двойственности между реальностью и теорией, которую спекулятивное мышление бессильно преодолеть. Несчастье сознания заключается в этой двойственности: в нем уживаются два типа мышления: одно – утверждающее жизнь, существование, стремление, чаяние, надежду, другое – отрицающее существование, создающее идеальные структуры. Таким образом, реальность дана нам и как экзистенция, и как размышление о ней; как бесконечная возможность и как знание. При этом ни знание, ни экзистенция не могут устранить друг

³²³ См.: *Hyde J.K.* Benjamin Fondane. A presentation of his life and works. P. 43.

друга. Исходя из этого, Фондан подчеркивает, что истина *этого* мира предстает как конфликт, как противоборство, как противоречие; реальность дана нам в невозможности осмыслить ее. Тем не менее в истории человеческого духа все же были предприняты попытки разрушить этот трагический компромисс. Так, Иоанн Креста, Петр Дамиани пытаются отменить разум; Гуссерль, напротив, утверждает абсолюте теоретического, устраняя экзистенциальное. Для Иова истина не подчиняется принципу противоречия или автономной морали – всего внеположенного человеку; для Гуссерля она заключена в разуме, очищенном от экзистенции.

Фондан вслед за Шестовым полагает, что рациональная истина есть очевидность, которая тождественна необходимости, отречению от возможного, то есть повиновение смерти и ничто. Увлекаясь теоретическими построениями и гипотезами, которые выдвигает наш разум, мы отстраняемся от реальности; разум – это шторы, завеса между нами и живой действительностью.

Как отмечает Майкл Финкенталь³²⁴, обширная вводная глава «Несчастливого сознания» дала основу для рассуждений в лучших шестовских традициях о необходимости найти новые пути в философии, которая должна быть освобождена от старых образцов классической метафизики. Фондан, как и Шестов, противопоставляет философской традиции, унаследованной от греков, экзистенциальную мысль Библии. Хотя, отмечает Фондан, в Библии, в Евангелиях присутствует теоретический налет: абсурд здесь соседствует с внезапно возникающими очевидностями, звучащими в словах друзей Иова, максимах Экклезиаста, заповедях Моисея, – в этих частях текст Библии является предтечей философской линии Аристотеля и Спинозы, – все они могут быть причислены к наивысшим достижениям рационального мышления.

По мнению Фондана, рациональная (умозрительная) философия оказалась неспособна выразить проблему индивидуального существования: она либо игнорирует вопрос о смысле человеческого страдания, волнующий человека больше других, либо утверждает его неустранимость и неизбежность. Однако такая позиция расходится с нашими экзистенциальными чаяниями, с желанием человека искоренить страдание из бытия. Вместо того чтобы об-

³²⁴ См.: *Finkenthal M. Lev Shestov. Existential Philosopher and Religious Thinker.* N.Y., 2010. P. 145.

легчать человеческие муки, рациональная философия объясняет, увековечивает и даже воспеваает их. Поэтому философию необходимо переосмыслить.

Хайд³²⁵ выделяет ряд ошибок, которые, согласно Фондану, совершила традиционная философия. Первая и самая главная ошибка заключена в том, что философия принесла в жертву человека, который хочет быть, человеку, который хочет знать. Философия должна стать «актом, действием, которым экзистенция утверждает свое собственное бытие, действие живого, ищущего в себе и вне себя, согласно или против очевидностей»³²⁶. Во-вторых, философия отождествила понимание реальности с природой реальности самой по себе, представляя ее тем, что мы думаем о ней, а не тем, что она есть. Нужна философия, которая сможет иметь дело с реальностью самой по себе. На смену традиционной философии должна прийти экзистенциальная философия.

Экзистенциализм и экзистенциальная философия

Как для Шестова, так и для Фондана истинная экзистенциальная философия – это философия трагедии. Согласно Фондану, существуют некоторые истины, которые позволяют приблизиться к сфере трагического: «дважды два – пять, или шесть, или столько, сколько мы пожелаем; нужно плевать в лицо очевидности и показывать язык необходимости; неприлично жить дольше сорока лет; мучения Христа длятся до скончания времен, недопустимо спать в это время; смерть Сократа не есть вечная истина; безумцы разумны; души живых не то же, что мертвые души; Бог есть скандал; только в парадоксе содержится истина и проч. и проч.»³²⁷.

Фондан проводит границу между экзистенциализмом Хайдеггера, Камю, Сартра и экзистенциальной философией Шестова. Экзистенциализм, полагает он, есть лишь одна из ветвей умозрительной философии, поскольку представляет собой рефлексию об экзистенции, в то время философия как экзистенциальная не-

³²⁵ *Hyde J.K.* Benjamin Fondane. A presentation of his life and works. P. 34.

³²⁶ *Fondane B.* La conscience malheureuse. P. X.

³²⁷ *Ibid.* P. 276.

разрывно связана с индивидуальным опытом, пережитым мыслителем. Философия Иова начинается тогда, когда на него обрушиваются бедствия, истоком «Мыслей» Паскаля было переживание разверзнутой перед ним бездны, истина открывается Рембо тогда, когда он осознает собственную несостоятельность и отказывается от успешной поэтической карьеры, Кьеркегор стал философом, когда пережил разрыв со своей невестой Региной Ольсен.

В отличие от Шестова, Фондан значительно более резко критикует Ницше, причем с этических позиций. Он утверждает, что Ницше искал Бога – и пытался найти его в человеке. Однако человек всегда, во все исторические эпохи свидетельствовал о своем бессилии стать Богом – и эта человеческая слабость приводила немецкого мыслителя в ярость. Ницше разрушал, чтобы «расчистить место для человека, который разобьет все оковы, который откроет свою истинную природу»³²⁸. Фондан утверждает, что люди убили Бога для того, чтобы самим стать богами, но вместо этого они стали обожествлять нелепость, необходимость, судьбу, муки и страдания.

Ницше, считает Фондан, – это новый Адам, поскольку он так же, как и первый человек, поверил изощренной лжи змея. Так же, как и Адам, он предпочел словам Бога, который предостерегал человека, слова искусителя. Подобно Адаму Ницше верил в возможность того, что человек, вкусив с древа познания, станет богом. Философ со временем понял, что, убив Бога, люди обратились в безумцев и животных. Но в отличие от первого человека, философ не раскаялся и не признал своей ошибки, разочарованный, он продолжал упорствовать в своем заблуждении. Тем не менее Ницше был искренен в своих заблуждениях, он проживал то, о чем писал. Как экзистенциальный мыслитель, он не может отстраниться от своей концепции и гибнет вместе с ней.

Представители экзистенциализма, придерживаясь рационалистической позиции, оказываются на стороне змея; их философию можно рассматривать в отрыве от их жизни, от их биографии, от того, что они пережили. Хайдеггер, Сартр, Камю оказываются на стороне общего, сводя к Ничто индивидуальное и тем самым устраняя экзистенциальное. По мысли Фондана, экзистенциали-

³²⁸ *Fondane B. La conscience malheureuse. P. 62.*

сты отдают человека во власть Ничто, сводят к Ничто экзистенцию. Согласно его представлению, Хайдеггер переворачивает кьеркегоровский вопрос о том, почему есть ничто, заменяя его полной противоположностью – почему есть нечто, почему есть бытие? В этом обнаруживается противоположность между Хайдеггером и Кьеркегором, между экзистенциализмом и экзистенциальной философией. «...Философия Шестова начинается там, – утверждает Фондан, – где заканчивается философия Хайдеггера»³²⁹. Экзистенциальная мысль, вторит Шестову Фондан, находится по ту сторону рационального мышления – она рождается, как говорил Эпиктет, из сознания нашего бессилия перед необходимостью.

Как отмечает Хайд, Фондан говорит о необходимости наступления новой эры в философии, когда она сбросит свои спекулятивные одежды и начнет использовать другие средства выражения. Это позволит ей подойти к тому, что является «самым главным» в философии, – к вопросам человеческого существования.

Средством выражения старой философии является язык. Задача экзистенциальной философии заключается в том, чтобы передать чистый, сырой опыт. У переживания есть свой не-язык – это язык-крик, язык-воплъ, возглас радости или печали. Крик – это единственное средство выражения, которое способно преодолеть несоответствие, разрыв между жизнью и мыслью. В крике реальность не утаивается, не трансформируется, не загоняется в рамки, но совпадает с пережитым опытом.

Экзистенциальная философия, то есть философия трагедии, сближается у Фондана с поэзией, поскольку они решают одну задачу – помогают человеку противостоять Ничто. Поэзия – это отражение душевных переживаний автора, его самых глубоких и сокровенных чаяний. Иов воспринимается Фонданом как величайший поэт. Поэзия – это мольба, обращенная к трансценденции, крик души, уповающей на чудо, и отчаянная попытка изменить действительность.

³²⁹ *Fondane B. Léon Chestov et la lutte contre les évidences. P. 46.* Статья была написана после выхода «Афин и Иерусалима». Перед публикацией Шестов перечитывал ее как минимум трижды и сам выбирал эпиграф.

Поэтическая теория и проза-поэзия Фондана

Фондан утверждал, что стал развивать свою философию, чтобы защищать свою поэзию. Основная работа, посвященная осмыслению и апологии поэзии – «Ложный трактат по эстетике»³³⁰ («Faux traité d'esthétique», 1938) – рассматривает должное и сущее поэзии.

Ответ Фондана на вопрос о том, какой должна быть поэзия, связан с теорией поэтического вдохновения. На примере сюрреалистического движения он анализирует те ошибки, которые совершала поэзия на протяжении двух тысячелетий.

Поэзия, по мнению Фондана, подобно философии, становится все более всеобщей и рациональной; как и философия, она уходит от непосредственной связи с действительностью, оказывается результатом умозрения, поэтому она не справляется со своей основной задачей – закреплением и сообщением экзистенциальных переживаний.

Поэтическое творчество сюрреалистов, согласно Фондану, служит примером попытки подчинения поэзии разуму, сковывающему опыт нормами и требованиями, предъявляемыми к поэтическому вдохновению. Сюрреализм пытается рационально использовать не-разумное.

Как указывает Хайд, по мысли Фондана, в поэзии дискурс должен быть сведен к минимуму, она должна представлять собой сконцентрированное экзистенциальное переживание, выраженное в крике. Поэзия, с одной стороны, несет смысл, содержание (переживание), с другой, за счет того, что выражена в языке – она постижима, сообщаема. Таким образом, поэзия – мост над пропастью, разделяющей жизнь и знание; это компромисс между существованием и рациональным мышлением.

Поэтический опыт должен проявлять себя абсолютно свободно, не сдерживаться никакими рамками. Понимание Фонданом поэтического акта сводится к первобытному соучастию, сопереживанию реальности. Поэт может либо рационализировать объект, помещая его в свое сознание, идеализировать его, абстрагируясь от полноты его свойств и тем самым обедняя его, либо соучаствовать

³³⁰ Экземпляр книги Фондан отправил Шестову с посвящением: «Льву Шестову, которому я обязан всем...» (*Ловцкий Г.Л. Лев Шестов по моим воспоминаниям. С. 133*).

в его существовании. Если поэма является результатом процесса рациональной реконструкции, ее можно оценивать эстетически как произведение искусства. Но если поэт соучаствует, он разделяет с объектом его экзистенцию, как бы сосуществует с ним. В этом случае интеллектуальный момент минимизируется и поэзия проникается экзистенциальной ценностью объекта. Следовательно, истинная поэзия – это поэзия, ориентированная экзистенциально.

Таким образом, если поэтическое вдохновение предполагает выбор, направляется эстетическими императивами, то оно является предметом эстетической оценки, может быть подвергнуто эстетическому суду; если же выбора нет, если вдохновение неудержимо – значит, никто не может критиковать или оправдывать его; у него нет нормативного измерения. Момент поэтического вдохновения, когда поэт входит в непосредственные отношения с действительностью, является условием экзистенциальной поэзии. Вдохновение устраняет значимость композиционных аспектов. Поэма в таком случае оказывается отпечатком опыта пережитого, с помощью которого экзистирующий передает его читателю.

Поэзия – это не реальность, не ее суррогат, субститут, а средство передачи, это – «проводник реальности»³³¹. Поэтический документ не имеет никакой автономной ценности; он ценен лишь в той мере, в какой он передает экзистенциальный опыт. Поэтому значимость эстетической формы произведения сводится к минимуму.

В такой ситуации читатель более не играет роли критика. Возможно ли критиковать неотвратимый акт переживания реальности? Акт просто есть. Чтение такой поэмы-документа влечет за собой нечто большее, чем эстетическое суждение. Читатель ни создает, ни воспроизводит реальность, как это бывает в классическом представлении, – он в ней соучаствует. Чтение поэтического документа является введением, инициацией в поэтический опыт.

«Улисс» («Ulysse», 1933) и «Титаник» («Titanic», 1937) – сборники поэм Фондана, которые стали результатом путешествий поэта в Южную Америку; другим источником вдохновения для Фондана послужила философия Шестова. Как пишет Хайд³³², в поэзии Фондана содержится философское послание, облеченное в поэтическую форму; Фондана по праву можно назвать метафизическим поэтом.

³³¹ *Fondane B. Faux Traité d'esthétique. Paris, 1980. P. 78.*

³³² См.: *Hyde J.K. Benjamin Fondane. A presentation of his life and works. P. 86.*

Основная тема обоих поэтических сборников – это путешествие, странствие, ссылка, гонение; они объединены переживаниями страха, боли, отчаяния. С одной стороны, поэтическое воображение трансформирует реальность в галлюцинацию, иллюзию, то есть происходит интериоризация внешнего, которое становится эмоционально окрашенным; с другой – экстериоризируется психологическая реакция. Так, отмечает Хайд, в «Улиссе» и «Титанике» мы видим тонкую игру между физической и психической реальностями, грань между внутренним и внешним практически стирается.

Поэзия Фондана ставит вопросы о смерти, конечности человеческого существования, а также о смысле человеческих страданий; следуя за Шестовым, Фондан предполагает, что целью как философского, так и поэтического творчества является процесс вопрошания, а не обретение ответов.

Одну из поэм Фондан посвятил Шестову. В ней он утверждает, что нет никакой необходимости принимать реальность такой, какой она дана нам, поскольку она – не что иное, как «взгляд» (и в этом можно увидеть влияние теории Ж. де Готье); реакция на увиденное – это «крик»:

я видел это и звал на помощь
я уже кричал в первые дни мира
буду ли я кричать до конца его?³³³

В поэме присутствует образ земли, твердой почвы, который противопоставляется бушующим волнам катастрофического жизненного потопа, где терпит бедствие бессильный, скудный, спящий человеческий дух.

Задача поэта – быть свидетелем («я всего лишь свидетель»³³⁴), ветхозаветным пророком, напоминающим о конечности человеческого существования, призывающим к непосредственным отношениям с действительностью и бодрствованию сознания:

Хватит, хватит, моя бессонница!..
я не могу сомкнуть глаз
я должен кричать до скончания мира:
«не следует спать до конца времен»³³⁵.

³³³ *Fondane B. Le Mal des Fantômes. Paris, 1980. P. 87.*

³³⁴ *Ibid. P. 88.*

³³⁵ *Ibidem.*

В поэме присутствуют эсхатологические мотивы. Фондан не остается равнодушным к проблеме спасения: поэзия для него является средством спасения от всего бездушного, холодного, безжалостного и бесчеловечного, она оказывается суррогатом религии. Согласно Фондану, поэзия – это «утверждение реальности»³³⁶; поэтический акт жизненно, экзистенциально необходим – без поэзии человек утрачивает действительность. Поэма оказывается средством передачи опыта переживания реальности; она не имеет эстетической ценности, только экзистенциальную.

Апологет Шестова

Все написанное Фонданом о Шестове – несколько статей, две главы из его основной философской работы «Нечастное сознание» – носит апологетический и разъясняющий характер. Цель Фондана – пропедевтическая: введение в философию Шестова, привлечение к ней внимания французских читателей, ее объяснение. «Ваша статья»³³⁷, – пишет Шестов в письме от 31 июля 1938 г. из Шатель Гийон, – очень удалась, и это не только мое впечатление... Моя жена тоже прочла вашу статью, и она ею довольна. Она говорит, что у вас необыкновенный дар излагать ясно самые трудные мысли, и это доказывает, что вы их усваиваете»³³⁸; «...вы обладаете искусством такого ясного и совершенного изложения, что моя мысль более понятна читателю у вас, чем в моих книгах»³³⁹.

По мнению Фондана, у Шестова было чувство того, что он не понят, и Фондан, который тонко улавливал его идеи, считал своим долгом содействовать их распространению. Он решает записывать свои разговоры с философом, которые впоследствии легли в основу книги «Встречи со Львом Шестовым» («Rencontres avec Léon Chestov», 1939). Она содержит обширный материал о личности и мировоззрении русского мыслителя и дает представление о дружбе Шестова и Фондана в переписке и разговорах за 15 лет, вплоть до смерти Шестова.

³³⁶ *Fondane B. Faux Traité d'esthétique. P. 94.*

³³⁷ Речь идет о статье «Léon Chestov et la lutte contre les évidences».

³³⁸ *Ловицкий Г.Л. Лев Шестов по моим воспоминаниям. С. 132.*

³³⁹ Там же.

Как отмечает Фондан³⁴⁰, сначала Шестов совсем не читал работ молодого поэта; затем он стал указывать на те моменты в его статьях, с которыми не был согласен, пытался скорректировать направление мысли Фондана. Шестов беспокоился, когда Фондан писал о нем и его теме, всегда хотел прочитать текст до того, как он будет опубликован, но был счастлив, когда обнаруживал, что Фондан все передал точно.

Пытаясь прояснить идеи Шестова, Фондан выстраивает свою собственную философию. Опираясь на понятия учения Шестова, он решает те философские задачи, на которые указывает его учитель, а также использует идеи русского мыслителя для собственных целей – изучения поэтического творчества (на примере Рембо и Бодлера) и «оправдания» поэзии.

Как отмечает Хайд, Фондан принимает шестовское представление о трансценденции, но он не считает необходимым постулировать верующее сознание. Как уже было сказано, Фондан предпочитает заменять понятие «веры» понятием «надежды». Однако необходимо принимать во внимание то, что Фондан рассчитывал на более широкую аудиторию, нежели та, которой довольствовался Шестов; его читателями были французские интеллектуалы 20–30-х гг., для которых «вера» была признаком реакционности. Возможно, поэтому Фондан секуляризирует трансцендентное.

По свидетельству Дэвида Гаскойна, друга поэта, Фондан был глубоко потрясен смертью Шестова. Фондан вспоминал, что перед смертью Шестов читал Библию и «Систему Веданты» – эти две книги лежали на его столе. «Веданта» была открыта на главе «Брама как радость». Рукой философа были подчеркнуты строки: «Не мрачная аскеза знаменует Мудреца Браммы, но радостное, полное надежды сознание единства с Богом»³⁴¹. В середине 30-х гг. у Шестова появился интерес к индийской философии. Он понимал, что у него уже не хватит сил написать что-либо по этой теме, но рассчитывал на своего ученика и последователя, который, надеясь Шестов, сумеет раскрыть эту тему так, как ее видел он сам. На первый взгляд, говорил он Фондану, в экзотерической своей части индийская мысль соответствует мысли греческой; однако в эзоте-

³⁴⁰ *Fondane B.* Sur les rives de l'Ilissus. Après la mort de Léon Chestov. P. 23.

³⁴¹ *Ловцкый Г.Л.* Лев Шестов по моим воспоминаниям. С. 134.

рической – это не так. Шестов отмечал огромную волю к свободе и жажду спасения, присутствующую в Ригведе, Упанишадах. Индийская мысль не останавливается перед невозможностью, а продолжает идти дальше.

После смерти русского мыслителя характер мировоззрения Фондана существенно не меняется, и он продолжает развивать линию экзистенциальной мысли³⁴².

* * *

Философ для Шестова и Фондана – это прежде всего тот, кто постоянно вопрошает, тот, кому чужда успокоенность и всякое устоявшееся мировоззрение. Когда Фондан узнал, что переводчик Шестова Борис Шлёцер принял католичество, он был разочарован, считая, что тот отказался от свободного поиска. Убеждение в вечной незавершенности отразилось на личности Фондана. Как отмечает Эмиль Чоран³⁴³, беседа с Фонданом, казалось, что он постоянно гонится за противоречиями и больше всего боится прийти к окончательным выводам, поставить точку. Поиск был для Фондана потребностью, страстью и судьбой. Фондан был чужд оседлости и склонен к духовному странничеству, которое толкало его к неизведанному, неизученному, оно предполагало бесконечное вопрошание, изумление, удивление, а также тягу к свободе. Клюбэк утверждает, что Фондан был голосом тех, кто оказался в изгнании. В течение всей своей жизни он совершал «путешествие, бесконечное, но не бессмысленное»³⁴⁴.

³⁴² Однако существует мнение, что с середины 30-х гг. Фондан стал двигаться в другом, если не противоположном от шестовских идей направлении под влиянием философии Гастона Башляра. Эта позиция изложена Вильямом Клюбэком в книге «Бенжамен Фондан: Поэт в изгнании» (*Kluback W. Benjamin Fondane. A Poet in Exile*). Сложно представить, что могли произойти такие значительные изменения в умонастроении Фондана, однако он действительно читал работы Башляра с интересом и написал ряд статей о его философии. Вопрос о приверженности Фондана идеям Башляра требует отдельного рассмотрения.

³⁴³ Чоран Э. После конца истории: Философская эстетика. СПб., 2002. С. 353.

³⁴⁴ *Kluback W. Benjamin Fondane. A Poet in Exile. P. 97.*

Заключение

Является ли философствование Льва Шестова продолжением русской философской традиции или же оно «беспочвенно»? Его философия призывает к свободному поиску, отказу от авторитетов и догм и, по всей видимости, выражает настроение тех, кто не чувствует себя скованным государственными границами, не относит себя к какой-либо религиозной традиции, не ощущает своих национальных корней.

Борис Шлёцер стал связующим звеном между русской и французской культурами. Он был тем, кто помог Шестову освоиться во Франции. Именно благодаря ему работы Шестова оказались доступны французскому читателю. Шлёцер, как и Шестов, был выходцем из России, с детства в совершенстве владел двумя языками – русским и французским (его мать – бельгийка), поэтому, эмигрировав в Париж, он с легкостью вошел в круг французских философов, критиков и литераторов. На сегодняшний день во Франции он в большей степени известен как литературный и музыкальный критик.

Если Шлёцеру оказался наиболее близок антиидеализм Шестова и его критика формального понятия добра, то Батай и Фондан соглашались следовать за русским философом дальше – в сферу трагедии: они открываются переживанию разверзшейся бездны, ощущению беспочвенности. Как для Батая, так и для Фондана философия была неразрывно связана с пережитым опытом, для них было важно соответствие жизни и мировоззрения.

Шестов и Батай ощущали, что современный человек – это человек павший, утративший свою цельность, силу и свободу. Философы считали, что их идеи – это призыв к раскрепощению сил и освобождению человека. Прорыв в божественное оказывается единственным способом восстановления человека, причем этот скачок сопровождается преодолением разумного и этического. Основополагающие идеи и изначальные интуиции Батая и Шестова разительно схожи.

Для Фондана более значимыми оказались призывы русского философа к духовному бодрствованию, к отказу от идеи финальности, завершенности. В творчестве Фондана присутствуют характерные для Шестова мотивы непрерывного вопрошания, стран-

ствия, гонения. Фондан в исследованиях, посвященных творчеству «проклятых» поэтов, пользуется шестовским методом «странствования по душам». В его работах, как и в сочинениях Шестова, заметен интерес к характерам и судьбам.

Однако существуют и различия во взглядах ученика и учителя. Главное для Шестова – это поиск утраченного рая, возвращение в первозданное целостное состояние, в то время как Фондан делает акцент на конфликте между «несчастливым сознанием» и реальностью. Как отмечает Пирон³⁴⁵, Фондан, в отличие от Шестова, верит в силу слов, поскольку именно поэзия оказывается средством устранения этой двойственности.

В эмиграции вокруг Шестова сложился круг единомышленников и друзей – русских, французских и немецких литераторов, философов, ученых. Среди французских интеллектуалов у него установились приятельские отношения с философом-ницшеанцем Ж. де Готье, а также с Л. Леви-Брюлем; он общался германистом и знатоком творчества Ницше Ш. Андлером, Г. Марселем, А. Мальро, Ж. Маритеном.

Шестов посещал встречи в Потиньи (1923–1924 гг.), целью которых, по словам Бердяева, было сближение интеллигенции из различных стран. В декадах Потиньи, организованных П. Дежарденом, в различное время принимали участие А. Жид, Ж. Ривьер, Ф. Мориак, А. де Сент-Экзюпери, А. Мальро, Р. Арон, Л. Брюншвик, Г. Башляр, Н.А. Бердяев и др. Русский философ сотрудничал с французскими журналами «Nouvelle Revue Française» Ж. Ривьера, «Mercure de France» и «Revue philosophique de la France et de l'étranger», которым руководил Л. Леви-Брюль.

Из числа русских эмигрантов самым близким к Шестову был Н.А. Бердяев; кроме него, Шестов дружил с И.А. Буниным, в разные периоды времени общался Д.С. Мережковским, З.Н. Гиппиус, П.Б. Струве, П.Н. Милюковым, А.М. Ремизовым, А. Белым, З.А. Венгеровой, Н.М. Минским, М.И. Цветаевой, С.Н. Булгаковым.

Шестов был знаком с Э. Гуссерлем, М. Бубером, М. Хайдеггером, Г. Шпигельбергом. С Гуссерлем и Бубером завязываются теплые приятельские отношения; благодаря им он узнает о датском мыслителе Кьеркегоре и начинает читать его работы. Шестов

³⁴⁵ См.: *Piron G. Le rôle de Fondane dans la diffusion de la pensée de Chestov en France. P. 111.*

устраивал приемы по поводу приезда в Париж М. Шелера, Т. Манна (его коллеги по Обществу Ницше), М. Бубера, способствовал приезду Э. Гуссерля. Именно Шестов, по мнению Б. Шлёцера, познакомил Францию с учением немецкого феноменолога. Шестов входил в президиум Общества Ницше, которое способствовало изданию на немецком его «Власти ключей», и, кроме того, был членом Кантовского общества. В целом, в Европе за Шестовым закрепился ярлык скептика и нигилиста, философа одиночества и абсурда – и вместе с тем наиболее поэтичного из русских религиозных мыслителей.

Как представляется, на Западе экзистенциальные идеи Шестова нашли значительно больший отклик, нежели на родине. Шестов внес существенный вклад в создание интеллектуальной атмосферы во Франции и впоследствии способствовал возвышению философии, обращающейся к проблемам человеческого существования (экзистенции). Так, Альбер Камю в работе «Миф о Сизифе: эссе об абсурде»³⁴⁶ уделяет значительное внимание экзистенциальной философии Шестова. Определенное влияние идей русского философа испытал Г. Марсель (но отказался от них, так как со временем пришел к убеждению, что Шестов, непрестанно вопрошая, стучался туда, куда нет доступа человеческому разуму). О воздействии шестовской философии на свое творчество говорили Ив Бонфуа³⁴⁷, «парижские румыны» эссеист Эмиль Чоран и драматург Эжен Ионеско и др.

Яркая и фантастичная философия Льва Шестова произвела впечатление на писателя и поэта Дэвида Герберта Лоуренса (автора нашумевшего романа «Любовник леди Чаттерлей»), который написал предисловие к английскому переводу «Апофеоза беспочвенности», писателя и журналиста Джона Миддлтона Мерри, польского поэта и эссеиста Чеслава Милоша, поэта Дэвида Гаскойна (британского Андре Бретона). Таким образом, философия Льва Шестова оказала значительное (хотя отчасти «подпольное») влияние на европейскую культуру.

Что привлекало и привлекает в идеях Шестова? Для мировоззрения Шестова характерен радикальный оптимизм, утверждающий, что все человеческие мольбы будут услышаны, а чаяния ис-

³⁴⁶ Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде. С. 222–318.

³⁴⁷ Бонфуа И. Упрямство Шестова. С. 199–214.

полнены. Его философия «человечна», она обращена к единичному индивидуальному существованию и отражает состояние души человека. Правда для Шестова всегда оказывается на стороне человека; его желания и стремления перевешивают чашу весов. Мыслитель призывал к свободе и критичности мышления, говорил о необходимости отказа от любых авторитетов, ведь человек – это неограниченная возможность, открытость миру и Богу. Для философии Шестова характерна бесконечная вера в человека. Философ отстаивает его права и свободы перед необходимостью – логической или онтологической.

Приложение 1

Этот текст был представлен Борисом Шлэцером на VII Международном философском коллоквиуме Руайямон, посвященном Ницше. Он проходил с 4 по 8 июля 1964 г., в нем также приняли участие Ж. Валь, Г. Марсель, М. Фуко, Дж. Ваттимо, П. Клоссовски, Ж. Делёз и др. В оценке Шлэцером немецкого философа прослеживается влияние идей Шестова. Перевод осуществлен по изданию: *Schloetzer B. de. Nietzsche et Dostoievski // Cahiers de Royaumont. Nietzsche. Paris: Les éditions Minuit, 1967. P. 168–176.*

Борис Шлэцер

Ницше и Достоевский³⁴⁸

С Вашего позволения, я начну с личного воспоминания: в 1893–1894 гг. я учился на Кавказе в средней школе, в маленьком городке, удаленном от интеллектуальной жизни. Мы зачитывались романами Петра Боборыкина³⁴⁹, весьма популярным в тот период (и утратившим ныне свою популярность) и игравшего значительную роль в период эмиграции в Париже, а также в Берлине. В каждом из его романов слышался отголосок новейших направлений философской, художественной и литературной моды. Они были достаточно поверхностны и карикатурны, но это было все, что мы могли найти в отдаленной провинции.

В 1893 г. вышел один из его романов, название которого я не могу вспомнить; его герои были учениками Ницше, о котором, разумеется, я не знал до этого. Кроме того, автор создает комический персонаж, это заповздалый последователь Гегеля, один из последних приверженцев идеа-

³⁴⁸ Автор перевода выражает признательность О.И. Мачульской за ценные советы по переводу данной статьи.

³⁴⁹ Известный беллетрист, драматург и журналист Боборыкин П.Д. вводит героев-ницшеанцев в ряде своих произведений: «Перевал» (1893), «Накись» (1899), «Жестокие» (1901). Видимо, имеется в виду роман «Перевал», который появился в тот момент, когда русское общество только начинало знакомиться с философией Ницше. В его романах очевидна вульгаризация ницшеанского учения. Боборыкин был знаком с позитивистами И. Тэнном, Дж.С. Миллем, Г. Спенсером, писателями А. Дюма-сыном, Дж. Элиотом, У. Коллинзом; сближается с писателями-натуралистами Э. Золя, Э. Гонкуром, А. Доде, после чего начинает активно пропагандировать натурализм в России (*примеч. пер.*).

лизма 30–40-х гг. XIX в., которого современники прозвали «плезиозавром диалектики». Ницшеанец был эгоистом, надменным, холодным, полным презрения по отношению к другим; даже несмотря на свое богатство, когда его просили о помощи, он отвечал: «Падающего – толкни».

К подобному упрощенному образу ницшеанства вскоре обратился Толстой. В статье «Что такое искусство?» он резко критикует Ницше за цинизм и безнравственность.

Возможно ли было в то время представить сопоставление идей Достоевского и Ницше, произошедшее позднее? Ницше был мало известен, а в оценке мировоззрения Достоевского впоследствии произошли значительные перемены. Действительно, героями Достоевского часто становились революционеры, имморалисты, атеисты, большая часть из них плохо кончала плохо: каторжные работы, самоубийства, безумие. Мораль была спасена. Кроме того, политическая позиция Достоевского и его христианская вера устраняли любые подозрения относительно возможности симпатии со стороны автора к этим опасным бунтовщикам.

Лев Шестов в работе «Достоевский и Ницше (философия трагедии)»³⁵⁰ (1903) и Мережковский в эссе «Л. Толстой и Достоевский»³⁵¹ были первыми в России в начале века, кто сопоставлял идеи Достоевского и Ницше. Для Шестова они – «братья по духу». В дальнейшем связь между Достоевским и Ницше изучали, комментировали, и недавно Андре Шеффнер³⁵² в замечательном предисловии к «Письмам Ницше Питеру Гасту», опубликованным в 1958 г. издательством Rocher, предложил исчерпывающий, насколько это возможно в рамках наших современных представлений, анализ этой связи.

³⁵⁰ Эта работа была переведена на французский Шлёцером и вышла в 1926 г. в издательстве La Pléiade (*примеч. пер.*).

³⁵¹ Работа Д.С. Мережковского «Л. Толстой и Достоевский» была опубликована в 1900–1901 гг. в журнале С.П. Дягилева «Мир искусства» и позднее издана отдельным двухтомником в 1902 г. Появление работы совпало с Определением Святейшего Синода № 557 о графе Льве Толстом. В основу работы легла дихотомия «христианство-язычество»: Толстой представлен язычником («тайновидец плоти»), ему противопоставлен Достоевский («тайновидец духа») (*примеч. пер.*).

³⁵² Андре Шеффнер (André Schaeffner) – историк музыки, социолог, этнограф, музыкальный и литературный критик. Написал книгу о джазе (1926). Учился у С. Рейнака, М. Мосса, сотрудничал с журналом «Документы» (1929–1930), созданным Жоржем Батаем, дружил с другом Батая сюрреалистом Мишелем Лейрисом (*примеч. пер.*).

Имя Достоевского впервые встречается у Ницше в письме к Гасту³⁵³ от 13 февраля 1887 г. Он спрашивает Гаста: «Знаете ли Вы Достоевского? Кроме Стендаля, никто не доставлял мне столько удовольствия и никто так не изумлял меня. Это единственный психолог, у которого я мог бы чему-нибудь поучиться». Ранее в письме Овербеку³⁵⁴ он уже делал намек на Достоевского; а 23 февраля опять же в письме Овербеку из Ниццы он пишет о том, что случайно заметил одну из книг Достоевского в витрине книжного магазина, не уточняя города и магазина. Эта книга называлась «Записки из подполья» («L'esprit souterrain»). Этот перевод, или же скорее крайне свободная интерпретация, И. Гальперина и Ч. Морис появился в ноябре 1886 г.³⁵⁵ Однако, как замечает А. Шеффнер, Ницше внес окончательные исправления в предисловие к работе «Утренняя заря» в последнюю неделю 1886 г. под влиянием чтения Достоевского. Действительно, там мы читаем: «В этой книге выведен житель подземелья за работой – сверлящий, копающий, подкапывающий»³⁵⁶. Значит, Ницше открыл Достоевского не в феврале 1887 г., а на несколько месяцев раньше. В этом предисловии прослеживается очевидная связь с названием повести Достоевского, так же как и бросающееся в глаза постоянное использование слова «подпольный».

³⁵³ Петер Гаст (Peter Gast) (настоящее имя – Генрих Кезелиц) – композитор, друг Ф. Ницше. Работал в Веймарском архиве Ницше (1899–1909), отчасти несет на себе ответственность за редакцию книги «Воля к власти». Однако впоследствии он отказывается от сотрудничества с Элизабет Фёрстер-Ницше. Псевдоним «Петер Гаст» был придуман именно Ницше (вероятно, он отсылает к опере В.А. Моцарта «Дон Жуан»: Peter – «камень» по латыни, Gast – «гость» на немецком языке) (*примеч. пер.*).

³⁵⁴ Франц Овербек (Franz Overbeck) – протестантский теолог, друг Ф. Ницше. Был коллегой Ницше по Базельскому университету. Он отказался сотрудничать с архивом Ницше, обвинял Элизабет Ферстер-Ницше в превратном истолковании философии брата (*примеч. пер.*).

³⁵⁵ И. Гальперин (Ely Galpérine) и Ч. Морис (Charles Morice) перевели повесть «Записки из подполья» Достоевского для издательства «Plon» в 1886 г. (то есть через два года после ее появления на русском языке). И. Гальперин-Каминский – писатель и переводчик. Им были сделаны переводы на французский ряда произведений русских писателей XIX – начала XX века: Л.Н. Толстого, Ф.М. Достоевского, Н.А. Некрасова, А.С. Пушкина, Н.В. Гоголя, И.С. Тургенева, М. Горького, В.М. Гаршина, а также романов Г. Сенкевича. С французского на русский он перевел работы Э. Золя, А. Доде, А. Дюма-сына, В. Сарду. Ч. Морис – писатель, поэт и эссеист, переводил произведения Ф.М. Достоевского и Н.А. Некрасова (*примеч. пер.*).

³⁵⁶ Ницше Ф. Утренняя заря. СПб., 2012. С. 7.

Вместе с тем А. Шеффнер указывает, что Ницше определенно читал статью Поля Жинисти³⁵⁷, вышедшую в октябре 1886 г. в журнале «Жиль Блаз»³⁵⁸, в которой автор говорит о романе, в переводе озаглавленном как «Les possédés» («Одержимые»), но в действительности имеющем название «Les démons» («Бесы»), также он пишет о «Преступлении и наказании» и об «Униженных и оскорбленных». П. Жинисти адаптировал для сцены роман «Преступление и наказание», и Ницше упоминает эту постановку в письме Питеру Гасту от 14 ноября 1888 г.

Принимая во внимание приведенные факты, можно утверждать, что Ницше читал такие произведения Достоевского, как «Записки из подполья» («La voix souterrain»), «Преступление и наказание», «Униженные и оскорбленные», «Бесы»; вопрос остается открытым в отношении «Братьев Карамазовых». В противоположность Андлеру³⁵⁹, А. Шеффнер утверждает следующее: французский перевод романа «Братья Карамазовы»

³⁵⁷ Поль Жинисти (Paul Ginisty) – писатель, журналист, литературный и театральный критик. Он был постоянным сотрудником издания «Gil Blas», где познакомился с Ги де Мопассаном, который посвятил Жинисти роман «Мой дядя Состен». Кроме того, Мопассан написал предисловие к книге рассказов Жинисти «Любовь втроем». Во время коронации Александра III (1883 г.) Жинисти присутствовал на ней как корреспондент. В 1888 г. он вместе с Гюгом ле Ру поставил на сцене Одеона драму в 5 действиях «Crime et Châtiment» – постановку адаптированного для сцены романа Ф.М. Достоевского «Преступление и наказание» (*примеч. пер.*).

³⁵⁸ «Gil Blas» («Жиль Блаз») – еженедельное издание, названное по имени героя романа А.-Р. Лесажа «История Жиль Блаза из Сантильяны», было основано Огюстом Дюмоном и выходило с 9 ноября 1879 г. до 4 августа 1914 г., эпизодически в период между войнами с 20 января 1921 до марта 1940 г. (*примеч. пер.*).

³⁵⁹ Шарль Андлер (Charles Andler) – директор Института германистики, ставший известным после выхода его труда о Ницше. Андлер искал встречи с Львом Шестовым в ноябре 1927 г. для того, чтобы выразить философу свое восхищение его работами. В письме, датированном мартом 1928 г. и опубликованном в книге Натальи Барановой-Шестовой «Жизнь Льва Шестова» (Т. II, с. 8), Андлер говорит о глубокой радости, которую приносит ему чтение книг Шестова, и о желании стать учеником философа. Их первая встреча относится к этому же периоду (март 1928). Шлёцер написал рецензии на два тома сочинения Андлера (Современные записки. 1921. Кн. VI, VII). Андлер был близок к социалистам (его докторская диссертация была посвящена истокам государственного социализма в Германии; в 1901 г. он перевел на французский язык Манифест коммунистической партии). В силу своих политических взглядов Андлер не был допущен в Веймарский архив, однако это не помешало его обстоятельному и скрупулезному труду о Ницше – исследованию в шести томах, увидевшему свет лишь в 20-е гг. По мнению Андлера, обрывочный, афористичный и фрагментарный характер мысли Ницше должен быть преодолен, а взамен создана «система ницшеанской философии». При этом,

появился в 1888, задолго до крушения Ницше, немецкий перевод был издан на четыре года раньше. Вполне возможно, что Ницше читал именно этот перевод. В его библиотеке были найдены переводы на немецкий трех русских авторов: Пушкина, Гоголя и Толстого, но не Достоевского. Однако это ничего не доказывает, поскольку сестра Ницше утверждает, что многие книги из библиотеки ее брата исчезли, он давал их знакомым, терял, забывал в пансионах, где он жил.

Позволю себе напомнить вам, что писал Ницше о Достоевском: «Какое освобождение испытываешь, читая Достоевского!»³⁶⁰. «...Достоевского, единственного психолога, у которого я мог кое-чему поучиться: он при-

как он полагал, воззрения Ницше не существуют отдельно от его биографии, жизнь и философия составляют неразрывное целое, а значит, должны рассматриваться во взаимосвязи.

Такой подход к ницшеанской философии вызвал критику со стороны Бориса Шлёцера. По его мнению, в своей работе Андлер, интерпретируя образ и философию Ницше, грешит против психологической истины, создавая вместо живого единства – логическое. Философия Ницше становитсястройной, она утрачивает внутренний разлад, противоречия, в которых вся соль ее экзистенциального пафоса. Идеи Ницше оказываются гладкими и благополучными, перестают отражать взлёты и падения философа. Шлёцер пишет о том, что Андлер видит в ницшеанской переоценке ценностей новое законодательство, то есть андлеровский Ницше просто меняет местами Добро и Зло, Истину и Ложь. Шлёцер отмечает, что Ницше в интерпретации французского исследователя предстает как рационалист и поборник новой морали, он цитирует слова Андлера: «...великий соперник, против которого борется Ницше – это Платон. Он хочет основать новый платонизм, свободный от тех недостатков, которые со времен Платона порочат всякую философию» (*Шлёцер Б.Ф.* [Рец. на кн.:] *Andler Ch.* «Les précurseurs de Nietzsche» // *Соврем. зап.* 1921. Кн. VI. С. 334–335). По мнению Андлера, задача Ницше – перестроить действительность на новых разумных основаниях. Но «не стремился ли Ницше в своем порыве к свободе избавиться и от Разума..?» (*Шлёцер Б.Ф.* [Рец. на кн.:] *Andler Ch.* «Les précurseurs de Nietzsche» // *Соврем. зап.* 1921. Кн. VI. С. 335) – восклицает Шлёцер. Шлёцер не обходит вниманием и ту часть работы Андлера, где он рассматривает немецких (И. Гёте, Ф. Шиллер, Ф. Гельдерлин, Г. фон Клейст, И.Г. Фихте, А. Шопенгауэр) и французских (М. де Монтень, Б. Паскаль, Ф. де Ларошфуко, Б. Фонтенель, Ф. Стендаль) предшественников Ницше. Андлер отвергает мнение о Ницше как о пангерманисте, полагая, что его философия является плодом двух культур – немецкой и французской. К удивлению Шлёцера, в числе предшественников Ницше Андлер опускает имена некоторых немецких романтиков, в частности Новалиса, но главное – даже не упоминает Достоевского (*примеч. пер.*).

³⁶⁰ *Nietzsche F.* Volonté de puissance. Т. II / Trad. de G. Bianquis. Paris: N.R.F., Galimard, 1951. P. 343. В русском переводе такой цитаты нет.

надлежит к самым счастливым случаям моей жизни, даже еще более, чем открытие Стендаля»³⁶¹. В работах «Казус Вагнер» и «Антихрист» Ницше, разумеется, делает намек именно на Достоевского, когда пишет: «И в Санкт-Петербурге! где еще отгадывают такие вещи, каких не отгадывают даже в Париже»³⁶².

Итак, мы кратко изложили факты. Но наибольший интерес для нас представляет прежде всего понимание того, чему «научился» у Достоевского Ницше, согласно его собственному выражению, того, что дал ему Достоевский. Когда мы выделим те положения, которые свидетельствуют о близости их идей, нам откроется факт так называемого духовного родства.

Мы знаем, скольким обязан Ницше французским моралистам, какую высокую оценку давал он авторам XVII–XVIII вв., а также Стендалю, которого он открывал для себя в 1879 г., уже в 35-летнем возрасте. Помимо их точного и ироничного стиля, к которому он был особенно восприимчив, эти авторы были особенно значимы для Ницше, поскольку они развенчивали человека общественного, разоблачали неоднозначный характер чувств, кажущихся благородными и великодушными, вскрывали эгоизм, тщеславие и мелочность, присущие поступкам человека.

Что мог еще открыть ему Достоевский? Я думаю, опыт пережитого зла. Вы, вероятно, скажете мне, что это весьма неопределенная формулировка – я постараюсь высказаться конкретнее.

Этот опыт пережитого зла нашел свое выражение прежде всего в произведении Достоевского, популярном в России, а затем в Европе, произведении, которое во французском переводе называется «Souvenirs de la maison des mortes» («Записки из мертвого дома»). Необходимо отметить, что этот перевод неточен: заглавие «Записки из мертвого дома» обладает другим смыслом. Каторжники не являются мертвыми, даже метафорически; место, где находятся мертвые, обычно называют кладбищем или городом мертвых. Но люди, которые на протяжении 24 лет были товарищами Достоевского, все-таки живые.

Считается, что «Записки из мертвого дома» – книга, занимающая особое место в творчестве Достоевского; действительно, в первый и последний раз автор «освобождается» от охватывающей его симпатии к то-

³⁶¹ Ницше Ф. Сумерки идолов, или Как философствуют молотом // Ницше Ф. Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм. Так говорил Заратустра. Казус Вагнер. Сумерки идолов, или Как философствуют молотом. Антихрист. Ессе homo. М., 2011. С. 522.

³⁶² Ницше Ф. Казус Вагнер // Ницше Ф. Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм. Так говорил Заратустра. Казус Вагнер. Сумерки идолов, или Как философствуют молотом. Антихрист. Ессе homo. М., 2011. С. 422.

варищам по несчастью. Он хотел быть объективным и достиг этого. Его произведение, таким образом, имеет ценность документальную и историческую – вскоре после его публикации и реакции, которую оно вызвало в обществе, последовал ряд улучшений в системе сибирских тюрем. Достоевский не скрывает ничего относительно преступлений, совершенных его товарищами по заключению: они жгли, грабили, воровали, калечили целые семьи, включая детей, и часто убивали только из удовольствия. Они – монстры. Однако книга заканчивается неожиданным образом. Рассказчик, то есть Достоевский, в день своего освобождения в последний раз проходит вдоль частокола, окружающего острог. И он приходит к следующему выводу: «И сколько в этих стенах погребено напрасно молодости, сколько великих сил погибло здесь даром! Ведь надо уж все сказать: ведь этот народ необыкновенный был народ. Ведь это, может быть, и есть самый даровитый, самый сильный народ из всего народа нашего. Но погибли даром могучие силы, погибли ненормально, незаконно, безвозвратно»³⁶³.

Разве является возмутительной эта фраза, сказанная в отношении преступников и убийц? Сам Достоевский отдает ли себе отчет в провокационности и возможных последствиях такого заключения в подобной книге о подобном месте? Я рискну высказать свое мнение. Неординарность ситуации заключается в том, что эта фраза, которую с легкостью можно приписать Ницше, на самом деле не была ни возмутительной, ни скандальной. Принимая во внимание добросердечность автора, его христианские чувства, нужно понимать, что он склонен видеть в каждом человеке, как бы низко тот ни пал, брата, согласно выражению Гоголя. Лев Шестов в первую очередь обратил внимание на близость этого высказывания идеям Ницше.

«Записки из мертвого дома» были изданы в России в 1862. Два года спустя автор публикует книгу, которая известна во Франции под разными названиями: «L'esprit souterrain» («Дух подполья» или «Подпольное сознание»), «La voix souterraine» («Голос из подполья»), «Mémoires écrits d'un souterrain» («Воспоминания, написанные в подполье»), «Le Sous-sol» («Подполье»)³⁶⁴. Для русского слова «подполье», означающего изо-

³⁶³ Достоевский Ф.М. Записки из мертвого дома // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 4. Л., 1972. С. 231.

³⁶⁴ Вариантов перевода на французский язык названия повести Достоевского «Записки из подполья» существует даже больше: «L'esprit souterrain» («Дух подполья» или «Подпольное сознание»), «Dans mon souterrain» («В моем подполье»), «Mémoires écrits d'un souterrain» («Воспоминания, написанные в подполье»), «La voix souterraine» («Голос из подполья»), «Les Carnets du sous-sol» («Записки из подполья»), «Notes d'un souterrain» («Записки из подполья»).

лированное замкнутое пространство, в подвале, в основании дома, не существует французского эквивалента. В «Записках из мертвого дома» автор открывает бездну зла в другом человеке; тогда как в «Записках из подполья» («Le Sous-sol») в процессе долгой беседы героя с самим собой выясняется, что зло в каком-то смысле заключено в самом «Я», которое занимается самоанализом с жестокой откровенностью. Сложно представить более позорную и бесстыдную исповедь, поскольку в отличие от великих бунтовщиков «Преступления и наказания», «Бесов», «Братьев Карамазовых», окруженных романтическим ореолом, герой «Записок из подполья», скромный чиновник в отставке, является ничтожеством, «насекомым», как он сам себя называет. Трагичность ситуации заключается в полном осознании героем своей мерзости, низости, и для читателя становится очевидным, что единственным преимуществом «подпольного человека» по отношению к окружающим является его крайне изощренный ум. Позднее Достоевский в своем «Дневнике» воздаст должное сделанному в «Записках из подполья» изобличению истинной природы русского человека. Отважиться ли нам пойти дальше и сказать: любого человека вообще? И тем не менее этот жалкий, одетый в грязный и ветхий халат человек, боящийся своей прислуги и мучающий проститутку, в которой он жестоко пробуждает любовь, все-таки является одним из великих нигилистов Достоевского; он представляет собой извращенный и пошлый образ Раскольникова, Кириллова, Ставрогина, Ивана Карамазова. Он также противопоставляет свою волю Богу, морали, порядку природы, кроме того, он оказывается по ту сторону добра и зла, если не в действиях, то на словах и в воображении. «Да я за то, чтоб меня не беспокоили, весь свет сейчас же за копейку продам. Свету ли провалиться, или вот мне чаю не пить? Я скажу, что свету провалиться, а чтоб мне чай всегда пить»³⁶⁵. Дух «Записок из подполья», даже несмотря на искажение текста первыми переводчиками, глубоко затрагивает Ницше и открывает ему опыт зла в психологическом смысле.

Были высказаны предположения о том, что герой «Записок из подполья» является выразителем идей самого Достоевского, которые писатель таким образом проповедует, скрываясь под маской подпольного человека. Вспомним, однако, что говорит Ницше в работе «К генеалогии морали»: «Нужно остерегаться путаницы, в которую слишком легко впадает художник путем психологической contiguity, как это называют англичане:

В 1956 г. в издательстве «La Pléiade» вышел перевод Б. Шлэцера и П. Паскаля под заглавием «Le Sous-sol» («Подполье»). В дальнейшем в тексте Шлэцер использует именно этот вариант перевода (*примеч. пер.*).

³⁶⁵ Достоевский Ф.М. Записки из подполья // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 5. Л., 1973. С. 174.

как если бы сам он был тем, что он в состоянии изобразить, измыслить, выразить. Фактически же дело обстоит так, что, будь он этим самым, ему решительно не удалось бы изобразить, измыслить, выразить это; некий Гомер не сочинил бы Ахилла, некий Гёте Фауста, если бы Гомер был неким Ахиллом, а Гёте неким Фаустом. Совершенный и цельный художник на веки вечные отделен от “реального” и действительного; понятно, с другой стороны, как подчас ему может осточертеть эта вечная “неральность” и фальшивость сокровеннейшего его существования, – и что тогда-то и решается он на попытку вторгнуться однажды в самую запретную для него зону, в действительное, быть действительным. С какими шансами на успех? О них нетрудно будет догадаться...»³⁶⁶.

Теперь проанализируем общие идеи, свойственные философу и писателю. Мы обнаруживаем поразительную аналогию между атеизмом Ницше и отношением к Богу героев Достоевского. Я имею в виду именно героев Достоевского, а не самого автора; на самом деле он не доверял героям произведений высказывать свои собственные идеи; Достоевский не излагает с их помощью свои сокровенные мысли (которые из-за цензуры он не мог выразить открыто); тем не менее именно благодаря своим персонажам он сумел почувствовать и осмыслить такие вещи, которые он никогда бы не осознал, не будучи великим художником, творцом. Когда он говорит от своего собственного имени, его идеи отнюдь не оригинальны и неглубоки. Между тем атеизм героев Достоевского всецело отличен от атеизма, присущего более или менее революционно настроенной интеллигенции. Достоевский сам осознает это. Прочитав в «Русском вестнике», где был опубликован роман «Братья Карамазовы», известную речь Ивана Карамазова о страданиях невинного ребенка, прокурор Святейшего Синода Победоносцев написал Достоевскому и задал ему вопрос о том, нашел ли писатель способ опровергнуть атеизм Ивана. Достоевский ему ответил, чтобы тот не тревожился, поскольку он знает, что можно противопоставить бунту Ивана, он просто хотел выразить атеизм с наибольшей силой, так, как он еще не был выражен ни в России, ни даже в Европе. В действительности, атеизм русских революционеров являлся оружием не только в теоретическом, но и в практическом смысле; они критиковали церковь, служившую интересам имущего класса. Писатель-сатирик Щедрин высмеивал революционеров: человек произошел от обезьяны, следовательно, мы должны принести себя в жертву людям. Возможно было бы точно так же сказать в отношении богачей: человек был создан по образу Бога, следовательно, оставим людей в нищете и невежестве.

³⁶⁶ *Ницше Ф.* К генеалогии морали // *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла. Преюды к философии будущего. К генеалогии морали. Полемическое сочинение. С. 328.

Русские революционеры, которых называют нигилистами, просто вычеркнули понятие Бога из своего словаря, точно так же, как химики вычеркнули из своего понятие флогистона после открытия Лавуазье. Для бунтовщиков Достоевского Бог был личным врагом, с которым им надлежало бороться, чтобы занять Его место и утвердить свою свободную волю. Раскольников, герой романа «Преступление и наказание», убивает исключительно для того, чтобы доказать себе, что сильному человеку все позволено. Он падает духом и предает себя в руки правосудия не потому, что его мучает совесть, а оттого, что признает собственную слабость: он не Наполеон, как ему казалось. Я думаю, Шеффнер был прав, когда говорил о прослеживающейся в речи Заратустры о «бледном преступнике» аллюзии на «Преступление и наказание»:

«Но одно – мысль, другое – дело, третье – образ дела. Между ними не вращается колесо причинности.

Образ сделал этого бледного человека бледным. На высоте своего дела был он, когда он совершал его; но он не вынес его образа, когда оно совершилось.

Всегда смотрел он на себя как на свершителя одного свершения. Безумием называю я это: исключение обернулось ему сущностью его»³⁶⁷.

Ставрогин также не выдерживает тяжести своего поступка: после хладнокровного изнасилования девочки только ради того, чтобы оказаться по ту сторону добра и зла и уничтожить Бога, гаранта морали, его преследует призрак жертвы, и он вешается. Однако Ницше не мог ознакомиться с исповедью Ставрогина, которая была опубликована только после революции.

Безбожников Достоевского вдохновлял не сциентизм XIX века, а прогрессирующая «воля к власти» («*instinct de puissance*»). И нужно ли столько говорить об атеизме Ницше? Разве не было многочисленных попыток доказать различие между отрицанием Бога Ницше и отрицанием Бога его современников, ученых и философов? Вы, конечно, помните афоризм из работы «Веселая наука», в котором автор возвещает равнодушным людям о смерти Бога: «Не слишком ли велика для нас ноша этого великого деяния? Быть может, мы сами должны обратиться в богов, дабы оказаться достойными содеянного? Никогда не было совершенно деяния более великого – и все, кто родится после нас, будут благодаря сему деянию принадлежать уже к новой истории – более великой, чем вся история прошлого»³⁶⁸. А что говорит Кириллов в романе «Бесы»? «Сознать, что нет

³⁶⁷ *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра // *Ницше Ф.* Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм. Так говорил Заратустра. Казус Вагнер. Сумерки идолов, или Как философствуют молотом. Антихрист. Ессе homo. М., 2011. С. 184.

³⁶⁸ *Ницше Ф.* Веселая наука. СПб., 2010. С. 158.

Бога, и не сознать в тот же раз, что сам Богом стал – есть нелепость...»³⁶⁹ И далее он утверждает, что смерть Бога откроет новую эру в истории человечества, которое преобразится даже физически. Поразительное соотвествие. Я процитирую еще и другое, не менее удивительное.

Вспомните в романе «Братья Карамазовы» главу, которая называется «Великий инквизитор». Великий инквизитор понимал, что человечество недостойно той свободы, которую даровал ему Христос и которая стала его несчастьем. Человечество не стремится к истине, говорит он Христу, «нет заботы непрерывнее и мучительнее для человека, как, оставшись свободным, сыскать поскорее того, пред кем преклониться. Но ищет человек преклониться пред тем, что уже бесспорно, столь бесспорно, чтобы все люди разом согласились на всеобщее пред ним преклонение. Ибо забота этих жалких созданий не в том только состоит, чтобы сыскать то, пред чем мне или другому поклониться, но чтобы сыскать такое, чтоб и все уверовали в него и преклонились пред ним, и чтобы непременно все вместе»³⁷⁰. Другими словами, Ницше говорит о том, что человечество не столько испытывает жажду истины, сколько стремится обрести идею, не важно, истинную или ложную, способную объединить все человечество без исключения; не важно, во что верить, главное верить всем вместе.

Также в книге «Братья Карамазовы» А. Шеффнер отмечает еще одно совпадение, которое, впрочем, кажется мне менее значимым: речь идет о Вечном Возвращении. В главе под названием «Черт. Кошмар Ивана Карамазова» черт говорит Ивану: «Да ведь теперешняя земля может сама-то билион раз повторяться... ведь это развитие может уже бесконечно раз повторяться, и все в одном и том же виде, до черточки. Скучища неприличнейшая...»³⁷¹. Но разве не очевидно, что в контексте этой главы идея Вечного Возвращения имела совсем другой смысл, чем в известном афоризме 341 «Веселой науки»?

Последнее замечание, которое мне кажется важным: никогда никто из великих нигилистов Достоевского не критиковал Христа, и Кириллов в особенности испытывал ко Христу бесконечное уважение, глубокую симпатию. «Слушай: этот человек был высший на всей земле, составлял то, для чего ей жить. Вся планета, со всем, что на ней, без этого человека – одно сумасшествие. Не было ни прежде, ни после ему такого же, и никогда, даже до чуда. В том и чудо, что не было и не будет такого же никогда»³⁷². В письме, написанном после освобождения

³⁶⁹ Достоевский Ф.М. Бесы // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 10. Л., 1974. С. 471.

³⁷⁰ Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 14. Л., 1976. С. 231.

³⁷¹ Там же. Т. 15. Л., 1976. С. 79.

³⁷² Достоевский Ф.М. Бесы. С. 471.

из каторги, Достоевский скажет, что, если бы ему было нужно выбирать между истиной и Христом, он выбрал бы Христа вопреки истине. «Истина» понимается здесь как слепая, жестокая, принуждающая истина сциентизма уходящей эпохи. Между тем несмотря на то, что Ницше и критиковал христианство, христианскую мораль, христиан, Церковь, его критика никогда не относилась лично к Иисусу; чувствуется также скрытая симпатия к «Распятому», с которым он даже отождествлял себя в момент своего крушения.

Я говорил о сходствах, о совпадениях между идеями Достоевского и Ницше, но ничего не сказал о том влиянии, которое писатель оказал на философа. По многим вопросам, как отмечает А. Шеффнер, первый опережает второго. Но вопрос о первенстве не стоит на уровне великих умов: независимо от истоков, их идеи принадлежат только им, они были пережиты именно как собственные, и каждый из них выразил эти идеи по-своему.

*Перевод с французского языка
и комментарии К.В. Ворожжиной*

Приложение 2

В прозо-поэме Бенжамена Фондана, посвященной Льву Шестову, лирический герой утверждает, что нет никакой необходимости принимать реальность такой, какой она дана нам, поскольку она – нечто иное как «взгляд» (и в этом можно увидеть влияние теории Ж. де Готье); реакцией на увиденное является «крик». В поэме присутствует образ земли, твердой почвы, который противопоставляется бушующим волнам жизни-океана, где терпит бедствие бессильный, скудный, спящий человеческий дух.

Задача героя – быть свидетелем, напоминая нам о конечности человеческого существования, призывающим к непосредственным отношениям с действительностью и бодрствованию сознания. Перевод осуществлен по изданию: *Fondane B. Le Mal des Fantômes*. Paris: Plasma, 1980. P. 87–88.

Бенжамен Фодан

Льву Шестову

Бесцелен взгляд, который видит, но не проникает в увиденное,
который смотрит, но не может постичь суть мира,
скуден дух, который не жаждет самого себя,
терпящий бедствие и выброшенный на берег
бессильный направить океанский вал
и открыть новый мир
боясь не изменить смысл Писания
хрупкий дух цеплялся за жизнь
влача свою жизнь в смерть,
подобно бурлакам
на Волге, неотступно тянущим
неповоротливую баржу в водовороте потока
не нужны реки
тем, чья жизнь есть твердая почва
спокойно обосновавшиеся в теплых норах
я видел поднимающиеся воды прилива, достигающие их плеч,
они пропитали их сердца, их легкие прогнили
я видел это и звал на помощь
я уже кричал в первые дни мира
буду ли я кричать до конца его?

я видел столько живых, внезапно
ставших мертвыми, и столько мертвых,
проживших путь в топких водах жизни
к стольким источникам я припадал устами
не чувствуя жажды и так часто жажда оставалась неутоленной
столько теней, столько сумеречных сфер,
что я часто ударял по столу и кричал
«Зачем все это?»

Что бы мы знали, если рассвет был реальным
великая заря человечества
и их солнце, лучи которого они делили, обливаясь кровью,
было ли это истиной, было ли это ложью,
зачем пилигримы, странствия,
новые земли, утерянный рай,
оружие, сознание,
где прозябает изгнанный господин,
тоскующий среди воспоминаний о звуках горна и побоищ?
Хватит, хватит, моя бессонница!
Мир, вероятно, здесь, но хорошо ли мне в нем?
Я прохожу мимо зеркала, и ничего не отражается,
даже пустота
я упражнялся со словами, которыми уже не говорят,
как вновь забивают молотком старые искривленные гвозди,
которые уже
отслужили,
песнь не дана более человечеству
я не могу сомкнуть глаз
я должен кричать до скончания мира:
«не следует спать до конца времен»
— я всего лишь свидетель

Перевод с французского языка К.В. Ворожихиной

Приложение 3

Книга Фондана «Рембо-проходимец» (Rimbaud le voyou) (1933) Фондана является ответом на интерпретацию творчества поэта, данную в книге Андре Ролана де Реневиля «Рембо-духовидец» (Rimbaud le voyant) (1929), а также реакцией на восприятие Рембо, бытующее в кругах сюрреалистов. Наряду с представлениями о Рембо как о мистике (Ролан де Реневиля) и сюрреалисте (Бретон), существует множество других «мифических» образов поэта: «Рембо-католик», «Рембо-богоборец», «Рембо-коммунист», «Рембо-буржуа», «Рембо-поэт-подросток», «Рембо-африканский политик и дипломат», «Рембо-гомосексуалист» и проч. Книга Фондана породила еще один миф о французском поэте как «Рембо-скитальце», бунтующем против необходимости. Перевод выполнен по изданию: *Fondane B. Rimbaud le voyou. Paris, 1933. P. 83–88.*

Бенжамен Фондан

Рембо-проходимец

VIII глава

Вы можете поставить под сомнение точность понятия «проходимец», которое я использую неслучайно. Это заставляет меня обратиться к словарю, чтобы прояснить значение этого слова:

ПРОХОДИМЕЦ – человек беспутного поведения, как правило, живущий на улице.

Словарь Ларусс³⁷³ дает ясное понятие об этом.

Ничто не может помешать вам подробно рассмотреть жизнь и творчество Рембо, тогда вы сможете с уверенностью утверждать, что он практически не жил дома. Вспомните хотя бы его бродяжничество, его пешие странствия из Шарвиля³⁷⁴ в Париж, в Брюссель, его очевидную склонность к нестабильности (которую врач определил как амбулаторную паранойю), которая толкала его в путь по всей Европе и Азии и которая вела его по новым торговым маршрутам в Абиссинию³⁷⁵; даже будучи больным, он

³⁷³ Ларусс – энциклопедический словарь издательства Ларусс.

³⁷⁴ Родной город Рембо, расположенный на северо-востоке Франции в регионе Шампань-Арденны.

³⁷⁵ Около десяти лет (1880–1881) Рембо провел в Африке, занимаясь торговлей. Он проложил маршрут от Сомалийского побережья через г. Харар в восточной Эфиопии до Шоа, гористого центрального региона страны. Впоследствии в этом направлении будет проведена первая в Эфиопии железная дорога.

путешествовал из Марселя³⁷⁶ в Париж, затем в Рош³⁷⁷ и обратно в Париж. В нравственном отношении он был не менее шаток – он был торгашом, проходимцем! «Человек беспутного поведения» – вот что шокирует вас больше всего. Дело не в том, что дома, в кругу семьи или в глубине души вы будете думать иначе. Но вам сложно понять, что, сидя за своим рабочим столом, погрузившись в размышления, автор, который пишет о Рембо, с одной стороны, должен любой ценой возвышать, облагораживать, но с другой – сохранять, несмотря на приличия, истинный образ поэта.

Возможно, я не прав, беспрестанно обращаясь к «безобразиям» Рембо; вам хочется, чтобы о них забыли. Но для меня важно именно то, что о них будут помнить! К чему приписывать ему нравственные качества, которыми он никогда не обладал, делая из него едва ли не святого, практически духовидца? Я также напоминаю вам, что в его собственных глазах теория поэта-духовидца³⁷⁸, которая очевидно не является благой с точки зрения обыденной морали, является уделом проходимца *par excellence*, поскольку оказывается средством, с помощью которого можно овладеть как прошлым, так и будущим. Впрочем, Рембо всецело осознавал это. Даже в момент создания этой теории он был далек от того, чтобы приписывать себе положительную роль, так же как и от того, чтобы принимать величественную позу Пророка. Не писал ли он тогда строки: «Я опускаюсь все ниже и ниже...». Слово, которое он использует для того, чтобы определить себя и свою деятельность, всецело соответствует понятию из словаря Ларусса.

Можно ли утверждать, что Рембо является проходимцем скорее по духу, нежели в буквальном смысле слова, исходя из его понимания духа: «Дух – это власть, он желает, чтобы я принадлежал Западу. Нужно бы заставить его замолчать, чтобы я мог поступать по своей воле»³⁷⁹. Вероятно,

³⁷⁶ В 1891 г. Рембо был вынужден вернуться из Африки из-за болезни колена, в Марселе ему сделана операция, в результате которой ампутировали ногу.

³⁷⁷ Рош – имение, принадлежащее деду Рембо по материнской линии, где в 1873 г. поселяется семья Рембо.

³⁷⁸ Теорию и метод ясновидения Рембо формулирует в письмах к своему учителю риторики из Шарлевильского колледжа Жоржу Изамбарду и другу поэту Полю Демени в мае 1871 г. Так он пишет в письме Демени: «Поэт превращает себя в ясновидца длительным, безмерным и обдуманым приведением в расстройство всех чувств. Он идет на любые формы любви, страдания, безумия. Он ищет сам себя. Он изнуряет себя всеми ядами, но всасывает только их квинтэссенцию... Он достигает неведомого, и пусть, обезумев, он потеряет понимание своих видений, – он их видел!.. он становится самым больным из всех, самым преступным, самым проклятым – и ученым из ученых! Ибо он достиг неведомого» (*Рембо А. Пьяный корабль*. М., 2000. С. 293–294).

³⁷⁹ *Rimbaud A. Une saison en enfer*. Paris, 1873. P. 40.

эта фраза не скажет вам ничего заслуживающего внимания; мы привыкли к туманности слов славящихся этим поэтов и писателей. Но Рембо берет на себя задачу предупредить нас о потоке смыслов, следующих за этими словами, о скрывающихся в них опасностях: «Я посылаю к черту лавры мучеников, порывы творческого озарения, гордость творцов, упоение грабежом; я возвращаюсь на Восток, к первоначальной и непреходящей мудрости. Возможно, это только греза низменной лени»³⁸⁰.

Не утверждал ли я, что он соответствует всем приметам проходимца? Посылать к черту мучеников (а не только мучителей), творческие озарения, а не только проповеди и литературу, гордость творцов (творцов, наших богов!), упоение грабежом (мученики и преступники для него стоят в одном ряду) и вернуться к первоначальной мудрости, которая, как полагают, принадлежит Востоку, но она, вероятно, не что иное, как греза низменной лени, поскольку истинная мудрость не развеялась бы к настоящему времени. Она является лишь желанием обрести «лавры мучеников». Разве ради этого стоит жить на улице? Если Дом обретен, то он оказывается духом, властью, он построен на Западе, где уже есть свои мученики, творцы, искусство, грабители. Жить на улице! Таков удел Рембо, которого он вовсе не стремился избежать, поскольку даже в то время, когда он хотел покинуть Запад, он, вероятно, старался уйти от его власти, но не для того, чтобы избавить себя от невзгод: «Тем не менее, – добавляет он в том же тексте, – я едва ли помышлял об удовольствии избежать страданий нашего времени»³⁸¹.

Дух – это власть, в этом Рембо не сомневался, и это причиняло ему страдания, так же как и то, что Дух желал, чтобы мы непременно принадлежали Западу. Не только религия, причем любая религия, этого требует, но в особенности философы, теологи, атеисты, ученые, теософы и др. Даже революция не желает ничего иного. Подобный порядок вещей пояснял Гёте: «Эти высокие произведения искусства в то же время и высочайшие произведения природы, созданные людьми по законам природы и истины. Все произвольное, воображаемое отпадает прочь: тут сама необходимость, тут Бог»³⁸². Вы прекрасно видите, что духовность на Западе всегда сопряжена с необходимостью; Ананке Аристотеля оказывается богом. Это так даже для тех редких людей, которые, подобно Рембо, были свободны от условностей.

С другой стороны, на Западе Бог никогда не предшествует Духу, который олицетворяет власть; Он за ним следует. Даже тогда, когда место Бога занимает нечто иное (практически всегда понятие Бога подменяет-

³⁸⁰ *Rimbaud A.* Une saison en enfer. P. 40.

³⁸¹ *Ibidem.*

³⁸² *Гёте И.В.* Итальянское путешествие. М., 2013. С. 422.

ся каким-то другим термином), тотчас новый Бог обретает все атрибуты прежнего Божества. Даже для тех людей, для которых Бог является не чем иным, как «свиньей»³⁸³, всегда есть тайная ниша, где помещается новая сила, которую называют Дух, или даже Скрытый Дух, и поскольку мы существуем в царстве слов, этот Бог является таким же легитимным, как и другой, мы должны быть готовы считаться с ним, но не без предваряющего вопроса: каковы атрибуты нового Бога, которые отличают этого Бога от иного? Мы должны учитывать, что здесь не идет речи о замене одного субъекта другим, но это является вопросом о переоценке ценностей.

Но что бы мы ни говорили, этот новый Бог знает о своем происхождении – и это Запад; он господствует, повелевает, приказывает, предписывает; он требует подчинения; его тираническая власть распространяется через людей, которые убеждены, что они вправе говорить от его имени. Грех этого Бога против духа не смогут смыть воды всех морей; у него есть свои наказания и награды. Этот Бог, так же как и другой, является совершенным и абсолютным; он так же подчиняется необходимости и властвует. Такой ли «Дух» является Богом Рембо? Именно этот «Дух» является той «Властью», которая хочет, чтобы мы «принадлежали Западу», о котором пишет Рембо? Не об этом ли Духе как другом Рембо скажет: «Нужно бы заставить его замолчать, чтобы я мог поступать по своей воле»?

Нет, для Рембо речь не идет о такого рода Духе – истинно гегелевском, развивающемся диалектически; напротив, греза низменной лени, единственное видение, которое погружает нас обнаженными на глубину «страданий нашего времени».

Перевод с французского языка и комментарии К.В. Ворожихиной

³⁸³ Фондан имеет в виду Бретона, который в 1926 г. в комментариях к работе «Сюрреализм и живопись» писал о том, что для него понятие Бог соединяет в себе все самое низменное, пагубное, грязное и смехотворное, из чего он заключает, что «Бог – свинья».

Библиографический список работ Льва Шестова

Книги Льва Шестова на русском и французском языках

1. Шекспир и его критик Брандес. СПб.: Менделевич, 1898. 282 с.
2. Добро в учении гр. Толстого и Ницше (философия и проповедь). СПб.: Стасюлевич, 1900. 209 с. Франц. пер.: L'idée de bien chez Tolstoï et Nietzsche (philosophie et prédication) / Trad. de T. Beresovski-Chestov et G. Bataille, préface de J. de Gaultier. Paris: Siècle, 1925. 254 p.
3. Достоевский и Ницше (философия трагедии). СПб.: Стасюлевич, 1903. 238 с. Франц. пер.: La Philosophie da le tragédie: Dostoïevsky et Nietzsche / Trad. de B. de Schloezer. Paris: Pléade, 1926. 250 p.
4. Апофеоз беспочвенности (опыт адогматического мышления). СПб.: Общественная польза, 1905. 287 с. Франц. пер.: Sur les Confins de la vie (l'Apothéose du dépaysement) / Trad. de B. de Schloezer. Paris: Pléade, 1927. 246 p.
5. Начала и концы (сб. ст.). СПб.: Стасюлевич, 1908. 197 с. Франц. пер.: Les Commencements et les fins (recueil d'articles) / Trad. de S. Luneau. Lausanne: L'Age d'Homme, 1987. 107 p.
6. Великие кануны. СПб.: Шиповник, 1910. 318 с. Франц. пер.: Les Grandes veilles (recueil d'articles) / Trad. de S. Luneau. Lausanne: L'Age d'Homme, 1985. 171 p.
7. Власть ключей (Potestas clavium). Берлин: Скифы, 1923. 281 с. Франц. пер.: Le Pouvoir des clés (Potestas clavium) / Trad. de B. de Schloezer. Paris: Pléade, 1928. 458 p.
8. На весах Иова (странствования по душам). Париж: Современ. Зап., 1929. 375 с. Франц. пер.: Sur la Balance de Job (peregrinations à travers les âmes) / Trad. de B. de Schloezer. Paris: Flammarion, 1971. 361 p.
9. Киркегард и экзистенциальная философия: глас вопиющего в пустыне. Париж: Дом книги, Современ. зап., 1939. 200 с. Франц. пер.: Kierkegaard et la philosophie existentielle: vox clamantis in deserto / Trad. de T. Rageot et de B. de Schloezer. Paris: Les Amis de Léon Chestov et Librairie philosophique Vrin, 1936. 384 p.
10. Афины и Иерусалим. Париж: YMCA-Press, 1951. 278 с. Франц. пер.: Athènes et Jérusalem (un essai de philosophie religieuse) / Trad. de B. de Schloezer. Paris: Vrin, 1938. 469 p.
11. Умозрение и откровение. Религиозная философия Владимира Соловьева и другие статьи. Париж: YMCA-Press, 1964. 343 с. Франц. пер.: Spéculation et revelation / Trad. de S. Luneau. Lausanne: L'Age d'Homme, 1981. 240 p.

12. Sola fide – только верою: греческая церковь и средневековая философия, Лютер и церковь. Paris: YMCA-Press, 1966. 195 с. Франц. пер.: Sola fide: Luther et l'Église / Trad. de S. Sève. Paris: PUF, 1957. 157 p.
13. Лекции по истории греческой философии. М.; Париж: Русский путь, YMCA-Press, 2001. 304 с.

Статьи

14. Вопросы совести // Жизнь и искусство. 1895. 22 (5) дек. № 336. С. 2.
15. Георг Брандес о Гамлете // Киевское слово. 1895. № 2855. 22 дек. С. 2–3.
16. Журнальное обозрение (О Вл. Соловьеве) // Жизнь и искусство. 1896. 9 янв. № 9. С. 2.
17. О книге Мережковского («Лев Толстой и Достоевский». Т. 1) // Мир искусства. 1901. № 8/9. С. 132–136.
18. Достоевский и Ницше (философия трагедии) // Мир искусства. 1902. № 2. С. 69–79; № 4. С. 230–246; № 5/6. С. 321–351; № 7. С. 7–44; № 8. С. 97–113; № 9/10. С. 219–239.
19. «Юлий Цезарь» Шекспира // Шекспир. Юлий Цезарь. СПб.: Брокгауз, 1903. С. 146–153.
20. Власть идей (По поводу книги Д. Мережковский «Лев Толстой и Достоевский». Т. 2) // Мир искусства. 1903. № 1/2. С. 77–96.
21. Творчество из ничего. А.П. Чехов // Вопр. жизни. 1905. № 3. С. 101–141.
22. Новый журнал: «Вопросы жизни», январь и февраль 1905 // Киевские отклики. 1905. № 101. 11 апр. С. 3.
23. Литературный сецессион (о журнале «Вопросы жизни», январь–июнь 1905) // Наша жизнь. 1905. № 160. 15 июля. С. 2–3.
24. Пророческий дар. К 25-летию смерти Достоевского // Полярная звезда. 1906. № 7. 26 янв. С. 481–493.
25. Похвала глупости. По поводу книги Николая Бердяева «Sub specie Aeternitatis» // Факелы. 1907. № 2. С. 137–162.
26. Предпоследние слова // Русская мысль. 1907. № 4. С. 159–185.
27. Разрушающий и созидающий миры. По поводу 80-летнего юбилея Толстого // Русская мысль. 1909. № 1. С. 25–60.
28. Великие кануны (14 афоризмов) // Русская мысль. 1909. № 4. С. 19–47.
29. Из книги «Великие кануны» (10 афоризмов) // Юбилейный сборник Литературного фонда. 1859–1909. С. 205–213.
30. Поэзия и проза Федора Сологуба // Речь. 1909. № 139. С. 2–3.
31. Победы и поражения: жизнь и творчество Генриха Ибсена // Русская мысль. 1910. № 4. С. 1–30.
32. Логика религиозного творчества: памяти В. Джемса // Шестов Л. Великие кануны. СПб.: Шиповник, 1910. С. 291–314.

33. Автобиография // Первые литературные шаги: автобиографии современных русских писателей. М.: Сытин, 1911. С. 173–176.
34. Potestas clavium (17 афоризмов) // Русская мысль. 1916. № 1. С. 19–42; № 2. С. 26–52.
35. Вячеслав Великолепный. К характеристике русского упадничества // Русская мысль. 1916. № 10. С. 80–110.
36. Музыка и призраки // Скифы. 1917. № 1. С. 213–230.
37. Memento mori. По поводу теории познания Эдмунда Гуссерля // Вопр. философии и психологии. 1917. № 139/140. С. 1–68.
38. Из книги «Тысяча и одна ночь» // Ветвь. 1917. С. 305–326.
39. Самоочевидные истины (8 афоризмов) // Мысль и слово. 1917. I. С. 106–141.
40. Сократ и бл. Августин (1 афоризм) // Мысль и слово. 1918/1920. II. № 1. С. 97–107.
41. Что такое русский большевизм // Берлин: Скифы, 1920 (тираж уничтожен). Переиздано: История философии. Вып. 8. 2001. С. 97–121.
42. Тысяча и одна ночь // Соврем. зап. 1921. № 3. С. 123–141.
43. О корнях вещей // Современные записки. 1921. № 5. С. 104–142.
44. Преодоление самоочевидностей. К 100-летию рождения Ф.М. Достоевского // Соврем. зап. 1921. № 8. С. 132–178; 1922. № 9. С. 190–215; 1922. № 10. С. 128–146.
45. Дерзновения и покорности // Соврем. зап. 1922. № 13. С. 151–168; 1923. № 15. С. 163–187.
46. Из книги «Странствования по душам» (32 афоризма) // Окно. 1923. № 1. С. 157–204; № 2. С. 277–311.
47. О вечном и преходящем (9 афоризмов) // Звено. 1923. № 12. 23 апр. С. 2.
48. Возможное и действительное (7 афоризмов) // Звено. 1923. № 15. 14 мая. С. 2.
49. К 300-летию Паскаля // Звено. 1923. № 20. 18 июня. С. 2.
50. Гефсиманская ночь: философия Паскаля // Соврем. зап. 1924. № 19. С. 176–205; № 20. С. 235–264.
51. О вечной книге: памяти М.О. Гершензона // Соврем. зап. 1925. № 24. С. 237–245.
52. Сыновья и пасынки времени: исторический жребий Спинозы // Соврем. зап. 1925. № 25. С. 316–342.
53. Наука и свободное исследование // Последние новости. 1925. № 1503–1504. 19 и 20 марта.
54. Об источниках мистического опыта Плотина (О добродетелях и звездах) // Дни. 1926. № 948. 7 марта. С. 3.
55. Неистовые речи. Об экстазах Плотина // Версты. 1926. № 1. С. 87–118.
56. Что такое истина? // Соврем. зап. 1927. № 30. С. 286–326.

57. Умозрение и апокалипсис: религиозная философия Вл. Соловьева // *Соврем. зап.* 1927. № 33. С. 270–312; 1928. № 34. С. 281–311.
58. В.В. Розанов // *Путь.* 1930. № 22. С. 97–103.
59. О втором измерении мышления: *exercitia spiritualia* (42 афоризма) // *Соврем. зап.* 1930. № 43. С. 311–322.
60. Добро зело: из книги *Exercitia spiritualia* (27 афоризмов) // *Числа.* 1930. № 1. С. 169–188.
61. Две книги Рихарда Кронера // *Путь.* 1931. № 27. С. 95–100.
62. Скованный Парменид: об источниках метафизических истин. Париж: YMCA-Press, 1932. 86 с.
63. Мартин Бубер // *Путь.* 1933. № 39. С. 67–77.
64. Гегель или Иов. По поводу экзистенциальной философии Киркегарда // *Путь.* 1934. № 42. С. 88–93.
65. Письмо в редакцию (в соавт. с Б. Вышеславцевым, Г. Федотовым и др.) // *Последние новости.* 1935. № 5091. 2 марта. С. 4.
66. Киркегард и Достоевский // *Путь.* 1935. № 48. С. 20–37.
67. Миф и истина. К метафизике познания (По поводу книги «Примитивная мифология» Л. Леви-Брюля) // *Путь.* 1936. № 50. С. 58–65.
68. Ясная Поляна и Астапово. К 25-летию со дня смерти Л. Толстого // *Соврем. зап.* 1936. № 61. С. 217–230.
69. О «перерождении убеждений» у Достоевского // *Русские зап.* 1937. № 2. С. 125–154.
70. *Sine effusione sanguinis*: О философской честности (По поводу книги «*Vernunft und Existenz*» К. Ясперса) // *Путь.* 1937. № 54. С. 23–51.
71. Киркегард – религиозный философ // *Русские зап.* 1938. № 3. С. 196–221.
72. Николай Бердяев. Гнозис и экзистенциальная философия // *Соврем зап.* 1938. № 67. С. 196–229.
73. Памяти великого философа. Эдмунд Гуссерль // *Русские зап.* 1938. № 12. С. 126–145; 1939. № 13. С. 107–116.
74. *Sola fide*. Лютер и католическая церковь [Легенда о Великом инквизиторе] // *Вестн. РСХД.* 1952. № 3. С. 14–23.
75. *Sola fide* // *Опыты.* 1954. № 3. С. 115–144.
76. Лютер и церковь // *Новый журн.* 1958. № 54. С. 257–270.
77. А.С. Пушкин // *Воздушные пути.* 1960. № 1. С. 51–66.
78. Тургенев // *Воздушные пути.* 1961. № 2. С. 261–268.
79. Платон. Главы из книги «*Sola fide*» // *Мосты.* 1962. № 9. С. 229–242; 1963. № 10. С. 341–356.
80. Н.Ф. Федоров // *Умозрение и откровение.* Париж: YMCA-Press, 1964. С. 127–130.
81. Итоги и комментарии // *Воздушные пути.* 1965. № 4. С. 139–143.

82. Последний привет. Памяти Жака Ривьера // Новый журн. 1977. № 128. С. 88–92.
83. Идеализм и символизм «Северного вестника» // Russian Literature Triquarterly. 1979. Vol. 16. P. 323–324.
84. Угроза современных варваров // Вестн. АН СССР. 1991. № 5. С. 123–131.
85. Жар-птицы: к характеристике русской идеологии // Знамя. 1991. № 8. С. 189–193.

Список литературы

1. *Аверин Б.В.* Страх прямого высказывания: Лев Шестов, Серен Кьеркегор, Гумберт Гумберт // Семиотика страха. Париж; М.: Европа, 2005. С. 172–184.
2. *Адамович Г.В.* Вячеслав Иванов и Лев Шестов // *Адамович Г.В.* Одиночество и свобода. СПб.: Алетейя, 2002. С. 243–262.
3. *Адамович Г.В.* Памяти Льва Шестова // О книгах и авторах. Заметки из литературного дневника. Париж, 1967. С. 15–17.
4. *Адамович Г.В.* По поводу статьи Шестова «Творчество из ничего» // Мосты. 1960. № 5. С. 117–120.
5. *Адамович Г.В.* Роман Бориса Шлёцера // Русская мысль. 16.10.1969. С. 7.
6. Антология французского сюрреализма. 20-е г. М.: ГИТИС, 1993. 392 с.
7. *Асмус В.Ф.* Лев Шестов и Кьеркегор: Об отношении Льва Шестова к зачинателю европейского экзистенциализма // Филос. науки. М., 1972. № 4. С. 71–80.
8. *Ахутин А.В.* О втором измерении мышления. Л.Шестов и философия // *Ахутин А.В.* Тяжба о бытии. М.: Русское феноменологическое общество, 1997. С. 272–283.
9. *Ахутин А.В.* Одинокий мыслитель // *Шестов Л.* Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1993. С. 3–17.
10. *Ахутин А.В.* Эмигрантские годы Льва Шестова: мышление двух измерений // Русское зарубежье: история и современность. Вып. 1. К 90-летию академика Е.П. Чельшева. М.: ИНИОН РАН, 2011. С. 143–155.
11. *Бабанов А.В.* Творчество Льва Шестова как философская этика // Этическая мысль. 2015. № 2. С. 39–54.
12. *Баранова-Шестова Н.* Жизнь Льва Шестова: в 2 т. Paris: La Presse Libre, 1983. Т. 1. 366 с.; Т. 2. 398 с.
13. *Барт Р.* Избр. работы: Семиотика. Поэтика. М.: Прогресс, 1989. 616 с.
14. *Батай Д., Батай Ж.* Ангелы с плетками. Тверь: KOLONNA publications, 2010. 216 с.
15. *Батай Ж.* Внутренний опыт. СПб.: Аxiома, 1997. 336 с.
16. *Батай Ж.* О Ницше. М.: Культур. революция, 2010. 336 с.
17. *Батай Ж.* Теория религии. Литература и зло. Минск: Современ. литератор, 2000. 352 с.
18. *Батай Ж.* История эротизма. М.: Логос, 2007. 200 с.
19. *Батай Ж.* Ненависть к поэзии: Порнолатрическая проза. М.: Ладомир, 1999. 614 с.
20. *Батай Ж.* Проклятая часть. М.: Ладомир, 2006. 742 с.
21. *Батай Ж.* Процесс Жюля де Рэ. Тверь: KOLONNA publications, 2008. 304 с.

22. *Батай Ж., Пеньо К. / Лаура.* Сакральное. Тверь: KOLONNA publications, 2004. 216 с.
23. *Белый А.* Шестов. Начала и концы // *Белый А.* Арабески. М.: Мусажет, 1911. С. 481–484.
24. *Бердяев Н., Шестов Л.* Переписка и воспоминания // *Континент.* 1981. № 30. С. 293–313.
25. *Бердяев Н.А.* Древо жизни и древо познания // *Путь.* 1929. № 18. С. 88–106.
26. *Бердяев Н.А.* Лев Шестов и Киркегард // *Соврем. зап.* 1936. № 62. С. 376–382.
27. *Бердяев Н.А.* Лев Шестов: По случаю его семидесятилетия // *Путь.* 1936. № 50. С. 50–52.
28. *Бердяев Н.А.* Основная идея философии Льва Шестова // *Бердяев Н.А.* Собр. соч. Т. 3. Париж: YMCA-Press, 1989. С. 407–413.
29. *Бердяев Н.А.* Памяти Льва Шестова // *Последние новости.* 1938. 23 ноября. № 6450. С. 2.
30. *Бердяев Н.А.* Русский духовный ренессанс начала XX в. и журнал «Путь» // *Путь.* 1935. № 49. С. 3–22.
31. *Бердяев Н.А.* Трагедия и обыденность // *Бердяев Н.А.* Собр. соч. Т. 3. Париж: YMCA-Press, 1989. С. 363–397.
32. *Бодлер Ш.* Цветы зла. Обломки. Парижский сплин. Искусственный рай. Эссе, дневники. Ст. об искусстве. М.: Рипол Классик, 1997. 960 с.
33. *Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть. М.: Добросвет, 2000. 387 с.
34. *Бонецкая Н.К.* Л. Шестов и Ф. Ницше // *Вопр. философии.* 2008. № 8. С. 113–133.
35. *Бонецкая Н.К.* Лев Шестов как богослов: теология «великой и последней борьбы» // *Вестн. Православ. Свято-Тихонов. Гуманитар. ун-та.* Сер. 1. «Богословие. Философия». 2014. № 52 (2). С. 78–97.
36. *Бонфуа И.* Упрямство Шестова // *Бонфуа И.* Невероятное (избр. эссе). М.: Carte Blanche, 1998. С. 199–214.
37. Булгаков – Шестову, Шестов – Булгакову // *Новый журн.* 1995. Кн. 200. С. 311–314.
38. *Булгаков С.Н.* Некоторые черты религиозного мировоззрения Л.И. Шестова // *Соврем. зап.* 1939. № LXVIII. С. 305–323.
39. *Бурак Е.Н.* Гносеологический иррационализм Л. Шестова // *Вестн. Белорус. ун-та.* Сер. 3. № 3. С. 28–31.
40. *Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г.* Очерки истории русской философии. Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. 592 с.
41. *Визгин В.П.* Бердяев и Шестов: спор об экзистенциальной философии // *Полигнозис.* 2000. № 3. С. 120–127.

42. *Визгин В.П.* Разум на весах откровения: Лев Шестов и современная мысль // Новое лит. обозрение. 1997. № 28. С. 379–390.
43. *Визгин В.П.* Экзистенциальный философ под микроскопом филолога // Вопр. философии. 2011. №12. С. 97–106.
44. *Ворожихина К.В.* Осмысление Божественной сущности и метафора повторения в философии Льва Шестова // ТОЧКИ/PUNCTA. 2011. № 1–2. С. 341–346.
45. *Ворожихина К.В.* Лев Шестов и психоанализ // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. «Философия». 2012. № 3. С. 28–38.
46. *Ворожихина К.В.* Бенжамен Фондан – ученик Льва Шестова // Философия и культура. 2014. № 2. С. 271–283.
47. *Ворожихина К.В.* Лев Шестов и Жорж Батай о природе философского незнания // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. «Философия». 2014. № 2. С. 15–23.
48. *Ворожихина К.В.* Борис Шлёцер и Лев Шестов // Историко-философский ежегодник'2013. М., 2014. С. 353–365.
49. *Ворожихина К.В.* Ницше во Франции: конфликт первых интерпретаций // Филос. журн./Philosophy Journal. 2015. Т. 8. № 1. С. 88–94.
50. *Ворожихина К.В.* «Вечные истины» и свобода от разума. О некоторых чертах философии Льва Шестова на примере книги «Афины и Иерусалим» // Филос. журн./Philosophy Journal. 2015. Т. 8. № 3. С. 78–91.
51. *Ворожихина К.В.* «Странствования по душам» Бенжамена Фондана: Артюре Рембо // Филос. науки. 2015. № 9. С. 116–122.
52. *Вышеславцев Б.П.* Этика преображенного Эроса. Что такое я сам? М.: Республика, 2002. 68 с.
53. *Гайденок П.П.* Трагедия эстетизма. О мирозерцании С. Киркегора. М.: URSS (ЛКИ), 2007. 248 с.
54. *Гальцева Р.А.* Очерки русской утопической мысли XX века. М.: Наука, 1992. 208 с.
55. *Гальцева Р.А., Роднянская И.Б.* К портретам русских мыслителей. М.: Петроглиф, 2012. 758 с.
56. *Гарина Т.С.* Проблема католицизма в творчестве Ф.М. Достоевского и Л.И. Шестова // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. «Философия». 1996. № 5. С. 69–70.
57. *Герцык Е.К.* Воспоминания: Н. Бердяев, Л. Шестов, С. Булгаков, М. Волошин, А. Герцык. Париж: YMCA-Press, 1973. 193 с.
58. *Гершензон М.О.* Письма к Льву Шестову (1920–1925) // Минувшее. 1992. № 6. С. 237–312.
59. *Гёте И.В.* Итальянское путешествие. М.: Б.С.Г.-Пресс, 2013. 704 с.
60. *Гоффитеттер И.А.* В плену философско-теологической путаницы (о Розанове, Гегеле, Шестове) // Путь. 1931. № 28. С. 87–100.

61. *Грифцов Б.А.* Три мыслителя. В. Розанов, Д. Мережковский, Л. Шестов. М.: Изд. В.М. Саблина, 1911. 186 с.
62. *Гуссерль Э.* Письма к Льву Шестову // Логос. 1996. № 7. С. 141–144.
63. *Гурмон Р. де.* Книга масок. М.: Водолей, 1996. 224 с.
64. *Делёз Ж.* Ницше. СПб.: Аксиома, 1997. 186 с.
65. *Деррида Ж.* Письмо и различие. М.: Акад. проект, 2000. 495 с.
66. *Джеймс В.* Многообразие религиозного опыта. М.: Изд. журн. «Русская мысль», 1910. 416 с.
67. *Доля В.Е.* Критика теологического понимания свободы. Львов: Вища школа, 1973. 223 с.
68. *Дорофеев Д.Ю.* Спонтанные броски Жоржа Батая навстречу иному // Вестн. Санкт-Петербург. ун-та. Сер. 6. 2004. Вып. 5. С. 33–43.
69. *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: в 30 т. Л.: Наука, 1972–1990.
70. *Евлампиев И.И.* История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта: в 2 ч. СПб.: Алетейя, 2000. Ч. 1. 416 с.; Ч. 2. 414 с.
71. *Евлампиев И.И.* Божественное и человеческое в философии Ивана Ильина. М.: Наука, 1998. 296 с.
72. *Евлампиев И.И.* Человек между царством абсурда и богом: Лев Шестов // Размышления о хаосе. СПб.: Эйдос, 1997. С. 219–147.
73. *Ермишин О.Т.* Религиозно-философская эволюция Л. Шестова (дореволюционный и эмигрантский периоды) // Филос. науки. 2006. № 8. С. 138–140.
74. *Ерофеев В.В.* В лабиринте проклятых вопросов. М.: Сов. писатель, 1990. 448 с.
75. *Ерофеев В.В.* Остается одно: произвол (философия одиночества и литературно-эстетическое кредо Льва Шестова) // Вопр. лит. 1975. № 10. С. 153–188.
76. *Жигалкин С.* Метафизика вечного возвращения. М.: Культур. революция, 2011. 256 с.
77. *Жижек С.* Кукла и карлик. М.: Европа, 2009. 336 с.
78. *Закржевский А.К.* Подполье. Психологические параллели (Федор Достоевский. Леонид Андреев. Федор Сологуб. Лев Шестов. Алексей Ремизов. Михаил Пантюхов). Киев: Изд. журн. «Искусство и печатное дело», 1911. 108 с.
79. *Зелинский В.* Великий молчальник // Вестн. РХД. 1979. № 4 (130). С. 123–162.
80. *Зенкин С.Н.* Русский сон Батая // Наваждения: к истории «русской идеи» во французской литературе XX в.: материалы рос.-француз. коллоквиума. М.: Наука, 2005. С. 128–149.
81. *Зеньковский В.В.* История русской философии: в 2 т. Ростов н/Д.: Феникс, 2004. Т. 1. 542 с.; Т. 2. 540 с.

82. *Зеньковский В.В.* Памяти Л.И. Шестова // Вестн. РСХД. 1939. № 1. С. 8–14.
83. *Зеньковский В.В.* Философское творчество Л.И. Шестова // Филос. и социол. мысль. 1991. № 1. С. 78–85.
84. *Иванов-Разумник Р.В.* О смысле жизни. Ф. Сологуб, Л. Андреев, Л. Шестов. СПб.: Стасюлевич, 1910. 145 с.
85. *Игнатенко А.В.* Рецепция Ницше во Франции // Филос. науки. 2007. № 4. С. 56–77.
86. Из переписки Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова и Л.И. Шестова [1924–1938] // Мосты. 1961. № 8. С. 255–261.
87. *Ильин В.Н.* Л.И. Шестов. «Апофеоз беспочвенности» // Русская мысль. 1975. № 3072. С. 10.
88. *Ильин В.Н.* Лев Шестов. «Sola fide» – только верую : греческая и средневековая философия // Вестн. РСХД. 1967. № 64. С. 69–73.
89. Исцеление для неизлечимых. Эпистолярный диалог Льва Шестова и Макса Эйтингона. М.: Водолей, 2014. 350 с.
90. К 140-летию со дня рождения Льва Шестова // Филос. науки. 2006. № 7. С. 137–155.
91. *Кайуа Р.* В глубь фантастического. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2006. 280 с.
92. *Канаева В., Сазеева И.Б.* Экзистенциальные проблемы в философии Шестова // Экзистенциальные проблемы в культуре конца XIX–XX вв. Арзамас: АГПИ, 2003. С. 38–41.
93. *Колер Г.-Б.* Между адогматизмом и «nouveau roman». Интертекстуальные реминисценции ко Льву Шестову в романе «Mon nom est personne» (Мое имя – никто) Бориса Шлёцера (1969) // Вестн. молодых ученых. 2004. № 5. Сер. «Филол. науки». 2004. № 1. С. 65–78.
94. *Кали О.* Кьеркегор. М.: Астрель; АСТ, 2009. 192 с.
95. *Корконосенко К.С.* Между верой и неверием (Паскаль, Унамуно, Шестов: логика агонии) // Канун: Альманах. СПб., 1999. Вып. 5. С. 473–500.
96. *Кравченко В.В.* Основные истоки русского мистицизма XIX века // Филос. науки. 1990. № 5. С. 50–58.
97. *Круглова И.Н.* Теология зеркал танатологии: теос, антропос и танатос в творчестве Ж. Батая и В. Янкелевича // Философия без окраин. Сб. науч. тр. Красноярск: Сибирский федеральный университет, 2008. С. 55–73.
98. *Крутоус В.П.* К истокам постмодернизма: философский бунт Льва Шестова // Искусствознание. М., 2009. № 1–2. С. 68–84.
99. *Кувакин В.А.* Мыслители России. Избр. лекции по истории русской философии. М.: Рос. гуманист. о-во, 2006. 488 с.

100. Кувакин В.А. Опровержения и предположения Льва Шестова // Филос. науки. 1990. № 2–3. С. 54–65.
101. Кувакин В.А. Религиозная философия в России: начало XX в. М.: Мысль, 1980. 309 с.
102. Кудишина А.А. Метафизический скептицизм как методологическая основа гуманизма Л. Шестова // Русская философия: Многообразие в единстве. Материалы VII Рос. симп. историков рус. философии. М.: ЭкоПресс-2000, 2001. С. 121–123.
103. Кудишина А.А. Экзистенциализм и гуманизм в России: Лев Шестов и Николай Бердяев. М.: Акад. проект, 2007. 180 с.
104. Курабцев В.Л. Миры свободы и чудес Льва Шестова. М.: Рос. гуманист. о-во, 2005. 310 с.
105. Курабцев В.Л. «Дыхание Божие» (Лев Шестов и Священное Писание) // Уч. зап. Таврич. нац. ун-та им. В.И. Вернадского. Философия. Социология. 2003. Т. 16 (55). № 1. С. 53–63.
106. Курабцев В.Л. «Когда человек соприкасается с дыханием Божьим» (Библия и Лев Шестов) // Историко-филос. ежегодник'97. М., 1999. С. 182–188.
107. Курабцев В.Л. «Мудрейшие из людей» (Лев Шестов и античная философия) // Вопр. философии. 2002. № 11. С. 184–195.
108. Курабцев В.Л. Extra verba et imagines (Лев Шестов и герменевтика) // История философии и герменевтика. Материалы межвуз. конф. М.: РГГУ, 2002. С. 174–178.
109. Курабцев В.Л. Альтернатива Льва Шестова // Обществ. науки и современность. 1991. № 2. С. 175–181.
110. Курабцев В.Л. Ангелы и бесы (Лев Шестов и философия Ф.М. Достоевского) // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. «Философия». 2003. № 4. С. 3–17.
111. Курабцев В.Л. Духовное напряжение (Лев Шестов о философии средних веков и Реформации) // Филос. пробл. социально-гуманитар. знания. 2002. Вып. 2. С. 221–234.
112. Курабцев В.Л. Иерусалим Льва Шестова // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. «Философия». 1991. № 5. С. 56–75.
113. Курабцев В.Л. Лев Шестов и мировая философия (Итоги «странствований по душам») // Вопр. философии. 2004. № 12. С. 109–122.
114. Курабцев В.Л. Лев Шестов и Каббала // Философия и будущее цивилизации. Тез. докл. и выступлений IV Рос. филос. конгр. (Москва, 24–28 мая 2005 г.). Т. 2. М.: Современные тетради, 2005. С. 264–265.
115. Курабцев В.Л. Откровение и смерть в русской философии // Философские проблемы социально-гуманитарного знания. М.: МГТУ «МАМИ», 2001. С. 144–160.

116. *Курабцев В.Л.* По ту сторону Ничто (Концепция духовности в религиозно-экзистенциальном учении Льва Шестова) // Историко-филос. ежегодник '93. М., 1994. С. 143–152.
117. *Курабцев В.Л.* Философская биография Льва Шестова и особенности его философии // *Вопр. философии*. 2006. № 4. С. 128–143.
118. *Кьеркегор С.* Повторение. М.: Лабиринт, 1997. 160 с.
119. *Кьеркегор С.* Страх и трепет. М.: Республика, 1993. 384 с.
120. *Лашов В.В.* Гуманизм Льва Шестова. М.: Рос. гуманист. о-во, 2002. 117 с.
121. *Лашов В.В.* Лев Шестов и Иван Тургенев // *Вестн. Ленинград. гос. ун-та им. А.С. Пушкина*. 2010. № 2 (1). С. 148–155.
122. *Лашов В.В.* Лев Шестов и Николай Гоголь // *Науч. ведомости Белгород. гос. ун-та. Сер. «Философия. Социология. Право»*. 2009. Т. 16. № 10. С. 211–216.
123. *Лашов В.В.* Лев Шестов и русская литература // *Здравый смысл*. 2006. № 3 (40). С. 46–52.
124. *Лашов В.В.* Лев Шестов и Федор Достоевский // *Аналитика культурологии*. 2009. № 15. С. 126–139.
125. *Лашов В.В.* Метафизика русской литературы Льва Шестова. М.: Рос. гуманист. о-во, 2009. 360 с.
126. *Лашов В.В.* Неклассические истины, или Парадоксы Льва Шестов // *Курабцев В.Л.* Миры свободы и чудес Шестова. М.: Рос. гуманист. о-во, 2005. С. 7–20.
127. *Лашов В.В.* Радикальный гуманизм Льва Шестова // *Здравый смысл*. 2002. № 3 (24). С. 35–39.
128. *Левенсон Д.* «Двойное зрение» Льва Шестова // *Наше наследие*. 1988. № 5. С. 91.
129. *Леви-Брюль Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении. М.: Педагогика-Пресс, 1994. 608 с.
130. *Левитский С.* Экзистенциальный диалог (Н. Бердяев и Л. Шестов) // *Новый журн. Нью-Йорк*, 1964. Кн. 75. С. 218–227.
131. *Ловицкий Г.Л.* Лев Шестов по моим воспоминаниям // *Грани*. 1960. № 45. С. 78–98; № 46. С. 123–141.
132. *Ловицкий Г.Л.* Философ библейского откровения (К 100-летию со дня рождения Льва Шестова) // *Новый журн*. 1966. Кн. 85. С. 207–230.
133. *Ловицкий Г.Л.* [Рец. на кн.:] *Шлёцер Б. А.* Скрябин. Личность. Мистерия. Т. 1. Берлин, 1923 // *Соврем. зап.* 1923. Кн. XVI. С. 423–424.
134. *Лосский Н.О.* История русской философии. М.: Высш. шк., 1991. 560 с.
135. *Лосский Н.О.* Лев Шестов как философ // *Русские зап.* 1939. № 15. С. 131–146.
136. *Ленель-Лавастин А.* Забытый фашизм: Ионеско, Элиаде, Чоран. М.: Прогресс-Традиция, 2012. 528 с.

137. *Маилов А.И.* Лев Шестов как проблема (Категория действительности и грехопадения). СПб.: РХГИ, 1995. 104 с.
138. *Малахиева-Мирович В.Г.* О преходящем и вечном. Дневниковые записи (1930–1934) // Новый мир. 2011. № 6. С. 130–149.
139. *Марголин Ю.Б.* Антифилософ // Новый журнал. 1970. Кн. 99. С. 224–236.
140. *Маритен Ж.* Николай Бердяев и Лев Шестов // *Маритен Ж.* От Бергсона к Фоме Аквинскому: очерки метафизики и этики. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. С. 77–79.
141. *Маркадэ Ж.* Проникновение русской мысли во французскую среду. Н.А. Бердяев и Л.И. Шестов // Русская религиозно-философская мысль XX века. Питтсбург: Питтсбургский университет, 1975. С. 150–166.
142. *Маслов Г.Н.* Стратегии мышления и действия в русской философии начала XX века (Лев Шестов, Вячеслав Иванов, Андрей Белый). М.: Диалог-МГУ, 1997. 140 с.
143. *Мачульская О.И.* Является ли революция актом творчества? После­словие к публикации статьи Л. Шестова «Что такое русский больше­визм» // История философии. 2001. № 8. С. 122–123.
144. *Механикова Е.А.* Проекция антропологических воззрений Л. Шестова на современный философский дискурс // Синтез. 2002. № 1. С. 86–89.
145. *Милош Ч.* Шестов, или о чистоте отчаяния // *Милош Ч.* Личные обя­зательства. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. С. 229–244.
146. *Милош Ч.* Свидетельство поэзии. Шесть лекций о недугах нашего времени. М.: Центр книги Рудомино, 2013. 160 с.
147. *Морандо К.* «Шестов и Батай»: согласие на философию трагедии. Историко-филос. ежегодник`2003. М., 2004. С. 353–264.
148. *Мотрошилова Н.В.* Невыносимое слово «жертва» // Иностран. лит. 1990. № 6. С. 192–196.
149. *Мотрошилова Н.В.* Парабола жизненной судьбы Льва Шестова // Вопросы философии. 1989. №1. С. 129–143.
150. *Мотрошилова Н.В.* Мыслители России и философия Запада. М.: Республика; Культурн. революция, 2006. 478 с.
151. *Нанси Ж.-Л.* Непроизводимое сообщество. М.: Водолей, 2009. 208 с.
152. Незданные письма Льва Шестова [Письма к жене, к дочерям и к А. Лазареву (1920–1938)] // Русская мысль. 1969. 27 фев. № 2727. При­ложение. С. 4.
153. *Ницше Ф.* Веселая наука. СПб.: Азбука-классика, 2010. 352 с.
154. *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла: Прелюдия к философии бу­дущего; К генеалогии морали: Poleмическое сочинение. М.: Акад. проект, 2007. 398 с.

155. Ницше Ф. Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм. Так говорил Заратустра. Казус Вагнер. Сумерки идолов, или как философы ствуют молотом. Антихрист. Эссе homo. М.: АСТ, 2011. 704 с.
156. Ницше Ф. Утренняя заря. Мысли о моральных предрассудках. СПб.: Азбука-классика, 2012. 384 с.
157. Окроков В.Б. Новое измерение мышления: к философии действия Льва Шестова. Днепропетровск: Днепропетр. ун-т., 1995. 20 с.
158. Панова О.Ю. Рембо и симулякр // Новое лит. обозрение. 2005. № 71. С. 200–227.
159. Паперный В.М. Лев Шестов и русская культура // Евреи в культуре русского зарубежья. 1993. № 2. С. 122–140.
160. Паскаль Б. Мысли. СПб.: Азбука-классика, 1999. 336 с.
161. Пеньковский С.И. Рецепция русской философии в творчестве Альбера Камю (На примере Л. Шестова) // Славяне: адзинства и мнагастайнасць. Минск, 1990. Секция 6–7. С. 91–93.
162. Переписка Л.И. Шестова с А.М. Ремизовым // Русская лит. 1992. № 2. С. 133–169; 1992. № 3. С. 158–197; 1992. № 4. С. 92–133; 1993. № 1. С. 170–181; 1993. № 3. С. 112–121; 1993. № 4. С. 146–158; 1994. № 1. С. 159–174; 1994. № 2. С. 136–185.
163. Переписка Льва Шестова с Борисом Шлёцером. Париж: УМСА-Press, 2011. 176 с.
164. Перцов П. «Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше» Л. Шестова // Мир искусства. 1900. Т. 3. № 1–12. С. 105–107.
165. Пирон Ж. Полемика Л.И. Шестова с В.И. Ивановым: борьба в платоновской пещере // Символ. 2008. № 53–54. С. 421–434.
166. Половинкин С.М. Антиплатонизм Льва Шестова и анафема на Иоанна Итала // Филос. науки. 2006. № 8. С. 137–138.
167. Поляков С.А. Русская идеология и русская утопия философии Льва Шестова // Философский век. СПб., 1998. С. 265–278.
168. Поляков С.А. Философия Льва Шестова: Опыт структурно-исторического анализа. М.: ФК «Школа будущего», 1999. 94 с.
169. Померанцев К.Д. «Умозрение и откровение». О последнем сборнике статей Льва Шестов // Русская мысль. 1965. 24 июня. № 2324. С. 4.
170. Померанцев К.Д. Великий разумоборец // Русская мысль. 1969. 27 февр. № 2727. Приложение.
171. Померанцев К.Д. На вечере памяти Льва Шестова // Русская мысль. 1966. 22 февр. № 2429. С. 5.
172. Порус В.Н. В. Соловьев и Л. Шестов: единство в трагедии // Вопр. философии. 2004. № 2. С. 148–159.
173. Предельный Батай. СПб.: Изд-во Санкт-Петербур. ун-та, 2006. 298 с.

174. Преображенский Г.М. Лев Шестов и Эдмунд Гуссерль о задачах философии // Вестн. Перм. ун-та. Философия. Психология. Социология. 2013. № 2 (14). С. 15–24.
175. Рембо А. Пьяный корабль. М.: Эксмо-Пресс, 2000. 415 с.
176. Ремизов А.М. Кукха. Розановы письма. СПб.: Наука, 2011. 610 с.
177. Руткевич А.М. От Фрейда к Хайдеггеру. Критический очерк экзистенциального психоанализа. М.: Политиздат, 1985. 176 с.
178. Сабанеев Л.Л. Воспоминания о Скрябине. М.: Классика-XXI, 2003. 391 с.
179. Сазеева И.Б. Экзистенция и поэзия в философии Б. Фондана // Семиозис и культура. Философия и антропология разрыва (текст, сознание, код): сб. науч. ст. Сыктывкар: Коми пединститут, 2010. Вып. 6. С. 222–227.
180. Сазеева И.Б. Афины и Иерусалим в философии Л. Шестова и Б. Фондана // Православие и гуманитарное знание: XV Рождественские православно-философские чтения. Н. Новгород: Нижегородский гуманитарный центр, 2006. С. 281–286.
181. Сазеева И.Б. Поиски смысла бытия в философии Льва Шестова и Бенжамена Фондана // Учения о человеке в русской богословско-философской традиции: XIX Рождественские православно-философские чтения. Н. Новгород: Нижегородский гос. пед. университет, 2010. С. 331–338.
182. Салански Ж.-М. Бергсон и пути современной французской философии // Логос. 2009. №3 (71). С. 26–44.
183. Свиридовская Н.Д. Борис Шлёцер: введение в творчество // Науч. вестн. Моск. консерватории. 2010. №1. С. 137–153.
184. Сенчихина Ю.Б. Апология неизвестности: Концепция творчества Льва Шестова // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. «Философия». 2009. № 3. С. 26–37.
185. Сербиненко В.В. Русская религиозная метафизика (XX век). М.: Изд-во РОУ, 1996. 112 с.
186. Синеокая Ю.В. В мире нет ничего невозможного? (Л. Шестов о философии Ф. Ницше) // Фридрих Ницше и философия в России. СПб.: РХГИ, 1999. С. 75–84.
187. Синеокая Ю.В. Три образа Ницше в русской культуре. М.: ИФ РАН, 2008. 197 с.
188. Соколов Б.Г. Движение «против»: Серен Кьеркегор и Лев Шестов // Русская и европейская философия: пути схождения. СПб.: Кафедра, 1997. С. 80–92.
189. Стихи поэтов Румынии 20–30 гг. М.: Худож. лит., 1975. 347 с.
190. Сумерки богов. Ф. Ницше, З. Фрейд, Э. Фромм, А. Камю, Ж.-П. Сартр. М.: Политиздат, 1990. 400 с.

191. *Сюрриа М. Жорж Батай, или Работа смерти / Пер. с фр. Е.Д. Гальцова // Иностранная литература. 2000. № 4. С. 164–177.*
192. *Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. СПб.: Мифрил, 1994. 346 с.*
193. *Тимофеева О.В. Введение в эротическую философию Жоржа Батая. М.: Новое лит. обозрение, 2009. 200 с.*
194. *Тимофеева О.В. Поэтическая экономия // Новое лит. обозрение. 2003. № 63. С. 346–349.*
195. *Тимофеева О.В. Текст как воплощение плоти: к морфологии опыта Ж. Батая // Новое лит. обозрение. 2005. № 71. С. 89–102.*
196. *Тищенко П. Смерть: событие и смысл (наброски) // Событие и смысл. М.: ИФ РАН, 1999. С. 203–256.*
197. *Федоров Н.Ф. Супраморализм, или всеобщий синтез (т.е. всеобщее объединение) // Федоров Н.Ф. Философия общего дела: В 2 т. Т. 1. М.: АСТ, 2003. С. 456–535.*
198. *Федотов Г.П. Л. Шестов. На весах Иова // Числа. Кн. 2–3. 1930. С. 259–263.*
199. *Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М.: Акад. проект; Гаудеамус, 2012. 912 с.*
200. *Фокин С.Л. Философ-вне-себя: Жорж Батай. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2002. 320 с.*
201. *Фокин С.Л. Жорж Батай в 30-е годы: Философия. Политика. Религия. СПб.: Санкт-Петербург. гос. ун-т экономики и финансов, 1998. 130 с.*
202. *Фондан Б. Марк Шагал // Числа. 1930. Кн 1. С. 188–191.*
203. *Фондан Б. Разговоры со Львом Шестовым // Новый журнал. 1956. Кн. 14. С. 195–206.*
204. *Франк С.Л. Лев Шестов // Из истории русской философской мысли конца XIX и начала XX века. N.Y.: Inter-Language Literary Assoc., 1965. С. 157–158.*
205. *Фрейд З. Неудовлетворенность культурой // Фрейд З. Малое собр. соч. СПб.: Азбука; Азбука-Аттикус, 2011. 992 с.*
206. *Фрейд З. Толкование сновидений. М.: Азбука-классика, 2004. 512 с.*
207. *Фрейд З. Моисей и монотеизм. Три очерка (1934–1938) // Фрейд З. Основные принципы психоанализа. М.; Киев: Рефлбук; Ваклер, 1998. С. 133–283.*
208. *Фролова А.Ю. Оппозиция философской рациональности и религиозного парадоксализма в философии Льва Шестова // Соловьевские исслед. 2009. № 23. С. 48–55.*
209. *Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв» // Вопр. философии. 1990. № 7. С. 143–176.*

210. *Харь А.А.* Антисциентистская интерпретация этики в философии С. Кьеркегора и Л. Шестова // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. «Философия». 1996. № 6. С. 86–88.
211. *Хохлов А.М.* Истолкование библейского сказания о грехопадении в философии Льва Шестова // Вестн. РГГУ. 2012. № 17 (97). С. 54–62.
212. *Хохлов А.М.* Лев Шестов и Пауль Тиллих: аналитика экзистенциальной тревоги // Филос. науки. 2013. №7. С. 105–115.
213. *Хохлов А.М.* Тяжба об иррациональном: Лев Шестов и Альбер Камю // Вестн. РГГУ. 2013. № 11 (112). С. 81–89.
214. *Чоран Э.* После конца истории: Философская эстетика. СПб.: Симпозиум, 2002. 544 с.
215. *Чубаров И.М.* История любви Льва Шестова к Эдмунду Гуссерлю, рассказанная им самим // Логос. 1996. № 7. С. 134–140.
216. *Шерер Ю.В.* Религиозные поиски русской интеллигенции начала XX века. // Общественные науки и современность. 1991. № 2. С. 167–174.
217. *Ширманов Я.И.* Бог, вера и разум в философии Льва Шестова // Религиоведение. 2008. № 3. С. 100–103.
218. *Ширманов Я.И.* По ту сторону доказательств // Вестн. Южно-Урал. гос. ун-та. Сер. «Социально-гуманитарные науки». 2008. № 6 (106). С. 137–140.
219. *Ширманов Я.И.* К вопросу о религиозных представлениях Льва Шестова // Изв. Урал. гос. ун-та. Сер. 3. «Общественные науки». Вып. 6. 2008. № 61. С. 107–112.
220. *Шитов С.И.* Истоки трагизма в эстетико-философской концепции Л. Шестова // Актуальные проблемы истории и теории эстетики. М., 1990. С. 80–94.
221. *Шитов С.И.* Философия трагедии Льва Шестова // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. «Философия». 1993. № 2. С. 35–42.
222. *Шлётцер Б.Ф.* От индивидуализма к всеединству. (Докл., прочит. в О-ве имени Скрябина) // Аполлон. 1916. № 4–5. С. 48–63.
223. *Шлётцер Б.Ф.* Музыкальное возрождение Франции и русское влияние // Соврем. зап. 1921. Кн. III. С. 230–239.
224. *Шлётцер Б.Ф.* [Рец. на кн.:] *Клерамбо Р.Р.* «История одной свободной совести во время войны» // Соврем. зап. 1921. Кн. III. С. 258–261.
225. *Шлётцер Б.Ф.* Жизнь слова (Поль Клодель) // Соврем. зап. 1921. Кн. IV. С. 308–320.
226. *Шлётцер Б.Ф.* [Рец. на кн.:] *Трубецкой Н.С.* «Европа и человечество» // Соврем. зап. 1921. Кн. IV. С. 376–381.
227. *Шлётцер Б.Ф.* [Рец. на кн.:] *Булгаков С.Н.* «На пиру богов»: Современные диалоги // Соврем. зап. 1921. Кн. V. С. 362–365.
228. *Шлётцер Б.Ф.* [Рец. на кн.:] *Тагор Р.* «Дом и мир» // Соврем. зап. 1921. Кн. V. С. 365–371.

229. Шлэцер Б.Ф. [Рец. на кн.:] *Рони (Старший) Ж.* «Факелы и плошки. Литературные воспоминания» // *Соврем. зап.* 1921. Кн. V. С. 371–374.
230. Шлэцер Б.Ф. Зеркальное творчество (Марсель Пруст) // *Соврем. зап.* 1921. Кн. VI. С. 227–238.
231. Шлэцер Б.Ф. [Рец. на кн.:] *Andler Ch.* «Les précurseurs de Nietzsche» // *Соврем. зап.* 1921. Кн. VI. С. 332–337.
232. Шлэцер Б.Ф. Два полюса русской музыки // *Соврем. записки.* 1921. Кн. VII. С. 341–350.
233. Шлэцер Б.Ф. [Рец. на журн.:] «Знамя». Временник литературы и политики // *Соврем. зап.* 1921. Кн. VII. С. 402–408.
234. Шлэцер Б.Ф. [Рец. на кн.:] *Andler Ch.* «La jeunesse de Nietzsche» // *Соврем. зап.* 1921. Кн. VII. С. 418–420.
235. Шлэцер Б.Ф. [Рец. на кн.:] *Тагор Р.* «Национализм» // *Соврем. зап.* 1921. Кн. VIII. С. 389–393.
236. Шлэцер Б.Ф. [Рец. на кн.:] «Les Matinées de la Villa Saïd» / *Propos d'A. France* // *Соврем. зап.* 1922. Кн. X. С. 394–396.
237. Шлэцер Б.Ф. Русский спор о культуре: Вячеслав Иванов и М.О. Гершензон – «Переписка из двух углов» // *Соврем. зап.* 1922. Кн. XI. С. 195–211.
238. Шлэцер Б.Ф. «Закат Европы» // *Соврем. зап.* 1922. Кн. XII. С. 339–348.
239. Шлэцер Б.Ф. [Рец. на журн.:] «Мысль»: Журнал Петербургского философского общества. Пб., 1922. № 2 // *Соврем. зап.* 1922. Кн. XII. С. 376–378.
240. Шлэцер Б.Ф. [Рец. на кн.:] *Радлов Э.Л.* «Очерк истории русской философии» // *Соврем. зап.* 1922. Кн. XII. С. 378–380.
241. Шлэцер Б.Ф. Паскаль и книга о нем Шестова // *Звено.* 1923. 23 июля. № 25. С. 2–3.
242. Шлэцер Б.Ф. Заметки о «Записках» («Современные записки» кн. XVI-я) // *Звено.* 1923. 20 авг. № 29. С. 2.
243. Шлэцер Б.Ф. Новейшая литература о Достоевском // *Соврем. зап.* 1923. Кн. XVII. С. 451–465.
244. Шлэцер Б.Ф. [Рец. на журн.:] «Окна»: Трехмесячник литературы // *Соврем. зап.* 1923. Кн. XVI. С. 414–419.
245. Шлэцер Б.Ф. Музыка в России // *Соврем. зап.* 1924. Кн. XX. С. 394–403.
246. Шлэцер Б.Ф. [Рец. на журн.:] «Окно». Лит. сб. Кн. 3 // *Соврем. зап.* 1924. Кн. XX. С. 432–434.
247. Шлэцер Б.Ф. Современные записки <№ 18> // *Звено.* 1924. 11 февр. № 54. С. 2.
248. Шлэцер Б.Ф. Лев Шестов. К 70-летию со дня рождения // *Последние новости.* 1936. 13 февр. № 5439. С. 3.
249. Шлэцер Б.Ф. Киркегард и Шестов // *Последние новости.* 1939. 10 авг. № 6709. С. 2.

250. Шлётцер Б.Ф. Памяти Л.И. Шестова // Последние новости. 1939. 13 января. № 6500. С. 3.
251. Шлётцер Б.Ф. Секретный доклад // НЛО. 2000. № 46. С. 97–114.
252. Шлётцер Б.Ф. А. Скрябин. Личность. Мистерия. Т. 1. Берлин: Грани, 1923. 360 с.
253. Штейнберг А.З. Л. Шестов // Синтаксис. 1990. № 28. С. 44–82.
254. Штейнберг А.З. Друзья моих ранних лет (1911–1928). Paris: Синтаксис, 1991. 288 с.
255. Щедровицкий Д.В. Беседы о Книге Иова. Почему страдает праведник? М.: Оклик, 2009. 240 с.
256. Элиаде М. Аспекты мифа. М.: Акад. проект, 2010. 256 с.
257. Эмерсон К. Против закономерности: Соловьев, Шестов, поздний Толстой, ранний Бахтин // Бахтинология: Исслед., пер., публ. СПб., 1995. С. 117–131.
258. Эткин А. Эрос невозможного: История психоанализа в России. М.: Гнозис, 1994. 464 с. (СПб.: Издат. дом «Медуза», 1993. 404 с.).
259. Яновский В.С. Поля Елисейские // Время и мы. 1979. № 39. С. 163–198.
260. Янцен В. Письма русских мыслителей в базельском архиве Фрица Либба: Н.А. Бердяев, Лев Шестов, С.Л. Франк, С.Н. Булгаков (1926–1948) // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2001/2002. С. 226–563.
261. *Baugh B.* French Hegel—From Surrealism to Postmodernism. L.; N.Y.: Routledge, 2003. 256 p.
262. *Bayley J.* Idealism and Its Critic // The New York Review of Books. 1970. Vol. 14. No. 12. P. 28–44.
263. *Bédard A.* La nuit libératrice: liberté, raison et la foi selon L. Chestov. Tournai; Montréal: Desclée; Bellarmin, 1973. 286 p.
264. Benjamin Fondane à la recherche du judaïsme: entre Jérusalem et Athènes. Paris: Parole et Silence, 2009. 246 p.
265. *Bespaloff R.* Cheminements et carrefours: Julien Green, André Malraux, Gabriel Marcel, Kierkegaard, Chestov devant Nietzsche. Paris: Vrin, 1938. 256 p.
266. Cahiers du Sud. 1947. No. 282. 170 p.
267. Cahiers pour un Temps: Boris de Schloezer. Paris: Centre Georges Pompidou / Pandora editions, 1981. 173 p.
268. Cardozo Studies in Law and Literature. Vol.6. 1994. No. 1. 134 p.
269. *Copleston F.C.* Russian Religious Philosophy: Selected Aspects. Tunbridge Wells; Notre Dame: Univ. of Notre Dame press, 1988. 158 p.
270. Correspondance Fondane-Maritain. Paris: Paris-Méditerranée, 1997. 216 p.
271. *Davison R.L.* Lev Shestov: An Assessment // Journal of European Studies. 1981. No. 11. P. 279–294.

272. *De Casseres B.* Raiders of the absolute. N.Y.: Blackstone Publishers, 1937. 56 p.
273. *Désilets A.* L'oeuvre de Léon Chestov: un introduction à la philosophie paradoxale // Contacts. 1980. No. 112. P. 331–336.
274. *Désilets A.* La colère prophétique de Léon Chestov // The Lev Shestov Journal. 1997. № 1. P. 46–51.
275. *Désilets A.* Léon Chestov. Des paradoxes de la philosophie. Québec: Éditions du Beffroi, 1984. 266 p.
276. *Esclapez C.* La musique comme parole des corps. Boris de Schloezer, André Souris et André Boucourechliev. Paris: L'Harmattan, 2007. 260 p.
277. Europe. Revue littéraire mensuelle. 1998. No. 827. 272 p.
278. Léon Chestov: Une collection d'articles critiques // Europe. Revue littéraire mensuelle. 2009. No. 960. P. 3–201.
279. *Finkenthal M.* Benjamin Fondane. A Poet-philosopher Caught Between the Sunday of History and the Existential Monday. N.Y.: Peter Lang Publishing Inc., 2013. 205 p.
280. *Finkenthal M.* Lev Shestov. Existential Philosopher and Religious Thinker. N.Y.: Peter Lang Publishing Inc., 2010. 203 p.
281. *Fondane B.* Baudelaire et l'expérience du gouffre. Bruxelles: Complexe, 1994. 432 p.
282. *Fondane B.* Constantin Brâncusi. Paris: Fata Morgana, 1995. 48 p.
283. *Fondane B.* Écrit pour le cinéma: le muet et le parlant. Paris: Plasma, 1984. 153 p.
284. *Fondane B.* L'Être et la connaissance: Essai sur Lupasco. Paris: Paris-Méditerranée, 1998. 93 p.
285. *Fondane B.* Faux traité d'esthétique: essai sur la crise de la réalité. Paris: Plasma, 1980. 151 p.
286. *Fondane B.* Images et Livres de France. Paris: Paris-Méditerranée, 2002. 211 p.
287. *Fondane B.* L'écrivain devant la révolution. Paris: Paris-Méditerranée, 1997. 117 p.
288. *Fondane B.* L'Exode: Super flumina Babylonis. Paris: La Fenêtre ardente, 1965. 95 p.
289. *Fondane B.* La Conscience malheureuse. Paris: Plasma, 1979. 310 p.
290. *Fondane B.* Le Festin de Balthazar. Saint-Nazaire: Arcane 17, 1985. 74 p.
291. *Fondane B.* Le lundi existentiel. Monaco: Éditions du Rocher, 1990. 204 p.
292. *Fondane B.* Le Mal des Fantômes. Paris: Plasma, 1980. 318 p.
293. *Fondane B.* Le voyageur n'a pas fini de voyager. Paris: Paris-Méditerranée, 1996. 204 p.
294. *Fondane B.* Léon Chestov // Europe. 2009. No. 960. P. 9–14.
295. *Fondane B.* Léon Chestov à la recherche du judaïsme perdu // La Revue juive de Genève. 1936. No. 4. P. 326–328.

296. *Fondane B.* Léon Chestov et la lutte contre les évidences // Revue Philosophique de la France et de l'Étranger, T. 1. No. 7/8 (Juillet-août, 1938). P. 13–50.
297. *Fondane B.* Rencontres avec Léon Chestov. Paris: Plasma, 1982. 259 p.
298. *Fondane B.* Rimbaud le voyou. Bruxelles: Complexe, 1990. 296 p.
299. *Fondane B.* Titanic. Bruxelles: Cahiers du Journal des Poètes, 1937. 90 p.
300. *Fondane B.* Trois scénario-cinépôèmes. Bruxelles: Documents internationaux de l'Esprit Nouveau, 1928. 56 p.
301. *Fondane B.* Un nouveau visage de Dieu (Léon Chestov, un mystique russe) // Europe. 1998. No. 827. P. 110–120.
302. *Fotiade R.* Conception of the Absurd. From Surrealism to the Existential Thought of Fondane and Shestov. Oxford: European Humanities Research Centre, Legenda, 2001. 270 p.
303. Fundoianu/Fondane et l'Avant-garde. Bucarest; Paris: Fondation Culturelle Roumaine, Paris-Méditerranée, 1999. 171 p.
304. *Gascoyne D.* Selected Prose 1934–1996. L.: Enitharmon Press, 1998. 492 p.
305. *Gonzi A.* La première réception de Nietzsche en France: Gaultier, Chestov, Bataille, Fondane // Cahiers Benjamin Fondane. 2010. No. 13. P. 91–100.
306. *Groys B.* Leo Shestov // *Groys B.* Introduction to Antiphilosophy. L., 2012. P. 33–50.
307. *Grün C.* L'Image récurrente de la route chez trois écrivains roumains d'expression française: Tristan Tzara, Benjamin Fondane et Ilarie Voronca. Timisoara: Editura Orizonti Universitare, 2002. 384 p.
308. *Hollier D.* La prise de la Concorde. Essais sur George Bataille. Paris: Gallimard, 1974. 307 p.
309. *Horowitz B.* L'opposition entre Athènes et Jérusalem dans la philosophie de Léon Chestov // Slavic and East European Journal. 1999. No. 43 (1). P. 156–173.
310. *Horowitz B.* The Demolition of Reason in Lev Shestov's «Athens and Jerusalem» // Poetics Today. 1998. Vol. 19. No. 2. P. 221–233.
311. *Hyde J.K.* Benjamin Fondane. A presentation of his life and works. Genève: Librairie Droz, 1971. 142 p.
312. *Hyde J.K.* Lev Shestov's French Apologist Benjamin Fondane // The Slavic and East European Journal. 1970. Vol. 14. No. 1. P. 24–32.
313. *Jamet P.* Pensée du dehors et dehors de la pensée. Dérive à partir de Léon Chestov et Gilles Deleuze // The Lev Shestov Journal. 1997. No. 1. [Electronic resource] URL.: <http://www.shestov.arts.gla.ac.uk/pdf/journal1/jamet.pdf>
314. *Jutrin M.* Benjamin Fondane et l'esthétique d'Ulisse // L'Oeuvre inachevée. Paris, 1998. P. 151–155.
315. *Jutrin M.* Benjamin Fondane ou le périple d'Ulysse. Paris: Librairie A.-G. Nizet, 1989. 148 p.

316. *Kluback W.* Benjamin Fondane. A poet in Exile. N.Y.: Peter Lang Publishing Inc., 1996. 140 p.
317. *Komblatt J.D.* The Apotheosis of Exile: Jews in the Russian Religious Renaissance (The Case of Lev Shestov) // Symposium. A Quarterly Journal in Modern Literature. 2003. Vol. 57. No. 3. P. 127–126.
318. L'Écrivain devant la révolution. Paris: Paris-Méditerranée, 1997. 128 p.
319. *Lawrence D.H.* Foreword // *Shestov L.* All things are possible – Apotheosis of Groundlessness. N.Y.: Robert McBride&Co., 1920. P. 7–11.
320. *Lazareff A.* Vie et Connaissance. Paris: Vrin, 1943. 135 p.
321. *Le Rider J.* Nietzsche en France. De la fin du XIXe siècle au temps présent. Paris: Presses Universitaires de France, 1999. 279 p.
322. *Leiris M.* A propos de George Bataille. Paris: Fourbis, 1988. 72 p.
323. Léon Chestov. Un philosophe pas comme les autres? Paris: Institut d'études slaves, 1996. 192 p.
324. *Levinas E.* Léon Chestov. Kierkegaard et la philosophie existentielle // Revue des études juives. Paris, 1937. Nouvelle série, II. No. 1/2. P. 139–141.
325. *Lossky V.* L'Homme devant Dieu chez Lev Šestov et Marina Cvetaeva // Cahiers du Monde russe et soviétique. 1988. Vol. 29. No. 3/4. P. 519–531.
326. *Lucescu-Boutcher A.* Rediscovering Benjamin Fondane. N.Y.: Peter Lang Publishing Inc., 2003. 172 p.
327. *Lucescu-Boutcher A.* Shestov and Fondane: Life beyond Morals // Cardozo Studies in Law and Literature. 1994. Vol. 6. No. 1. P. 79–86.
328. *Maia Neto J.R.* The Christianization of Pyrrhonism: Scepticism and Faith in Pascal, Kierkegaard, and Shestov. Boston: Springer, 1995. 158 p.
329. *Martin B.* The Life and Thought of Lev Shestov // *Shestov L.* Athens and Jerusalem. Athens: Ohio University Press, 1966. P. 9–44.
330. *Martin M.* Introduction to the Masterpieces of B. Fundoianu. Bucarest: Minerva, 1984. 252 p.
331. *McLachlan J.M.* Shestov's Reading and Misreading of Kierkegaard // Canadian Slavonic Papers. 1986. Vol. 28. No. 2. P. 174–186.
332. *Nivat G.* Chestov et Berdiaev: la liberté, cet avant-Dieu // Magazine littéraire. 1994. No. 320. P. 32–34.
333. Non Lieu. 1978. №№ 2–3. 212 p.
334. *Philonenko A.* La philosophie du Malheur. Vol. 1. Chestov et les problèmes de la philosophie existentielle. Paris: Vrin, 1998. 288 p.
335. Philosophie de la musique. Imitation, sens, forme. Paris: Vrin, 2013. 310 p.
336. *Piron G.* Chestov et l'esthétique (à partir des cahiers denotes inédits) // Cahiers Benjamin Fondane. 2007. No. 10. P. 108–118.
337. *Piron G.* Le rôle de Fondane dans la diffusion de la pensée de Chestov en France // Cahiers. Benjamin Fondane. 2010. P. 101–115.

338. *Piron G.* Léon Chestov interprète de Tolstoï (dans ses carnets, ses œuvres publiées et face à l'Histoire) // Actes du Colloque international: L'œuvre de Léon Tolstoï, bilan du XIXe siècle européen. Paris, 2010. P. 217–228.
339. *Piron G.* Léon Chestov, philosophe du déracinement. Lausanne: L'Age d'Homme, 2010. 450 p.
340. *Piron G.* Lev Šestov et la critique subjective // Contribution Suisse au XIII congrès mondial des slavistes à Ljubljana. Bern, 2003. P. 199–220.
341. Rencontres autour de Benjamin Fondane, poète et philosophe (Actes du colloque de Royaumont). Paris: Parole et Silence, 2003. 216 p.
342. *Rolet S.* Résonances Nietzchéennes dans la prose narrative russe au tournant du XX siècle // Revue des études slaves. 1998. No. 70 (1). P. 141–149.
343. *Rostenne P.* Léon Chestov: philosophie et liberté. Bordeaux: Bière, 1994. 123 p.
344. *Salazar-Ferrer O.* Benjamin Fondane. Paris: Oxus, 2004. 208 p.
345. *Saliy A.* Lev Shestov's philosophic solitude and his influence on the European philosophy of the 20th century // Russian Thought in Europe. Reception, polemics, development. Kraków: Akademia Ignatianum, 2013. P. 365–374.
346. *Schloezer B. de.* Igor Stravinsky. Paris: Éditions Claude Aveline, 1929. 175 p.
347. *Schloezer B. de.* Introduction à J.-S. Bach, essai d'esthétique musicale. Paris: Gallimard, 1947. 427 p.
348. *Schloezer B. de.* L'idée de Bien chez Tolstoï et Nitsche par Léon Chestov // Revue Philosophique de la France et de l'Étranger. 1927. T. 103. P. 150–152.
349. *Schloezer B. de.* Lecture de Chestov // Cahiers pour un Temps: Boris de Schloezer. Paris, 1981. P. 123–138.
350. *Schloezer B. de.* Léon Chestov // Revue Philosophique de la France et de l'Étranger. 1959. T. 149. P. 255–362.
351. *Schloezer B. de.* Mon nom est personne. Paris: Seghers, 1969. 157 p.
352. *Schloezer B. de.* Nicolas Gogol, l'homme et le poète ou les frères ennemis. Paris: Éd. de l'Herne 1972. 365 p.
353. *Schloezer B. de.* Nicolas Gogol. Paris: J.B. Janin, 1946. 228 p.
354. *Schloezer B. de.* Problèmes de la musique moderne, en collaboration avec Marina Scriabine. Paris: Éd. de Minuit, 1959. 200 p.
355. *Schloezer B. de.* Rapport secret // Cahiers pour un Temps: Boris de Schloezer. Paris, 1981. P. 89–109.
356. *Schloezer B. de.* Un penseur russe: Léon Chestov // Mercure de France. 1922. 159. P. 82–115.
357. *Sève B.* L'Altération musicale ou ce que la musique apprend au philosophe. Paris: Éd. du Seuil 2011. 358 p.

358. *Shein L.J.* The Philosophy or the Infinite Possibility: An Examination of Lev Shestov's Weltanschauung // The Ultimate Reality and Meaning. 1979. Vol. 2. No. 1. P. 59–68.
359. *Surya M.* George Bataille. An Intellectual Biography. London; N.Y.: Verso, 2010. 608 p.
360. *Surya M.* Georges Bataille, La mort à l'oeuvre. Paris: Gallimard, 1992. 714 p.
361. *Surya M.* L'Arbitraire, après tout (Léon Chestov, Georges Bataille) // *Surya M.* L'Imprécation littéraire. Matériologies, 1. Tours: Farrago, 1999. P. 59–93.
362. *Tabachnikova O.* The Religious-philosophical Heritage of Lev Shestov in the Context of Contemporary and the Wider World // The Heythrop Journal. 2009. No. XLVIII. P. 1–13.
363. The Tragic Discourse. Shestov and Fondane's Existential Thought. Bern: Peter Lang Publishing Inc., 2006. 294 p.
364. Une Poétique du gouffre, Sur Baudelaire et l'expérience du gouffre de Benjamin Fondane. (Actes du colloque de Cosenza). Soveria Mannelli: Rubbettino, 2004. 335 p.
365. *Valevičius A.* Lev Shestov and his times: encounters with Brandes, Tolstoy, Dostoevsky, Chekhov, Ibsen, Nietzsche and Husserl. N.Y.: Peter Lang Publishing Inc., 1993. 152 p.
366. *Wernham J.C.S.* Two Russian thinkers: an essay in Berdyaev and Shestov. Toronto: University of Toronto Press, 1968. 115 p.

Lev Shestov and his french followers

Ksenia Vorozhikhina

PhD in philosophy, Research Fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: x.vorozhikhina@gmail.com

The book is dedicated to Lev Shestov's philosophy in the context of the intellectual life of France. It fills a gap in the study of the contribution of Russian émigré philosophy to European culture. The author analyzes how Shestov's "explosive spirituality" refracted in the views of a French writers who followed him (B. de Schloezer, G. Bataille, B. Fondane) and reveals what was "most important" for them in Shestov's philosophy.

The book concerns some basic Shestov's ideas ("critique of reason", the opposition between mind and life, rational thinking and freedom, speculation and faith) and his philosophical method ("peregrination through souls"), it raises the question of the nature of his religious belief (specifically Shestov's relation to Jesus Christ and the Bible, his interpretation of the biblical story about original sin, of Abraham and Job cases, as well as his understanding of God and man).

Boris de Schloezer was a kind of link between Russian and French cultures. He translated into French most of Shestov's works, due to him Russian philosopher became well-known in France. The monograph presents the major landmarks in Schloezer's creative evolution, gives a brief review of his main ideas and discovers Lev Shestov's influence on Schloezer's worldview that could be seen in Schloezer's article "Nietzsche and Dostoevsky" and his fiction.

For a period of two years Lev Shestov guided Georges Bataille in his philosophical reading and inspired him to become a philosopher. The study exposes the traces of influence of Russian thinker on Bataille's philosophy and indicates similarities in Shestov's and Bataille's ideas through a comparison of their attitude to philosophy, to God and to human being.

Shestov believed Fondane was one of the few who understood the core essence of his philosophy. Indeed he was Shestov's most faithful follower. The study traces the evolution of Fondane's creative milestones: Rumanian period, rapprochement with Surrealism, the prevalence of Shestov's ideas, as well as admiration of Gaston Bachelard's works. The author examines the origins of Fondane's creativity (Jules de Gaultier's bovarizm, Dadaism, Surrealism, Lucien Levy-Bruhl's anthropology, Shestov's philosophy), – gives an idea of – his major works and also considers the key themes of his work: the motives of

persecution, wandering, exile, loneliness and fear, anguish and despair, the absurdity of human existence, the revolt against injustice, an opposition between faith and reason, Jerusalem and Athens.

Supplements to the book contain translations of Schloezer's article "Nietzsche and Dostoevsky", excerpts from the Fondane's book "Rimbaud the vagabond", a poem devoted to Shestov and full bibliography of Shestov's works.

Table of contents: Introduction – Chapter 1. Philosophy as “the peregrination through souls” – The teacher of “adogmatic thinking” – “The time is out of joint” – Shestov and Freud: “the cure for incurable” – Bolshevism and National Socialism: “the menacing barbarians of today” – In search of God – Chapter 2. Boris de Schloezer. Author vs person – Translator, writer, critic and musicologist – Boris de Schloezer and Lev Shestov – “Dostoevsky and Nietzsche” – “The secret report”: Shestov and “philosophy of the common task” – Antinovel “My name is nobody”: rebellion, creativity, freedom – Chapter 3. Georges Bataille. Longing for the Impossible – Dostoevsky's spirit in Bataille's novels – Bataille as a Nietzschean – On the roots of philosophy of ignorance: “philosophy of tragedy” – The God-seeking – The Sacred – Chapter 4. Benjamin Fondane. “The unhappy consciousness” – The Rumanian period – Paris and the influence of Surrealism – “Encounters with Lev Shestov” – The literary-critical works and the criticism of Surrealism – “The principle of hope” – Existentialism and existential philosophy – Fondane's poetic theory and prose-poetry – Apologist of Shestov – Conclusion – Supplements: *Schloezer B. de*. “Nietzsche and Dostoevsky” – *Fondane B.* To Lev Shestov – *Fondane B.* “Rimbaud the vagabond” (chapter 8) – Bibliography of Lev Shestov's works – Literature.

Научное издание

Ворожихина Ксения Владимировна
Лев Шестов и его французские последователи

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

Художник *Н.Е. Кожина*
Технический редактор *Ю.А. Аношина*
Корректор *И.А. Мальцева*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 25.02.16.
Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.
Усл. печ. л. 10,00. Уч.-изд. л. 8,11. Тираж 500 экз. Заказ № 02.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН
Компьютерный набор: *Е.Н. Платковская*
Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН
109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии:
<http://iph.gas.ru/arhive.htm>

Вышли в свет

1. **Антоновский, А.Ю.** Коммуникативная философия знания: от теории коммуникативных медиа к социальной философии науки [Текст] / А.Ю. Антоновский ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФ РАН, 2015. – 168 с. : ил., табл. ; 17 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0292-8.

В издании анализируется теория коммуникаций, но не во всем ее широчайшем формате, а в ее специальном эпистемологическом прочтении. Особое внимание уделяется эволюции обобщенных символических медиа коммуникации, прежде всего универсальным средствам распространения коммуникации (языку, письменности, печати и телекоммуникации), а также символическим средствам достижения коммуникативного успеха, прежде всего – научной истине, знанию, научной теории. Рассматривается специфичность современного знания (научных объяснений, законов, понятий, практик подтверждения обобщений и убеждения) в контексте *естественной* коммуникации и с точки зрения коммуникативных условий повседневного понимания и взаимопонимания.

2. **Бурмистров, К.Ю.** «Биологическая каббала» Оскара Гольдберга в контексте эпохи [Текст] / К.Ю. Бурмистров ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2016. – 135 с. : ил. ; 20 см. – Библиогр.: с. 126–131. – Рез.: англ. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0298-0.

В книге впервые в отечественной науке рассматриваются взгляды одного из наиболее противоречивых представителей немецко-еврейской интеллигенции первой половины XX в. Оскара Гольдберга (1885–1952). Философ, антрополог и востоковед, получивший также высшее еврейское образование, он посвятил свою жизнь изучению природы мифа и ритуала, феноменов «священного» и «профанного», проблем этнопсихологии древних цивилизаций и герменевтики сакральных текстов. Он оказал влияние на взгляды целого ряда известных философов и писателей той эпохи (Э. Унгер, В. Беньямин, Х. Йонас, Т. Манн), хотя его книги и стали предметом ожесточенной полемики. Особенно известны Гольдберг своими метаисторическими и метаполитическими идеями о существовании универсальной, космической магико-биологической силы и ее проявлениях в человеческой истории.

3. **Бычков, В.В.** Символическая эстетика Дионисия Ареопагита [Текст] / В.В. Бычков ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2015. – 143 с. ; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0284-3.

Монография посвящена изучению эстетических представлений крупнейшего анонимного мыслителя ранней Византии (рубеж V–VI вв.), оказавшего сильнейшее влияние на средневековое богословие и эстетику греко-православного мира (включая Древнюю Русь) и Западной Европы. В работе путем анализа взглядов самого Ареопагита, его основных предшественников и ближайших комментаторов выявляется достаточно целостная эстетическая система, основывающаяся на принципах отыскания иерархических, богослужебных, символических посредников между земным миром и трансцендентным Богом. В центре ее стоят понятия красоты, света, благоухания, образа, символа, неподобного подобия, внерационального знания и др. Монографическое исследование на эту тему предпринимается впервые в мировой науке.

4. **Веряскина, В.П.** Трансформация человека в обществе модерна [Текст] / В.П. Веряскина ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2015. – 223 с. ; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0287-4.

В монографии рассматривается проблема трансформации человека в контексте современности и обосновывается необходимость персональной модернизации. Автор показывает связь современности с персональностью человека, выделяет исторические истоки персональной модернизации, ее этапы, связанные с появлением в посттрадиционном обществе свободного, автономного индивида. Последующая трансформация человека в обществе модерна соотносится с появлением типов модульного, экономического и массового индивидов. В работе раскрывается связь рефлексивности современности с персональной модернизацией, выделяются долгосрочные тренды возможного развития человека.

5. **Горохов, В.Г.** Эволюция инженерии: от простоты к сложности [Текст] / В.Г. Горохов ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2015. – 199 с. : ил. ; 20 см. – Рез.: англ. – Библиогр.: с. 189–197. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0288-1.

Инженерная деятельность занимает одно из ведущих мест в современной культуре. Часто инженера определяют как специалиста с высшим техническим образованием. Но инженер должен уметь нечто такое, что невозможно охарактеризовать словом «знает». Он должен обладать еще и особым типом мышления, отличающимся как от обыденного, так и от научного. Именно поэтому, чтобы ответить на вопрос, что такое инженерная деятельность необходимо обратиться к ее истории. Важно отличать, с одной стороны, техника от ремесленника, а с другой – от инженера. Инженер, как и ученый-естествоиспытатель, имеет дело с идеализированными объектами и схемами, которые менялись в ходе эволюции инженерии от простого к сложному. Именно эволюции этих идеализированных представлений инженера в отличие от научных и посвящена данная книга.

6. **Гуревич, П.С.** Размежевания и тенденции современной философской антропологии [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; П.С. Гуревич, Э.М. Спирова. – М. : ИФРАН, 2015. – 161 с. ; 20 см. – Рез.: англ. – Библиогр. в примеч.: с. 155–161. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0212-6.

В монографии анализируются дискуссионные проблемы, связанные с философским постижением человека. В отечественной философии сложились разные подходы к проблеме человека. Множество различных толкований, связанных с анализом наук о человеке, привели к тому, что философская антропология по сути дела утратила свой предмет. Сложился также апофатический проект философской антропологии (мизантропология). Серьезные размежевания произошли и в оценке методологии философской антропологии. Авторами рассматриваются современные версии редуционизма и релятивизма. Особое внимание уделено расшифровке формулы Э. Фромма: «Человек есть едва ли не самое эксцентричное создание универсума».