

УДК 165
doi:10.35853/vestnik.gu.2026.14-2.18
5.7.2.

Гносеологическая апория Льва Шестова: борьба с Логосом

Мария Александровна Гасникова¹, Надежда Васильевна Бряник²

^{1,2}Уральский федеральный университет имени первого Президента России

Б.Н. Ельцина, Екатеринбург, Россия

¹Maria.Gasnikova@urfu.me, <https://orcid.org/0009-0001-1762-849X>

²vastas07@mail.ru

Аннотация. В статье предпринимается попытка гносеологического прочтения философии Льва Шестова с целью вывести ее за рамки привычной интерпретации в религиозном контексте. Тематической фигурой задается борьба с Логосом, понятая не как частная полемика с рационализмом и не как его отрицание, но как апория репрезентации несводимого единичного опыта универсальными средствами рационального всеобщего. Рассмотрение генеалогии европейского Логоса в противопоставлении «частным» и экзистенциальным мыслителям призвано показать, что критика знания у Шестова разворачивается как сопротивление Необходимости на уровне самой структуры мышления и письма. Экзистенциальная философия мыслится здесь как философия возможного, для которой апория становится не недостатком, а способом удержания живого опыта, не терпящего предельности слова; парадокс при этом выступает не логическим изъясном, а принципиальным условием высказывания, сопротивляющегося завершенности и тотализации. Особое внимание уделяется стилистике письма Шестова как жесту отказа от редукции невыразимого к понятийно схватываемому. В этом смысле Шестов предстает не только предшественником современной критики логоцентризма, но и мыслителем, радикально проблематизирующим саму (не)возможность философского высказывания.

Ключевые слова: Лев Шестов, экзистенциальная философия, гносеология, репрезентация, возможное, единичное

Для цитирования: Гасникова М. А., Бряник Н. В. Гносеологическая апория Льва Шестова: борьба с Логосом // Вестник Гуманитарного университета. 2026. Т. 14, № 2. С. 188–199. DOI 10.35853/vestnik.gu.2026.14-2.18.

Lev Shestov's Epistemological Aporia: The Struggle against the Logos

Maria A. Gasnikova¹, Nadezhda V. Bryanik²

^{1,2}Ural Federal University named after the First President of Russia B. N. Yeltsin, Yekaterinburg, Russia

¹Maria.Gasnikova@urfu.me, <https://orcid.org/0009-0001-1762-849X>

²vastas07@mail.ru

Abstract. The article offers an epistemological reading of Lev Shestov's philosophy that moves beyond its conventional interpretation within a religious frame. The key focus is placed on the struggle against Logos, which is not merely understood as a localized debate with rationalism or its straightforward negation, but rather as an impasse in the attempt to articulate the irreducible uniqueness of experience through the use of universal rational constructs. The paper traces a genealogy of the European Logos in its opposition to "private" and existential thinkers, demonstrating that Shestov's critique of knowledge unfolds as resistance to Necessity at the level of the very structure of thinking and philosophical writing. Existential philosophy

is interpreted here as a philosophy of the possible, in which aporia functions not as a deficiency but as a mode of sustaining lived experience that resists the finality of language. Paradox thus appears not as a logical flaw, but as a fundamental condition of discourse that opposes closure and totalization. Special attention is devoted to Shestov's writing style as a deliberate gesture refusing the conversion of the inexpressible into conceptual intelligibility. In this sense, Shestov not only emerges as a forerunner of contemporary critiques of logocentrism, but also as an intellectual who radically questions the very possibility (or impossibility) of philosophical expression itself.

Keywords: Lev Shestov, existential philosophy, epistemology, representation, the possible, the singular

For citation: Gasnikova MA, Bryanik NV. Lev Shestov's Epistemological Aporia: The Struggle against the Logos. *Vestnik Gumanitarnogo universiteta = Bulletin of Liberal Arts University*. 2026;14(2):188-199. (In Russ.). DOI:10.35853/vestnik.gu.2026.14-2.18.

Введение

Проблематика знания в философии Льва Шестова преимущественно рассматривается в религиозном контексте, тогда как гносеологический аспект – в вопросе о формах и границах познания – остается разработанным лишь фрагментарно. Между тем именно напряжение между знанием и жизнью определяет внутренний нерв мысли Шестова, выявление которого позволяет по-новому поставить вопрос: каким образом борьба с Логосом обнаруживается не как локальная полемика с рационализмом, но как разрыв между всеобщим и единичным, подрывающий пределы европейской философии на уровне ее собственных оснований? В том месте, где борьба с Логосом сталкивается с собственной невозможностью, всякая попытка представить уникальное переживание в универсальных категориях превращает его в то, что Шестов считал насилием необходимости. Такой подход позволяет интерпретировать работы Шестова как мышление «возможного» и увидеть, каким образом знание для него оказывается как инструментом господства, так и формой падения.

Различные концепции господствующего дискурса рационалистической европейской философии, с которыми Лев Шестов боролся жестом своего письма, объединены в заглавии статьи целокупным понятием Логос, призванным обозначить и Слово как связную, линейную, логически упорядоченную речь, и Разум как претензию на универсальное знание. Задача, которую мы ставим перед собой, – не теоретизировать мысль Шестова в форме, ей чуждой, а показать внутреннее напряжение апории, в которой она неизменно пребывает: между невозможностью говорить и необходимостью взывать. По выражению Альбера Камю, «если философия Шестова существует» [Камю 2021, с. 417], то сквозную линию ее составляет гносеологическая апория, имеющая две грани: первой является заявленный Шестовым шаг «проблемы знания» и «знания как проблемы» [Шестов. Афины и Иерусалим 1993, с. 320], а второй – апория репрезентации единичного, выявляющего себя в движении как остаток собственного схватывания и требующего мыслиться как несводимое ни к Единому, ни к обобщенному.

Генеалогия европейского Логоса и теневой дискурс экзистенциальной философии

Библейский экзистенциализм, ориентированный на единичное и уникальное, остается неслышимым для традиции, суть которой составляет всеобщее и необходимое. Льва Шестова всегда занимали персональные истории, не получившие ответа, взывания, которые ответа и не предполагали, – «голоса вопиющих в пустыне». В известной мере подобная судьба выпала и на долю самого философа: оказавшись в белой эмиграции, он был прочитан и услышан в Европе значительно раньше, а его наследие получило свое первое признание в зарубежной интеллектуальной мысли. Камю, ссылаясь на религиозный характер философии Шестова, писал о нем как о мыслителе, для которого «разум бесплоден, но есть нечто превыше разума» [Камю 2021, с. 419]. Это не совсем так: для Шестова нет такой области, в которой Бог бы встретился с Разумом, Бог –

«по ту сторону добра и зла, по ту сторону истины» [Шестов. *Potestas clavium* 1993, с. 126] и, по-видимому, по ту сторону Разума и Необходимости. В этом смысле будет едва ли корректно назвать Шестова иррационалистом – логика иррационализма, согласно Шестову, разворачивается внутри логики разума, поэтому он настаивает, что инструментами разума его можно только защитить, и дополняет, что настоящую критику разума он находит в текстах Священного Писания, в «Записках из подполья» и «Сне смешного человека» Достоевского [Шестов. Афины и Иерусалим 1993, с. 320, 331].

Свои работы Шестов разворачивает, разрывая и противопоставляя две традиции – европейскую умозрительную философию, исток которой Шестов усматривает в рационализме древнегреческого мышления, и «философию трагедии» – по его собственному выражению, в разрыве Афин и Иерусалима.

Истоком всей европейской философии Шестов называет представление Анаксимандра о беспредельном (ἄπειρον) как начале всех вещей: из первоначального Единства отдельные вещи вырвались к самостоятельному существованию, чем совершили нечестивый поступок, за что им последовала кара – гибель и разрушение [Шестов. *Potestas clavium* 1993, с. 118]. Из этого постулата вырастает представление о примате вечного, надындивидуального над конечным, ведь конечное, имея начало, с необходимостью должно гибнуть. Но главное – ради целей познания философия вслед за Анаксимандром предлагает «убивать свое я» [Там же, с. 123], поскольку теоретизация требует устранения индивидуального опыта.

В интерпретации Шестова эллинскую и последующую философию фундирует триада Необходимости (Ἀνάγκη), Разума (Λόγος)¹ и Этического (Ἠθικός). Необходимость как онтическое условие представляется равногосподствующей над каждым (мыслящим) существом – как над человеком, и даже над мудрейшим из людей, так и над богами² [Шестов. Афины и Иерусалим 1993, с. 351]. На ее защиту призваны Разум как источник «метафизических утешений» и оправданий [Шестов 1992, с. 31, 46, 69] и самозаконная Этика как нормативный инструмент принуждения: «Этическое “ты должен” родилось в тот момент, когда Необходимость сказала свое “ты не можешь” и человеку, и богам» [Там же, с. 34]. Из этой же структуры рождается представление об «автономных Истинах».

Шестов часто обращается к завету Спинозы как выражению эллинского примата Необходимости в последующей европейской философии: “non ridere non lugere neque detestari sed intelligere” – «я постоянно старался не осмеивать человеческих поступков, не огорчаться ими и не клясть их, а понимать» [Шестов 1992, с. 223; Спиноза 1957, с. 288], составляющему метод и метафизический принцип философии Логоса как операции деперсонализации, – человеческие переживания рассматриваются как побочный эффект и должны быть заключены в скобки, чтобы освободить путь к «всеобщему», «необходимому» и «вечному» интеллигибельному в его чистоте.

Европейская философия, как известно, началась с удивления (τὸ θαυμάζειν). Экзистенциальная же философия, по формулировке, в которой Шестов соглашался с Кьеркегором³, видит свое первоначало в отчаянии [Шестов 1992, с. 18]. Так, разрыв между удивлением эллинов и отчаянием экзистенциального мыслителя становится у Шестова не исторической оппозицией, а внутренним драматическим напряжением каждого, кто сталкивается с диктатом Необходимости. Основным вопросом такой философии, проблематизирующей притязания разума на истину, Шестов называет вопрос о том, что существенно в нашем отношении к истинам – принуждение или убеждение? – «исти-

¹ «Платон, подводя итоги тому, что он получил в наследие от своего учителя, писал: величайшее несчастье, какое может приключиться с человеком, – это если он станет μισόλογος’ом, т. е. ненавистником разума»; «ибо нет, говорит, более того зла, как ненависть к разуму (слову)» ([Шестов 1992, с. 30]; ср.: Платон, *Государство* III: 411d-e).

² Шестов цитирует Платона – “ἀνάγκη δ’ οὐδέ θεοὶ μάχονται” – «и боги не борются с необходимостью» (Платон. *Протагор* 345d; цит. по: [Шестов. *Potestas clavium* 1993, с. 32, 45]).

³ Чью фамилию он побуквенно транскрипирует Киргегард.

ны разума, быть может и принуждают нас, но далеко не всегда убеждают и поэтому смех, плач, ненависть не находят свое разрешение в мышлении, но вступают с ним в последнюю и отчаянную борьбу <...> Философия есть не любопытствующая оглядка, а великая борьба» [Шестов. Афины и Иерусалим 1993, с. 327, 332–333].

Итак, в противовес завету эллинской философии о неблагочестивости конечного – «все единичное оскорбляет Божество или природу и потому подлежит истреблению» [Шестов 1992, с. 121] – Шестов утверждает «бесконечно страстное стремление к конечному» [Там же], за примерами которого он обращается к персональным историям текстов Торы: герои этих повествований – не символы, не иллюстрации, а единичные существования, через которые выявляет себя то, что не удерживается обобщением и закономерностью.

Шестов полемизирует с Гегелем, как наследником и апогеем умозрительной философии, и его спекулятивной философией религии: «Он [Гегель] высмеивает библейские повествования – все они принадлежат к “истории”, говорят только о “конечном”, которое человек, желающий жить в духе и истине, должен стряхнуть с себя» [Шестов 1992, с. 15], – для Гегеля конечное ценно лишь как момент конкретизации абсолютного – стремление к конечному, а значит, изменчивому, кажется умозрительной философии противоречивым в себе самом. В историях же, к которым обращена экзистенциальная философия, конечное и рвение к нему становятся самой сутью ситуации. Так, Авраам здесь – не предметное обозначение «символа веры», а отец, который может потерять единственного сына, стремившийся к воздаянию в материальном мире. Обетования, адресованные Богом Аврааму, – бесчисленное потомство, земля, защита; имя Авраама, призванное стать благословением для всех народов земли [Быт., 12:1–3; 13:15–17; 15:1], – не отвлеченные, а вполне предметные, материальные обещания.

Так, Кьеркегор в «Страхе и трепете», работе, целиком посвященной истории Авраама, с которой Шестов познакомился в поздний период, описывает движение веры как обретения: «Вера не отняла у Авраама его Исаака. Через веру он его получил» [Шестов 1992, с. 19]⁴. История Авраама предстает не теоретически-отвлеченной проблемой, не этической дилеммой, а экзистенциальной историей – в том смысле, что затрагивает вопрос самого существования, понятого как частность⁵, – существования Авраама и его потомков. Экзистенциальная ситуация мыслится Шестовым как предельная, т. е. являет прецедент, высвобождающий человека из-под власти истин разума.

Согласно Кьеркегору, Авраам должен был «отстранить этическое», занеся кинжал над собственным сыном. Авраам «своим поступком переходит границу этической области. Его телос лежал вне этического: озираясь на этот телос, он отстраняет этическое», и далее: «Стало быть, теперь мы стоим перед парадоксом. Либо единичный индивид в качестве единичного может стоять в абсолютном отношении к абсолюту», т. е., не будучи опосредованным Этическим как одним из модусов Необходимости, «и тогда этическое – это не высшее, либо Авраам погиб» [Кьеркегор 2020, с. 130]. Шестов усиливает: в его интерпретации Авраам, рыцарь веры, оказывается прямым антиподом Сократа, «рыцаря покорности»: «Надо бежать от разума, надо бежать от этики, не загадывая вперед, куда придешь. Это и есть парадокс, это и есть Абсурд, который был скрыт от Сократа, но который открывается в Св. Писании» [Шестов 1992, с. 67, 79].

История Авраама разрушает привычную логику разума, оставаясь неуловимой для рационального толкования, – Авраам отстранил этическое, являющееся частью рационально необходимой связки, которую он превзошел; затем последовало внешнее, не-

⁴ Цитаты из «Страха и трепета», использованные Шестовым интерпретативно, приводятся по авторскому переводу Льва Шестова, выполненному в работе «Кьеркегард и экзистенциальная философия», где он цитирует Кьеркегора по немецкому изданию. Собственные цитаты из Кьеркегора, отсутствующие у Шестова, даются по современному русскому переводу с датского оригинала.

⁵ «Можно ли найти какое-либо другое соприкосновение между тем, что делает Авраам, и всеобщим, помимо того, что Авраам переступил через это всеобщее? Все действие Авраама никак не связано со всеобщим, это его собственное, частное предприятие» [Кьеркегор 2020, с. 72–73].

объяснимое вмешательство: «Бог видит, где ягненок для всесожжения! <...> И Авраам увидел барана, запутавшегося рогами в зарослях. Он подошел, взял барана и принес его в жертву всесожжения вместо сына» [Быт. 22: 8, 13]. Сравним, что Шестов пишет о Льве Толстом и о библейском истоке его учения о непротивлении злу насилием: «В Евангелии он именно ищет божественного безумия – ибо человеческий разум его не удовлетворяет» [Шестов. Пророческий дар 2020, с. 253] – безумие непостижимо языком разума, религиозное безумие – это всегда индивидуальное безумие, подрывающее монолизм власти Необходимости индифферентностью собственной позиции по отношению к ней, стремлением «вовне» – и тут же: «Для него наша действительность не существует: он весь сосредоточился в загадке, заданной Богом Аврааму» [Там же]. Действительно, с точки зрения автономной этики Авраам – преступник, намеревавшийся убить своего сына, и невежда, отправившийся в Землю обетованную и обречший несколько поколений своих потомков на скитания в обмен на эфемерное обещание Бога, голос которого раздавался в душе Авраама, но не в предметном мире: «Оставь свою страну, родных, отчий дом – иди в землю, которую Я укажу тебе <...>» [Быт. 12: 1–3].

Вся до сих пор приводимая реконструкция генеалогии европейской философии Логоса и примеры ее частного подрыва становятся предварением главного библейского мифа, в свете которого Шестов осмысляет происхождение знания: мифа о грехопадении. Шестов вновь отвечает на интерпретацию Гегеля: «[Гегель считал, что] плоды с дерева познания стали источником философии для всех будущих времен. И нужно сейчас же сказать: исторически Гегель прав» ([Шестов 1992, с. 10]; см., напр.: [Гегель 1977, с. 107–108]), однако история философии есть история падения, которое длится всю историю человечества, – подмены живого единичного всеобщим Единым: «Проклятый змей обманул Еву, обманул Адама, обманул Анаксимандра и до сих пор держит в ослеплении всех нас» [Шестов. Potestas clavium 1993, с. 125].

В борьбе с истинами умозрительной философии Шестов выделяет решительную роль жеста Фридриха Ницше [Шестов. Апофеоз Беспочвенности 2020, с. 289]: Ницше ставит мораль под вопрос, исследуя ее генеалогию, тем самым отказывает притязаниям морали самой выступать в качестве основания науки, поскольку основание должно быть достаточным. Характерной чертой библейского экзистенциализма Шестова становится, зачастую безуспешная, попытка совместить ницшеанство с текстами Священного Писания, при неоднократном предупреждении Шестова о неуместности интерпретативного и толковательного рассмотрения этого канонического корпуса текстов наряду с прочими «достижениями мировой литературы» [Шестов. Пророческий дар 2020, с. 251]. Именно из-за того, что Библия отчетливо представляется Шестову как «слово Божие»⁶, обладающее абсолютным содержанием, в том смысле, что в ней нет ничего незначительного или малозначительного, он оказывается вынужден поставить под вопрос собственные притязания на использование ее сюжетов и образов в качестве основания построения философии, пусть и экзистенциальной философии трагедии или борьбы. Николай Бердяев писал о Шестове: «Он не библейский человек, он человек конца XIX и начала XX века. Ницше ему ближе Библии и остается главным влиянием его жизни. Он делает библейскую транскрипцию ницшевской темы, ницшевской борьбы с Сократом, с разумом и моралью во имя “жизни”» [Бердяев 2016, с. 410]. Эта вариация прочтения позволяет увидеть в Шестове не только религиозного мыслителя, но и наследника ницшеанской философии жизни и критики, направленной не столько на содержательные философские истины, сколько на саму структуру рациональности, которая делает эти истины возможными.

Ницше, напрямую не причисляемый к экзистенциальной философии, но оказавший на нее неоспоримое влияние, впервые генеалогически превращает знание в проблему и тем самым разрывает тысячелетнюю традицию европейского рационализма, в которой

⁶ В этом контексте – не λόγος, а ρήμα: “ἀλλ’ ἐπὶ παντὶ ῥήματι ἐκπορευομένῳ διὰ στόματος θεοῦ” – «[не хлебом одним будет жить человек], но всяким словом, исходящим из уст Божиих» (Мф., 4:4).

вопрос ставился исключительно о критериях достоверности, а не о ценностной природе самого познания. В рамках протеста против исторического образования в пользу учения жизни и для целей жизни, Ницше подмечает, что стремление познать вещь ведет к отстранению от самой вещи [Ницше 1990, с. 223], критикует теоретизацию: «...мы засыпаны понятиями, как драконовыми зубами, из которых вырастают понятия-драконы; мы страдаем болезнью слов» [Там же, с. 226] и далее: «...я, может быть, еще имею право сказать о себе самом: cogito ergo sum, но не vivo ergo cogito. За мной обеспечено право на пустое “бытие”, а не на полную и цветущую “жизнь”» [Там же]. В сочинении «По ту сторону добра и зла» Ницше заявляет: «...уже в каждом стремлении к познанию есть капля жестокости» [Ницше 2012, с. 156] – жестокость здесь не метафора, а демонстрация того, что познающий всегда утверждает власть над тем, что познает; субъект-объектная оппозиция не предполагает нейтральности, язык понятий укореняется в воле к присвоению.

Шестов перенимает у Ницше противопоставление знания (о жизни) и самой жизни. Задачей работы «Афины и Иерусалим» Шестов называет испытание притязаний разума на истину: «Человек хочет мыслить в тех категориях, в которых он живет, но не может жить в тех категориях, в которых он приучился мыслить» [Шестов. Афины и Иерусалим 1993, с. 332]. Миф о двух деревьях Эдемского сада становится для Шестова центральным: «...от дерева жизни идет не знание, не умозрительная философия, а философия экзистенциальная <...> [Человек] отдался во власть истин разума, veritates emancipatae a Deo и променял плоды с дерева жизни на плоды с дерева познания» [Шестов 1992, с. 101].

Итак, главное обвинение, которое Шестов предъявляет умозрительной философии, – маргинализация экзистенциального опыта, сведение к нулю человеческих страстей и переживаний. Он повторяет: философия не в силах услышать, воспринять всерьез, декодировать то случайное, которое предварительно не было утверждено в характере конкретизации тотальности исключительно в связи с этой же тотальностью. Шестов читает господствующую философскую традицию не как историю идей, а как историю отказов услышать человеческое, как историю борьбы с «Я», со случайным индивидуальным существованием, свободно себя выявляющим [Шестов. Potestas clavium 1993, с. 121], однако он не замыкает эту проблему в области генеалогии морали и истины, но выводит ее в область вопроса выражения и репрезентации – языка, письма, логики.

«Деликатное письмо» как уважение к тайне: апория репрезентации единичного

В теневой канон частных мыслителей Шестова наряду с Авраамом и Иовом вошли Федор Достоевский и Сёрен Кьеркегор, которые «видели свою жизненную задачу в борьбе и преодолении того строя идей, который гегелевская философия как итог развития европейской мысли воплотила в себе» [Шестов 1992, с. 15]. «Записки из подполья» Достоевского становятся для Шестова камерной историей о человеке, который рвется к бесконечным, неисчислимым величинам, но сталкивается с властью предвечных истин разума. Шестов, вслед за Достоевским, вопрошает: «Как случилось, что судьба живых людей оказалась в зависимости от каменных стен и дважды два четыре, которым до людей нет никакого дела, которым вообще ни до кого и ни до чего никакого дела нет?» [Там же, с. 22].

Кьеркегор часто повторяет, что «выпал из общего», потому что «общее» равнодушно к его взываниям. Ему потребовалось уйти от Гегеля⁷ к Иову, частному мыслителю, поскольку «профессора» были равнодушны к его телесному «пределу», к той тайне, из которой он писал. Кьеркегор обозначает ее «жалом в плоть» так же, как апостол Павел

⁷ «...столкнувшись с той действительностью, которую Гегель во имя интересов духа призывал людей стряхнуть с себя, [Кьеркегор] вдруг почувствовал, что в философии великого учителя кроется предательская, роковая ложь и страшный соблазн. Он узнал в ней “eritis scientes” библейского змея» [Шестов 1992, с. 15–16].

обозначал свое физическое страдание (см.: 2 Кор. 12: 7). В случае Кьеркегора жало в плоть – это его «неспособность быть супругом» [Шестов 1992, с. 38] и вынужденный этим разрыв с возлюбленной⁸.

Кьеркегора нельзя редуцировать к этому телесному пределу, это был бы метод понятийной унификации, поэтому Шестов использует формулировки, которыми сам Кьеркегор описывал свое страдание, и старательно избегает обобщений. В этом выражается уважение и к методу деликатного письма (непрямого высказывания), и к той роли, которую в жизни Кьеркегора сыграло его «жалю в плоть»: «Но Киргегард предпочитает, чтобы и его невеста, и все люди считали его развратником и негодяем, чем чтобы они узнали его *тайну*» [Шестов 1992, с. 39; курсив наш]. Сравните, как сам Кьеркегор формулирует апорию словесной репрезентации, в уважение к страданию другого: «Авраам же не может быть опосредован, что может быть выражено и иначе, словами: он не может говорить. Как только я начинаю говорить, я выражаю всеобщее, если же я этого не делаю, меня никто не способен понять» [Кьеркегор 2020, с. 73].

Пример насильственной эпистемологической редукции к психофизическому мы находим в эссе Чеслава Милоша, которое стало вступительной статьей к цитируемому в работе изданию «Киргегард и экзистенциальная философия». Милош пишет: «[Шестов] против тех, кто стремится отделить мысли индивида от его личной трагедии: – скажем, умалчивают об импотенции Киргегарда или о неизлечимой болезни Ницше» [Милош 1992, с. IX]. Вот так – две замечательные, блестящие жизни были сведены к двум ярлыкам, двум диагнозам. Дело здесь не в возможной недостоверности подобных заключений в ретроспекции на другие эпохи, которые современных диагнозов могли не знать; а в том, что подобная формулировка – это именно заключение. Шестов пишет монотонно, а в стремлении побыстрее высказать что-то, чтобы продемонстрировать понимание, распространенном и приветствуемом в институциональной академической среде, видел большую оплошность. Тайна требует к себе уважения, дистанции, она ценна не своим содержанием, а своей таинственностью. Тайна – это не секрет, раскрытая тайна тотчас перестает ею быть. Слово-заключение, притязающее на исчерпывающую полноту, – это насилие над экзистенцией в ее живости и неприступной тайности⁹.

Именно поэтому внимание Шестова часто обращено к биографиям, в чем состоит стремление перестать видеть в философе «выражение духа» и увидеть в нем человека, которому не чужды усталость, измотанность, заблуждение и прочие телесные ограничения в характере едва ли преодолемого: он призывает отказаться рассматривать философов как «обезличенный голос разума», перестать сводить их жизнь – насыщенную, откровенную – к сумме их воззрений: «Это [умозрительная философия и ее этические допущения о верховенстве разума] было бы справедливо, если бы философы состояли из одних идей, а не из нервов и мускулов...» [Шестов. Апофеоз Беспочвенности 2020, с. 292]. Уже в ранних работах Шестов отказывается именовать себя философом, предпочитая именование «исследователь жизни» с «колеблющейся почвой под ногами»¹⁰ [Там же, с. 294].

Шестов, как уже было сказано, перенимает у Кьеркегора метод деликатного письма, осознавая насилие понятия над жизнью как неуместную и опошляющую редукцию, отказываясь, по выражению Ницше, от «мертвой фабрики понятий» [Ницше 1990, с. 226]. Так же как для Ницше, для Шестова существует только одно знание, которое не омертвляет, стало быть, не отстраняет от жизни, – знание себя как действующей и претерпевающей экзистенции. Но если Ницше перенимает эллинское «познай самого

⁸ «[Кьеркегор] заботливо скрывал и не хотел называть конкретным словом то свое реальное переживание, которому суждено было превратиться во всемирно-историческое событие» [Шестов 1992, с. 58].

⁹ Шестов иронически комментирует подобные психофизические ярлыки, относящиеся к стремлению выразить от выражения ускользающее: «...Расскажите обыкновенным языком мысль Пушкина, и получится страничка из невропатологии» [Шестов 2020, с. 87].

¹⁰ «В его терминологии слово “понять”, а вместе с ним и слово “конец”, вероятно, совсем отсутствуют» [Шестов. Апофеоз Беспочвенности 2020, с. 292].

себя» [Ницше 1990, с. 230], то Шестов дополняет: «познать себя» – или же, скорее, «узнать» себя, подчеркивая прерывистый характер; познание же, напротив, может быть лишь предельным, – означает признать неустранимость собственной тайны, о которой следует умалчивать, но которая сама неустанно выговаривает себя через нас.

Итак, познание, понятое как познание причины, – это путь, но путь заблуждения, путь соблазна, путь утешения: «...понять – это значит свести неизвестное к известному» [Шестов. Апофеоз Беспочвенности 2020, с. 291]. Шестов отказывается от истины в пользу тайны и утверждает, что никаких достижений интеллектуальной мысли, никакого «человеческого языка и слова» недостаточно для «выяснения» этих тайн жизни [Там же, с. 292]. Он предлагает другую формулу – «есть неизвестное, которое никоим образом не может и не должно быть сведено к известному» [Там же, с. 294]. Жизнь, свобода, единичное – это не линейный путь, а лабиринт, развернутый вокруг неизвестного – тайны: «Кто разгадает эту великую тайну? Не явится ли всякого рода разгадка фиктивной? *Не требует ли сама сущность тайны отказа от всяких разгадок?*» [Шестов. Potestas clavium 1993, с. 129; курсив наш].

Тайна вступает в игру как невыразимое – экзистенциальная философия разворачивается вокруг вещей, которые должны оставаться несказуемыми, – тайны, свободной экзистенциальной истины, которую рациональный дискурс хочет распять понятием. Слово, понятое как предел, неспособно и подступиться к этой свободе, ведь свобода не терпит определенности. Шестов в статье, посвященной Достоевскому, указывал, что писатель остался «накануне великой истины» [Шестов. Пророческий дар 2020, с. 251], что, по-видимому, отнюдь не носит негативной коннотации в свете различия спекулятивной истины и невыразимой окончательно истины откровения: истина знания мыслится как внеположная человеку, экзистенциальная же истина сопряжена с личной причастностью, т. е. призвана составить имманентный модус человеческого существования, являясь тем, что не нуждается в слове.

Итак, мысль, стремящаяся к выражению уникального, оказывается вынуждена пользоваться средствами универсального языка, который это уникальное разрушает. Логос здесь выступает некой рамкой, границей, «почвой», Шестов же своим «методом»¹¹ избирает беспочвенность. «Апофеоз беспочвенности», один из ранних текстов Шестова, стал попыткой соотнести форму и стилистику речи с содержанием, которое она призвана нести, поэтому, в подражание Ницше, Шестов пишет афористично. Этим «опытом адогматического мышления» Шестов не просто критикует рационализм и теоретизацию, он выступает против них деятельно – жестом своего письма. Шестов преисполнен недоверия к самому акту философского высказывания и отказывается замалчивать его проблематичность. Беспочвенность здесь указывает на незаконченность, незавершенность мысли и, в то же время, на отсутствие начала, понятого, разумеется, не как конкретное начало произведения, а как первоначало, исток, основание, – т. е. на нетотализируемость текста. Поэтому Шестов критикует сам концепт «общей идеи» сочинения – «самое обременительное и тягостное в книге – это общая идея. Ее нужно всячески вытравливать, а меж тем до тех пор, пока сохраняется принятая форма изложения, идея не только будет главенствовать, но и подавлять собой все содержание книги» [Шестов. Апофеоз Беспочвенности 2020, с. 284] – как форму конституирования смыслового центра, ведь центр возникает только в завершенном, законченном произведении. Шестов отказывает своему Апофеозу в смысловом начале и конце как атрибутах классической линейности, значит, лишает его и структурного ядра, единства, цельности – «нет идеи, нет идей, нет последовательности, есть противоречия, но ведь этого

¹¹ Слово «метод» применительно к тому, что занимало мысль Шестова, – не вполне уместное. Этимологически «μέθοδος» означает «путь через» – подразумевается, что есть некое «место», в которое мы направляемся, которое мы изначально предполагаем более значительным, чем другие места, в которых мы в ходе движения мысли можем себя обнаружить. В свете отказа от «метода» в пользу «опыта», «опыта адогматического мышления», проясняется суть метафоры Лабиринта, не предполагающего подобной топологической иерархии.

именно я и добивался» [Шестов. Апофеоз Беспочвенности 2020, с. 284]. Это позволяет освободить Апофеоз от притязаний на выражение готовой истины и мыслить его как движение, выходящее за рамки себя самого, как нескончаемую череду отступлений, заметок на полях, примечаний, образующих гетерархическую совокупность, но не замкнутую тотальность – «бессодержательность», не имеющую заключительного, подытоживающего элемента. Сравните, как Шестов начинает «Афины и Иерусалим»: «Предисловие всегда, по существу, есть послесловие» [Шестов. Афины и Иерусалим 1993, с. 317].

Преддискурсивное «Ничто» мира до грехопадения человека

Структурный миф мысли Шестова – миф о грехопадении – таким образом, может быть прочитан в свете апории репрезентации [единичного]. С вкушением от древа произошло появление познания как структуры различения, выраженной в умении схватить первичное различие добра и зла¹². Из-за этого же человек стал смертным – до вкушения человеком плодов с древа познания, жизни ничего не было противопоставлено. С появлением в мире бинарностей возникает и смерть как антипод жизни, т. е. не как биологическая данность, а как эффект различения: лишь там, где жизнь получила противоположность, она стала конечной; «смерть» предстала [в языке] как отрицание «жизни». Строго говоря, жизнь в привычном смысле – как различенная со смертью и противопоставленная ей – тогда еще равным образом не могла быть помыслена.

Шестов осмеливается на решающий и неутешительный шаг: «Тут и скрывается величайший и последний соблазн <...> который не удалось преодолеть ни одному смертному и который, по всем видимостям, смертным своими силами преодолеть не дано: мы не можем отречься от плодов дерева добра и зла» [Шестов 1992, с. 112], – человек способен бороться с Логосом, взывать, возмнить, что от его криков стены начнут валиться [Там же, с. 47], но последний свободный выбор человеком был сделан тогда, в Эдемском саду, и с тех пор оптика, через которую человек видит мир, – это инструментарий его разума, и нет возможности от него отречься. Человек утратил в Эдеме не невинность праведника, но возможность воспринимать реальность иначе, чем через рациональное символическое опосредование.

Тут же, в этом последнем соблазне, по-видимому, кроется суть того, что призвано обозначить «Ничто», которым Шестов именуется мир до грехопадения. «Ничто» в этом контексте может быть понято не как онтологическая категория, а как аномическая конструкция предела языка. Мир до его опосредования Разумом непостижим для человека, все, чем человек попытается его описывать, – это инструменты логико-понятийного аппарата, единственно доступные его мышлению, процедура обозначения и неотделимой от него редукции. Попытка мыслить о мире до грехопадения – это проекция на него чуждых этому миру категорий, поэтому единственное, что человек оказывается способен сказать о нем, – «Ничто». Это не непознаваемый мир, а мир, для доступа к которому у нас нет никаких средств. «Ничто» само по себе неразлично, однако, в свою очередь, ретроспективно становится различимым в противопоставлении миру после грехопадения, в котором воцарилась власть Логоса, что указывает не только на его невыразимость, но на его чуждость и «монструозность»¹³: «Какое действие имеет Ничто? Ничто пробуждает страх» [Шестов 1992, с. 84]; «Начало всякого знания – есть Страх [перед Ничто]¹⁴» [Там же, с. 343].

¹² «Не то что Адам “не знал” различия между добром и злом: такого различия не было» [Шестов 1992, с. 94; курсив Льва Шестова].

¹³ Вновь понятая как единственно доступная проекция того, что еще не было упорядочено Логосом. «Ничто» должно было бы исключать в том числе и ретроспективную артикуляцию, не будучи ни возможным, ни невозможным, но нетерпящим любой модуляции. «Ничто» становится чуждым только изнутри мира Разума.

¹⁴ «Но ведь Ничто есть только Ничто. Как случилось, что оно обернулось в Нечто?» [Шестов 1992, с. 86] – после грехопадения неразличимое Ничто опредметилось в Необходимость [Там же, с. 87].

Вопрос, чем был мир до грехопадения человека, неуместен, поэтому же Кьеркегор призывает не задаваться и вопросом, что бы было, если бы Адам не согрешил? (см.: [Шестов 1992, с. 99]), ведь он предполагает причинность, которая сама уже является продуктом грехопадения. Тем самым предостережение от подобных вопросов отказывает разуму в стремлении усмотреть причинно-порождающую мысль там, где она не могла быть развернута.

“Est” и “Fiat”: логика Необходимости и алогизм Творения

Итак, грехопадение понято как воцарение в мире порядка первичной структуры опосредования; суть же первородного греха составило знание о том, что то, что есть, есть по Необходимости (см.: [Шестов. Афины и Иерусалим 1993, с. 335]). Спекулятивная философия не может существовать без идеи Необходимости. Известный тезис о тождестве разумного и действительного, восходящий к Гегелю: действительность такая, какой ей быть полагается, ей вовсе не нужно быть другой, более того, *она и не могла бы быть другой* (см.: [Шестов 1992, с. 41; курсив наш]).

Шестов полемизирует с этим постулатом, вводя «новое измерение мышления – веру» [Шестов. Афины и Иерусалим 1993, с. 326], но в этом случае вновь выступает не только и не столько религиозным философом, сколько мыслителем радикально возможного, вслед за Кьеркегором определяя веру «безумной борьбой за возможность» [Шестов 1992, с. 75], экзистенциальной причастностью.

Противопоставление возможного и действительности представлено у Шестова так: “fiat” – библейская формула творения мира, созидательное «да будет», причем будет, потому что «это хорошо»¹⁵, но не в человеческих категориях хорошего и плохого, полезного и дурного, а хорошо настолько, насколько это соответствует ничем, даже разумом, не ограниченной Божественной Воле, – противопоставлено “est” – «окаменевшее» есть – ровно то, что есть, и то, как оно есть, другими словами, то, что есть в силу необходимости, вечности и всеобщности [Шестов. Афины и Иерусалим 1993, с. 335].

Подрыв власти “est” обнаруживается в допущении того, что для Бога возможное не ограничивается рамками действительного (см.: [Шестов 1992, с. 157]), «Бог значит – что все возможно, и все возможно – значит Бог» [Там же, с. 75], природу которого Шестов, ссылаясь на Оккама, определяет так: «Основное начало божественной сущности – это ничем не ограниченный и потому ничем не объяснимый, ниоткуда не выводимый произвол» [Шестов. Potestas clavium 1993, с. 126]. Бог для Шестова – абсолютное основание безосновности всего остального. Единственным постулатом, наделенным характером необходимости, становится принцип «все может быть иным» [Шестов. Апофеоз беспочвенности 2020, с. 299]. «Для Бога основания не существуют, противоречия существуют только для нас, которые во всем ищут “основания” и без основания не могут не то, что мыслить, но даже существовать» [Там же, с. 126], для Разума же это означает возвести в статус основания безграничный произвол. В свете этого его борьба с Логосом – не критика отдельных концептов, а критика самого “est” как господствующей парадигмы европейской мысли. Мысль Шестова обращена к созидательному “fiat” – «да будет», причем будет иначе; реальность не исчерпывается тем, что существует, – возможное имеет приоритет над действительным, возможное мыслится как первичное. Действительное же иной раз отступает перед «абсурдной свободой “вдруг”» [Шестов 1992, с. 86] или отстраняется ею.

Здесь вновь приоткрывается суть заявленной апории: сначала Шестов обличает знание, понятое как падение, которое сковывает и закрепощает человека, а затем показывает, что свобода, понятая как власть того, что «может быть», над тем, что «есть», существует только там, где распадаются основания и разум отступает перед абсурдом веры. Однако это заявление не может быть осуществлено без обращения к основанию

¹⁵ «И увидел Бог, как это хорошо» [Быт., 1: 10]. Шестов ссылается на Иоанна Дунса Скота: «Ибо все другое, что от Бога, хорошо потому, что по воле Бога, а не наоборот» [Шестов 1992, с. 207, 221; Шестов. Potestas clavium 1993, с. 126].

иного порядка: бессосновность, абсурд, противоречие сами оказываются выдвинутыми в качестве принципа. Тем самым апория достигает своей неустранимости: отрицание основания неизбежно оборачивается его возвращением, поскольку даже отказ от основания едва ли может быть помыслен иначе, чем в форме предельного утверждения – парадоксальной притязательности на абсолютность.

Заключение: «...что можно сказать о лабиринте, кроме того, что он лабиринт?»¹⁶

Итак, философия Возможного противостоит Необходимости не на уровне отдельных положений, но на уровне самой структуры и техники мышления; тем самым отказ от завершенности и проблематизация оснований становятся не содержательным, но принципиальным жестом – отнюдь не критики, но сопротивления.

Лабиринт, в котором бродит Шестов и по которому он водит своего читателя, – это лабиринт, в котором ничего не сокрыто, лишенный нити, ведущей к выходу. Предел речи – это мысль между словом и молчанием. Слово, подытоживая, тотализирует то, что должно оставаться открытым: то, что Шестов пытается удержать в письме, невозможно в письме, равно как невозможно в речи. Шестов возвращает мысли то, что она стремилась вычеркнуть и подавить, – множественность: плач, трепет, взывания. В этом жесте экзистенциальная мысль, понятая как мысль, обращенная к человеку и к его открытости, к тайне его существования, обретает свое звучание.

Шестов предвосхищает мотивы насилия языка, письма, понятия как нерепрезентативного выразительного средства. Эта апория и есть главный нерв его философии – и главный нерв нашего чтения. Экзистенциальная философия имеет дело с феноменами, которые могут быть высказаны лишь средствами, разрушающими их собственное содержание: всякая попытка концептуального изложения работ Шестова немедленно сводит живую мысль к застывшей форме логического целого. Мы оказываемся перед той же апорией, перед которой, или даже внутри которой, стоял сам Шестов: каждый раз, когда мы беремся говорить о нем, т. е. держать речь или же держать слово, мы отвергаем то, что он сам пытался сказать нам, в том смысле, что в этот самый момент мы сами располагаем ответственностью исключить и отбросить из собственного реферирования его текста то, что мы сочли незначительным. Шестов сам, вынужденно пользуясь словом, «плодом с древа познания», неустанно воспроизводит подобное исключение – тем самым экзистенциальная философия подрывает саму себя. Поэтому критика разума рождается не в слове, понятом как нечто, по своей природе подобное разуму, а в том, что осталось и навсегда останется недосказанным, неслышанным, непрочитанным. Читать Шестова означает теперь не содержательное согласие с его «тезисами», но сопричастность той возможности, которую он приоткрыл и которую он осмелился поставить выше действительности Слова, – возможности читать между строк, решительно понятой как переживание текста¹⁷.

Именно из этого надрыва – напряжения между словом и жизнью, знанием и тайной, необходимостью и возможным – вырастает интерпретация, позволяющая увидеть в Шестове одного из тех, кого Ницше, предвосхищая масштаб собственного влияния, называет «грядущими философами опасного “может быть” во всех смыслах» [Ницше

¹⁶ [Шестов. *Potestas clavium* 1993, с. 128; курсив наш].

¹⁷ Говоря «читать между строк», мы не имеем в виду, будто бы за текстом что-либо себя скрывает; в таком случае операция чтения должна была бы предполагать усматривание за текстом реальности другого порядка – трансцендентной ему либо, по крайней мере, предзаданного смысла, который она собой являет, тогда как текст при этом служил бы лишь внешним формальным выражением. Шестов отверг подобные притязания критикой концепта «общей идеи» [см. выше]: реальность текста не исчерпывает себя рамкой произведения; при этом она не отсылает к какому-либо «вне», оставаясь имманентной тексту и существуя как запаздывание собственного развертывания, выговаривая себя непрерывной текстуальностью от одного произведения к другому.

2012, с. 15], и вместе с тем одного из предшественников современной критики логоцентризма.

Список источников

- Бердяев Н. А. Лев Шестов и Киркегард // Л. И. Шестов: pro et contra : антология / сост., вступ. статья, комм. Т. Г. Щедриной. СПб. : РХГА, 2016. С. 408–414.
- Гегель Г. В. Ф. Философия религии : соч. : в 2 т. / [общ. ред. и вступит. статья А. В. Гулыги ; пер. с нем. М. И. Левиной]. Т. 2. М. : Мысль, 1977. 573 с.
- Камю А. Миф о Сизифе / пер. с фр. С. Великовского // Камю А. Бунтующий человек ; Миф о Сизифе : сборник. М. : АСТ, 2021. С. 381–512.
- Книга Бытия // Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета канонические : в 3 т. М. : Российское библейское общество, 2024. Т. 1. С. 11–93.
- Кьеркегор С. Страх и трепет / пер. с дат., вступ. ст., коммент. и примеч. Н. В. Исаевой, С. А. Исаева. 6-е изд. М. : Академический проект, 2020. 154 с.
- Милош Ч. Шестов, или О чистоте отчаяния // Шестов Л. Киркегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне) / вступ. ст. Ч. Милоша ; подгот. текста и примеч. А. В. Ахутина. М. : Прогресс – Гнозис, 1992. С. V–XVI.
- Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни / пер. с нем. Я. Бермана // Ницше Ф. Сочинения : в 2 т. М. : Мысль, 1990. Т. 1. С. 158–230.
- Ницше Ф. По ту сторону добра и зла / пер. с нем. Н. Н. Полилова // Ницше Ф. Полное собрание сочинений : в 13 т. Т. 5 : По ту сторону добра и зла ; К генеалогии морали ; Случай «Вагнер» / пер. с нем. Н. Н. Полилова, К. А. Свасьяна. М. : Культурная революция, 2012. С. 7–227.
- Спиноза Б. Политический трактат / пер. с латин. С. М. Роговина, Б. В. Чредина // Спиноза Б. Избранные произведения : в 2 т. М. : ГИПЛ, 1957. Т. 2. С. 285–382.
- Шестов Л. Апофеоз Беспочвенности (Опыт адогматического мышления) // Шестов Л. Достоевский и Ницше. Философия трагедии. М. : Академический проект : Культура, 2020. С. 281–431.
- Шестов Л. Афины и Иерусалим // Шестов Л. Сочинения : в 2 т. / сост., науч. подгот. текста, вступ. ст. и примеч. А. В. Ахутина. М. : Наука, 1993. Т. 1. С. 317–664.
- Шестов Л. Киркегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне) / вступ. ст. Ч. Милоша ; подгот. текста и примеч. А. В. Ахутина. М. : Прогресс – Гнозис, 1992. XVI, 304 с.
- Шестов Л. Пророческий дар (к 25-летию смерти Ф. М. Достоевского) // Шестов Л. Достоевский и Ницше. Философия трагедии. М. : Академический проект : Культура, 2020. С. 244–254.
- Шестов Л. Potestas clavium (Власть Ключей) // Шестов Л. Сочинения : в 2 т. / сост., науч. подгот. текста, вступ. ст. и примеч. А. В. Ахутина. М. : Наука, 1993. Т. 1. С. 17–317.

Информация об авторах

Мария Александровна Гасникова, студентка 3-го курса бакалавриата Департамента философии Уральского гуманитарного института, Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б.Н. Ельцина (Екатеринбург, Россия).

Надежда Васильевна Бряник, д-р филос. наук, профессор, Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б.Н. Ельцина (Екатеринбург, Россия).

Information about the authors

Maria A. Gasnikova, Third-year undergraduate, School of Philosophy, Ural Institute of Humanities, Ural Federal University named after the First President of Russia B. N. Yeltsin (Yekaterinburg, Russia).

Nadezhda V. Bryanik, Dr. Sci. (Philosophy), Professor, Ural Federal University named after the First President of Russia B. N. Yeltsin (Yekaterinburg, Russia).

Статья поступила в редакцию | Submitted 30.12.2025.

Одобрена после рецензирования | Revised 16.02.2026.

Принята к публикации | Accepted 16.02.2026.