

М.А. Минаков

Возвращение к Самому Важному: философское восстание Льва Шестова

Минаков Михаил Анатольевич – доктор философских наук, доцент. Международный научный центр им. В. Вильсона. 1300 авеню Пенсильвания, г. Вашингтон 20004, округ Колумбия, США; e-mail: mikhailminakov1971@gmail.com

В статье рассматриваются основные философские идеи Льва Шестова (1866–1938) в контексте противостояния модернистов и традиционалистов в российской и европейской философии начала – первой половины XX в. Несмотря на отказ Шестова от систематического изложения своих идей, автор указывает на связь его критики философской фундаментальности и поисков истоков бытия. Восстание против основательности философского мышления обусловлено стратегией Шестова, нацеленной на поиск выхода к мысли в ее непосредственной связи с бытием. С этой целью философ пересматривает историко-философский канон, указывая на неприемлемых (Спиноза, Кант, Гегель) и приемлемых для его онтологии мыслителей (Авраам, Плотин, Кьеркегор, Ницше), обобщенных под именем философского «Иерусалима». Шестов также толкует «бегство к изначальному» как путь мышления, выходящего за пределы рационально-каузальной парадигмы к истинно-бытийному измерению. В этой связи философская позиция Шестова рассматривается как парадоксальная: с одной стороны, он защищает иррационализм и фидеизм, а с другой – отказывается от метафизической «почвы» потусторонней вечности. В этом плане автор статьи указывает на сближение позиций Шестова и Хайдеггера в понимании несокрытости истины, пустоты как возможности для сбытия и Бога как истока человеческого бытия.

Ключевые слова: Л. Шестов, М. Хайдеггер, онтология, фундаментализм, модернизм, традиционализм

Лев Шестов – невозможный мыслитель. Он мог органично – в пределах своей мысли – одновременно быть иудеем, последователем Христа, еретиком и нищезанцем. Он видел в латинянине Тертуллиане представителя Иерусалима, а в Филоне Иудее – защитника Афин. Он лишал фундамента Модерн и рвал на части контрмодернистскую аргументацию. Он ценил свободу и восставал против рациональной эмансипации. Он предлагал путь бегства в изначальное как единственно возможную стратегию восстания против заблуждающейся, «обоснованной трусостью» философии. Сотканная из противоречий и парадоксальных хиазмов, мысль Шестова живет вне тогдашних и сегодняшних противопоставлений.

Да, Лев Шестов – невозможный мыслитель. Но он на самом деле существовал и мыслил. Его философская позиция была тем восстанием против современных ему идейных противопоставлений, которое позволило ему бытийствовать в невозможных на первый взгляд соединениях идентичностей.

В этой статье я постараюсь указать на важность онтологических идей Шестова в контексте столкновения сторонников модерности и ее противников. Для этого в первой части я опишу историко-философский контекст и путь возникновения шестовской философии. Затем я представлю осевые философские идеи онтологии Шестова. А в третьей части я покажу созвучность некоторых идей Льва Шестова и Мартина Хайдеггера, позволяющих промыслить те аспекты Бытия, которые зачастую невидимы оптике современной философии.

1. Неуместность и несвоевременность Льва Шестова

В конце XIX в. философия в Российской империи переживала такой же период расцвета, как и литература. Впрочем, в отличие от русской литературы, этот период философского развития можно назвать не «серебряным», но «золотым веком». В течение всего столетия философия укреплялась в академических институтах и обществе, несмотря на цензуру, запреты и безденежье.

Одним из важнейших аспектов этого развития стало то, что к 1890-м гг. и в начале XX в. «русская философия» стала частью философских сетей Европы. Это означало, что мыслители и философские школы, действовавшие в пределах тогдашней России (т. е. собственно в сегодняшних России, Украине, Польше, Финляндии и/или Грузии), стали не только реципиентами произведенных за границей идей, их активными интерпретаторами, но и собственно «(со)производителями» философских концепций. Идеи Федора Достоевского, Льва Толстого, Владимира Соловьева, Михаила Драгоманова, Густава Шпета, Льва Шестова, Федора Степуна и мыслителей русской религиозной философии ознаменовали появление еще одного центра в сетях европейской философии. Связанные с этими философами и писателями идеи стали частью современного философского ландшафта многокультурной и полицентричной Европы.

Философский ландшафт России в конце XIX – начале XX вв. был структурирован примерно так же, как и на западе континента: философы делились на тех, кто поддерживал и участвовал в становлении модерности с ее научным мировоззрением и секулярностью, и тех, кто видел в ней угрозу Традиции. Так, неокантианцы, позитивисты, логицисты, интуитивисты и материалисты России были важной частью модернистских течений Европы. При этом в специфическом полилоге культур поздней Российской империи некоторые из этих течений приобретали особую важность. Например, эмпириокритицизм Рихарда Авенариуса и Эрнста Маха оказался плодотворным для разработки ряда сциентистских материалистических философских позиций у Владимира Лесевича, Вадима Тронина, Николая Валентинова, Анатолия Луначарского, Петра Энгельмейера, Михаила Филиппова, Виктора Чернова, Александра Богданова и Владимира Ульянова [Steila, 1996, p. 2]. Не меньшее влияние на философские поиски «модернистов» России оказали Чарльз Дарвин, Огюст Конт, Карл Маркс, Герман Коген и Эдмунд Гуссерль [Лосский, 1991, с. 234–236]. Впрочем, судьба модернизации Российской империи оказалась связана именно с марксистским материализмом. Но так или иначе философское обоснование модерности в Российской империи происходило во взаимосвязи с другими «национальными» доменами Европы.

Противоположную модернистам позицию занимали философы, которые, как и их коллеги в Германии, Италии или Франции, отстаивали права «Традиции» и всего того, что с ней связано: веры, религии, исторической коллективности, устоев и старины. Среди «антимодернистов» России стоит назвать ярчайших философско-религиозных мыслителей, среди которых Владимир Соловьев, Сергей Трубецкой, Павел Флоренский и Сергей Булгаков [Шпет, 2008, с. 2; Ткачук, 2006, с. 19–21].

В философско-политическом плане европейские «модернисты» и «антимодернисты» проявились в противостоянии вокруг «суда над Дрейфусом» во Франции и «дела Бейлиса» в России¹. Статус рационального доказательства и действенность правосудия свидетельствовали о вызревании модерности повсеместно на Европейском континенте в преддверии Великой Войны.

Но в этом «Великом Расколе» философии конца XIX – начала XX вв. был ряд «неуместных» философов. Эта неуместность связана именно с пребыванием вне упомянутого раскола: они бунтовали и против катка Модерна, и против косности Традиции, и против самого разделения на архаику и модерность.

Таким неуместным философом, к примеру, был Фридрих Ницше. Гордый одиночка, он показал путь для многих мыслителей: начинать философию заново и заново, «с себя», ввергая себе подобных не только в неуместность, но и в не(свое)временность. Эта несвоевременность принуждала философа «вне раскола» искать иное время для своего проекта: в будущем, прошлом или альтернативном настоящем. В российском контексте такими же неуместными одиночками мыслителями оказались и Лев Шестов, и Андрей Белый, и Василий Розанов.

Неуместность и несвоевременность Шестова проявилась, по моему мнению, как в его мысли, так и его жизни. И если его идеи я буду рассматривать в следующих двух частях, то в этом разделе укажу на парадоксальность жизненно-интеллектуального пути Льва Шестова.

Он, как и Ницше, так и не нашел себе места на родине. Лейба Шварцман (позже принявший русское имя Льва Шестова) родился в 1866 г. в Киеве, в семье состоятельного, образованного и нерелигиозного еврея-предпринимателя Исаака Шварцмана. Поступив в 1880 г. в 3-ю гимназию родного города, довольно скоро Шестов должен был оставить Киев из-за своего «неподчинения властям». Перебравшись в Москву, Лев Шестов закончил гимназию и поступил в 1884 г. в Московский университет, где изучал математику, а потом юриспруденцию. Однако бунтующий юноша вновь оказался в конфликте с властями университета и был вынужден вернуться в Киев. Тут в 1889 г. он оканчивает факультет права университета Св. Владимира, однако не получает докторский диплом: его диссертация «О положении рабочего класса» была признана «революционной» Цензорским комитетом и не могла быть опубликована, а значит, и быть защищена.

Шестов начал жизнь студентом-бунтарем и продолжил ее восстанием в философии. Его первые работы появляются в середине 1890-х гг. и делают его «своим» в интеллектуальных сообществах Киева, Петербурга и Москвы. С самого начала своего философского проекта он обращается к мысли Владимира Соловьева, Вильяма Шекспира, Льва Толстого и Фридриха Ницше. И хотя ряд мыслителей, на которых обращает внимание Шестов, должен был бы означать «антимодерную партийность» философа, он удерживается от принятия сторон. Он критикует в равной мере рационализм и религиозную философию Соловьева за общую метафизическую ошибку фундаментальности («почвы», обоснованности). А в Ницше ищет союзника для критики как модернистов, так и их противников.

Идея критики философской «почвы» и обоснованности мышления направляет поиски Шестова с 1902 по 1905 гг. во время его поездок для лечения в Европу и в его предпринимательской жизни в Киеве. Когда же в феврале 1905 г. вышел «Апофеоз беспочвенности», за ним последовал настоящий шквал критики шестовской позиции как в кругах модернистов и антимодернистов, так и среди таких же неуместно несвоевременных философов: Николай Бердяев и Василий Розанов пишут блестящие, но раздраженно-злые рецензии на книгу. Однако с этого момента каждый значительный текст Шестова не оставляет интеллектуалов России безучастными. А в 1908 г. Разумник Иванов-Разумник издает книгу, посвященную философской и критической мысли Льва Шестова [Щедрина, 2016, с. 80 и далее].

¹ Анализ «дела Бейлиса» и его интеллектуально-идеологической основы см.: [Менжулин, 2004, с. 114 и далее].

В 1910 г. Шестов на четыре года поселяется в швейцарской деревушке на берегу озера Леман, где штудирует античных философов, средневековую мысль и современную ему теологию. Эти штудии приводят философа к написанию в 1913–1914 гг. новой книги “Sola Fide”. Тут он еще более ярко аргументирует тезисы «Апофеоза беспочвенности» и показывает, что находит свой путь к восстанию в философии: необходимо вернуться к моменту, когда была допущена ошибка основательности ценой утраты веры как общения с Самым Важным. Вера получает статус антиметода, позволяющего прорываться к ненадежному и преходящему прозрению [Шестов, 1966, с. 283]. С этого момента одной из ведущих особенностей философии Шестова становится фидеизм.

С началом Первой мировой войны Шестов возвращается в Россию и обосновывается в Москве. В этот период он активно общается – и спорит – с Вячеславом Ивановым, Густавом Шпетом, Николаем Бердяевым, Сергием Булгаковым, Георгием Челпановым и Семеном Лурье. Под влиянием этих споров и идей “Sola Fide” (текст книги не пропустили немецкие таможенники, и он хранился в Швейцарии) Шестов пишет еще один фидеистический труд – “Potestas Clavium”, тезисы которого показывают альтернативную позицию философа и в отношении модернистов, и в отношении антимодернистов.

Эта же альтернативность проявилась и в рецепции революций 1917 г. Шестов проживает оба революционных момента в Москве, где оказывается в уже обычном для себя интеллектуальном одиночестве: он не приветствует революцию и не выступает против нее. Его отношение скептического и ироничного наблюдателя с позиции «над конфликтом» раздражает всех – новые власти и оппозиционеров. В конце концов он в 1918 г. покидает Москву и начинает долгий путь, типичный для беженцев той поры. Один год он преподает в Народном университете Киева, а затем в 1919 г. перебирается в Крым, где пытается преподавать в Симферопольском университете. Затем его путь пролегает через Севастополь, Стамбул, Геную, Женеву, Кламар, пока в 1921 г. он не оседает в Париже.

Долгожданная оседлость позволила Шестову возобновить активную философскую работу. В Париже он заявляет о себе как философе статьей «Преодоление самоочевидностей» (1922) в “Nouvelle Revue Française”. С этой статьи также начинается и многолетнее сотрудничество философа с Борисом Шлёцером (Boris de Schloezer), последователем, приятелем и переводчиком на французский большинства текстов Шестова. Это сотрудничество позволило Шестову не только утвердиться в философском сообществе Парижа, но также и получить место профессора русистики и философии в Парижском университете (1922–1936).

В 1920-е гг. Шестов активно работает над своим философским обоснованием возвращения к началу философии. Он посвящает много времени переосмыслению идей Паскаля и Кьеркегора, а также древнеиндийских мыслителей, в которых находит своих единомышленников. Он начинает преподавание в Сорбонне, становится активным членом французского философского сообщества, а также немецких философских товариществ – Кантовского и Ницшевского. В это же время Шестов знакомится с Гуссерлем и Хайдеггером, поддерживает с обоими активный диалог. Итоги своих поисков в этот период он излагает в книге «На весах Иова», опубликованной в 1929 г.

В 1930 г. Шестов переезжает в Булонь, где живет с дочерью и ее семьей вплоть до своей смерти (1938). Эти последние годы он пользуется уважением как философ, чья позиция во многом оказалась оправданной, если принять во внимание Первую мировую и предчувствие новой мировой войны. В 1936 г. к семидесятилетию Шестова был создан «Комитет друзей Льва Шестова», председателями которого стали Леви-Брюль и Шлёцер, а членами – Бердяев, Дежарден, де Готье и Лазарев. Комитет собирал средства для издания Полного собрания сочинений Шестова.

Заболов в 1937 г., философ оставил преподавание в Сорбонне, однако не прекратил работу с текстами индийской философии. В последние месяцы жизни он обнаружил связь своего учения и с идеями древних индийских учителей. 20 ноября 1938 г. в Париже он перешел последний рубеж своих поисков оснований бытия.

Хотя Шестов и находился в кругу философов того времени, он оказался без должателей своего проекта. Его альтернативная философская позиция будоражила (да и теперь будоражит) мышление, вызывала (и вызывает) интерес к парадоксам и неожиданным поворотам мысли, соединению фидеистического этоса и раннеантичного философского пафоса. Однако персонализм его философского восстания и путь к Самому Важному как «бегство к изначальному» не оставляли возможности для присоединения других. И все же его идеи возвращались к жизни, благодаря Альберу Камю, Жоржу Батаю, Исаею Берлину и Жиллю Делёзу.

2. Иерусалим против Афин: обоснование беспочвенности

Как парадоксальный мыслитель Лев Шестов не видел нужды в системных изложениях своей философии. Системность – идеал разума, предписывающий категории, не способные дать мысли доступ к Настоящему. Рваный, фрагментарный стиль изложения, сходный со многими книгами Ницше и «Философскими исследованиями» Витгенштейна, должен был позволить мысли Шестова выходить к «истинному бытию». И все же реконструировать и связно изложить идеи Шестова возможно. Ибо они вращаются – когда хаотично и рвано, когда назойливо и многократно повторяясь – вокруг нескольких прозрений:

- обоснованность мысли философа – признак ее/его трусости и заведомой невозможности понять Бытие;

- онтологические неуверенность и сомнение, а также вызываемая ими боль – верные признаки движения в верном направлении, к Самому Важному;

- философ может встретиться с Бытием лишь в Иерусалиме; а все толерантное, сбалансированное и освященное Афинами – ошибка, стоившая философии тысячелетия заблуждений.

В одной из важнейших своих книг, «Афины и Иерусалим», в самом ее начале, Шестов дал своеобразную рубрику своей философии. Свое мышление он начинает с критики философской рациональной и научной мысли: «...великие философы в погоне за знанием утратили драгоценнейший дар Творца – свободу: Парменид был не свободным Парменидом, а скованным» [Шестов, 1993, с. 332]. Утрата свободы живой мысли приводит ко второму постулату: ориентированная лишь на знание философия неизбежно порождает «ужас бытия». Лишь сверхусилия таких философов, как Ницше и Кьеркегор, могут показать «заблудившейся мысли» ее заблуждение, ведущее к моменту, «когда “факт” облекается державным правом направлять собой волю человека и Творца» [там же]. Это же заблуждение Шестов рассматривает как череду безуспешных попыток примирить библейскую, откровенную истину с эллинской истиной. И все это ведет к великому восстанию в философии против разума и знания: «Философия есть не любопытствующая оглядка, не *Besinnung*, а великая борьба», чья задача «стряхнуть с себя власть бездушных и ко всему безразличных истин, в которые превратились плоды с запретного дерева» [там же, с. 333].

Восстание Шестова против философии обоснованности начинается с притчи об ужасе Фалеса. Почти во всех книгах он так или иначе вспоминает о том, как некая дерзкая фракиянка посмеялась над философом, рассматривавшим небо. Глядя так далеко, Фалес не заметил колодца под своими ногами, куда в итоге и свалился. «Это испуганный Фалес, под громкий хохот деревенской красавицы, принял твердое решение отныне не идти наудачу, куда Бог пошлет, а, прежде чем продвигаться вперед, тщательно разглядывать, куда ставить ногу» [Шестов, 1929, с. 9].

Из этой притчи Шестов выводил идею о том, что у философов – последователей Фалеса (а это, считай, вся история философской мысли) выработался инстинкт ужаса перед беспочвенностью. Он писал: «Фалес был отцом древней философии, его ужас и его выросшие из ужаса убеждения преемственно сообщились его ученикам и ученикам его учеников. В философии закон наследственности так же властно и нераздельно царит, как и во всех других областях органического бытия. Если вы в этом сомневаетесь, загляните в любой учебник. После Гегеля никто не смеет думать, что философам дано “свободно” мыслить и искать. Философ вырастает из прошлого, как растение из почвы. И если Фалеса напугал смех и обидные слова фракиянки, то все, кто следовал за ним, были уже достаточно напуганы и “обогащены” его опытом. Они уже твердо знали, что, прежде чем искать на небе, нужно тщательно разглядеть, что у нас под ногами. В переводе на школьный язык это значит: философия во что бы то ни стало хочет быть наукой. Она, как и наука, стремится возвести свое знание на прочном основании, на граните» [там же, с. 6–7]. И именно в этом Шестов видел первый шаг на долгом пути философских заблуждений.

В истории грехопадения философии обоснованности второе важное событие, по мнению Шестова, было связано со Спинозой. Именно с ним философ соотносит усиление господства знания над жизнью. Именно начиная со Спинозы сила Разума над Жизнью достигла невероятного доминирования. И Кант, и Юм, и Гегель лишь мнили, что проснулись от «догматического сна»; на самом деле они были в руках все той же иллюзии, что и Фалес, Сократ, Платон и Аристотель: «И, что бы ни говорили историки философии, преемникам Спинозы по настоящее время не удалось вырваться из власти возвещенных им идей. Ни “критицизм” Канта, ни “динамизм” Гегеля, ни наукословие Фихте, ни попытки Лейбница и Шеллинга, ни даже новейшая философская критика не в силах была перешагнуть за линию очерченного Спинозой круга» [там же, с. 14]. Они все лишь усиливали фундаментальность знания и научность философии.

Одна из жертв обоснованной философии – способность различать добро и зло, нравственность. Именно тут Разум Модерна показывает себя господствующей инстанцией, проявляющейся как воля к подчинению, как Закон и Норма. Так, к примеру, Шестов писал в «Апофеозе беспочвенности»: «Нравственность и наука – родные сестры, родившиеся от одного общего отца, именуемого законом, или нормою... И если бы наука и мораль ставили себе только утилитарные задачи, нужно было бы признать, что они своего достигли. Но они, как известно, добиваются большего. Они хотят себе суверенных, верховных прав над человеческой душой, и тут снова является старый вопрос, которого, несмотря на все теории познания, человечество никогда не забывало и никогда не забудет. Снова спрашивают: в чем истина? Наука безмолвствует. Мораль, по привычке, оглушительно выкрикивает старые, потерявшие смысл слова. Но им уже мало кто верит» [Шестов, 1991, с. 40–41]. Научно обоснованная истина и рационально фундированная правда оказываются результатом разрыва отношений человека и бытия, духа и души в самом человеке. Философия, ведущая к такого рода разрывам, оказывается ложным путем.

Такое понимание начала и долгого ошибочного пути философии привело к тому, что Шестов само обоснованное мышление связал с оглядкой, трусливостью. «Наше мышление есть, по самому существу своему, оглядка – по-немецки *Besinnung*. Оно родилось из страха, что за нами, под нами, над нами есть что-то, что нам угрожает. И в самом деле, как только человек начинает оглядываться, он “видит” страшное, опасное, грозящее гибелью» [Шестов, 1993, с. 660]. Трусость мышления ведет к отвлечению внимания от Важного к несущественному. При этом несущественное, благодаря философии, становится ложным сверхважным для жизни и самоотождествления людей.

И все же этот страх вечно оглядывающейся и оправдывающейся мысли – не приговор, а диагноз. Лечение философии связано с безоглядной дерзостью. Шестов настаивал: «Но если... страшное только тогда и тому страшно, кто оглядывается?»

Голова Медузы ничего не может сделать человеку, который идет вперед и не оглядывается, и превращает в камень всякого, кто повернется к ней лицом. Мыслить не оглядываясь, создать “логику” не оглядывающегося мышления – поймет ли когда-нибудь философия, поймут ли философы, что в этом первая и насущнейшая задача человека – путь к “единому на потребу”? Что инерция, закон инерции, лежащий в основе оглядывающегося мышления с его вечными страхами пред возможностью неожиданного, никогда не выведет нас из того полусонного, почти растительного существования, на которое мы обречены историей нашего духовного развития?» [там же, с. 660]. Таким образом, страх у Шестова истолковывается не только как эпистемологическая ошибка или психологическая эмоция, но как экзистенциальный феномен, который должно преодолевать в онтологическом порыве философа или мистика.

Рыцарственное (в духе Ницше) или пронизательно-священное (в духе Шекспира и Кьеркегора) преодоление философского недуга связано с искренним и дерзким сомнением. И достигнуть продуктивного сомнения истинной мысли можно путем отказа от почвы. Именно эти мыслители и творцы способны рассказать, «что есть неизвестное, которое никоим образом не может и не должно быть сведено к известному. Что порядок, о котором мечтают философы, существует только в классных комнатах, что твердая почва рано или поздно уходит из-под ног человека, и что после того человек все-таки продолжает жить без почвы или с вечно колеблющейся под ногами почвой, и что тогда он перестает считать аксиомы научного познания истинами, не требующими доказательств, что он перестает их считать истинами и называет ложью» [Шестов, 1991, с. 46]. Именно в утверждении несовершенства знания и моральном сомнении состоит смысл шестовского восстания. И девиз этого восстания: апофеоз беспочвенности!

Как же достигнуть этой хваленой беспочвенности? У Шестова ответ, как и надлежит, принуждает к принятию деятельного парадокса: «Какой же выход отсюда? Как преодолеть кошмарное наваждение, когда оно ниспослано сверхъестественной силой? И “как может человек препираться с Богом”? Сверхъестественное наваждение рассеивается только сверхъестественной же силой» [Шестов, 1929, с. 22]. Философия беспочвенности Шестова прямо выходит на необходимость веры. Но не веры Владимира Соловьева, которая так же метафизична, т. е. направлена на поиск верного и вечного основания, как и рациональная философия, а веры без надежды и уверенности, веры, полной жизни и вместе с тем подвешенной в пустоте. Это вера Ветхого Завета, наполненного разночтениями, сбоями в исполнении законов и противоречиями. Это вера Иерусалима, где места Афинам нет.

Именно в этих изысканиях Шестов так четко отмежевывается от религиозных философов-современников и объединяет иудейские и христианские прочтения библейского предания. «Огромность, несравненная чудесность и вместе с тем ни с чем не сообразная парадоксальность, точнее, чудовищная нелепость библейского откровения выходит за пределы всякой человеческой постижимости и допускаемых возможностей. <...> И тут берет начало религиозная философия. Религиозная философия не есть разыскание предвечно существующего, неизменного строя и порядка бытия, не есть оглядка (*Besinnung*), не есть тоже постижение различия между добром и злом, обманно сулящее успокоение измученному человечеству» [Шестов, 1993, с. 335]. Условие беспочвенности является радикальным требованием, выполнение которого способно привести философский проект, какими бы ни были его предмет, метод и задача, к истине как таковой.

Сам Шестов уверен в том, что религиозная философия – верный путь для познания Бытия как такового. Однако эта религиозность философского пути не означает конфессиональность и доктринерство, принятие догматов, установленных авторитетами Церкви. Напротив, религиозность философии состоит в личном намерении и персональной отваге мыслящего. «Религиозная философия есть рождающееся в безмерных напряжениях, через отврат от знания, через веру, преодоление ложного

страха пред ничем не ограниченной волей Творца, страха, внушенного искусителем нашему праотцу и переданного нам всем. Иначе говоря, она есть великая и последняя борьба за первозданную свободу и скрытое в свободе божественное “добро зело”, расцепившееся после падения на наше немощное добро и наше всеуничтожающее зло» [там же, с. 335]. В этом отрывке из «Афин и Иерусалима» Шестов раскрывается во всей полноте своих противоречий. Тут идеал свободы постулируется вопреки философии с ее *Besinnung*, тут религиозная философия призвана вести не к добру, а к первозданному единству зла и добра. И свобода эта состоит в онтологической способности человеческой «души» быть в связи с “*tò tíciótaton*”, с Самым Важным и Изначальным, с бытием до отчуждения человека.

В своем фидеистическом и религиозном восстановлении философии Лев Шестов конструирует альтернативную историю философии – историю истинной мысли. Среди его предшественников и союзников – Авраам, Плотин, Тертуллиан, Паскаль, Кьеркегор и Ницше. В этой шестовской «священной истории» философии верный и непреклонный Авраам противостоит Фалесу и Сократу. Именно Авраам мог привести мыслящее человечество в землю обетованную. Шестов указывает: «И если философия хочет обрести обетованную землю (даже Кант считал, как мы помним, что метафизика должна открыть людям Бога, бессмертие и свободу), то ей придется усвоить метод Авраама, а не Сократа, и “учить” людей идти на авось, ничего не предопределяя и не предугадывая, не зная даже, куда они идут» [там же, с. 625–626]. Этот альтернативный историко-философский канон направлен на дерзость философа идти в мышлении до конца, быть волюнтаристически свободным.

Особо важной фигурой для Шестова является Плотин. Именно его поиски дали надежду на возвращение к авраамическому пути, ведущему к “*tò tíciótaton*”. «Для Плотина... пробудиться от кошмара – можно только “вдруг”, – почувствовав, что наши самоочевидные истины – есть лишь некое *enchantement et assoupissement*². И не “случайное” это наваждение. Плотин в свое время, как Паскаль в свое, видел и чувствовал всей душой ту “сверхъестественную” (*supernaturel*) силу, которая околдовала людей, внушив им убеждение о “естественной необходимости” и о непогрешимости разума, дающего людям вечные и для всех обязательные истины. Плотин боролся с доставшейся ему от предшественников “теорией познания”, т. е. теорией о самоочевидных для всех истинах» [Шестов, 1929, с. 333]. Плотин оказывается тем философом, который, едва ли не единственный, позволяет вернуться к философии как верному пути к постижению Бытия. Собственно, без Плотина философия была бы лишь коллекцией рационалистических ошибок, начавшейся с Сократа.

Уже в этих первых этапах священной истории философии просматривается и некая «философская геополитика», где Авраамову Иерусалиму неодолимо, почти онтологически противопоставлены Сократовы Афины. Шестов тут заявляет безапелляционно: «Не правильное ли поставить дилемму: Афины либо Иерусалим, религия либо философия?» [Шестов, 1993, с. 317]. Важно заметить, что тут «религия» – производное от Афин с их церковностроительством, доктринальной системностью и борьбой с ересями. А истинная философия берет начало именно в шестовском Иерусалиме.

Плотинов прорыв в самое сердце философии происходит в эпоху, когда два базовых направления философии (беспочвенное и фундаментальное) окончательно разошлись. Этот важнейший раскол произошел под влиянием Филона-«предателя» и Тертуллиана-«гения». Идеи Филона, несмотря на его связь с иудейской традицией, показывают, что он является представителем Афин: «За несколько десятков лет до того, как Библия открылась европейским народам, Филон Иудейский уже начал хлопотать о “примирении” восточного откровения с западной наукой. Но то, что он называл примирением, было предательством... Все считают своим долгом не только мирить Афины с Иерусалимом, но требовать от Иерусалима, чтобы он шел за оправданием и благословением в Афины. Филоновская мысль даже проникла в Св. Писание и окрасила

² *Enchantment et assoupissement* (*фр.*) – в этом контексте: зачарованность и беспечность.

собою четвертое Евангелие. В начале было слово – это значило: сперва были Афины, а после – Иерусалим. И, значит, все, что пришло из Иерусалима, надо взвешивать на афинских весах. Библейский Бог, поскольку он не соответствовал эллинскому представлению о всесовершеннейшем существе, должен был согласиться изменить свою “природу”» [Шестов, 1929, с. 16]. Таким образом, в мышлении Шестова возникает и аргументируется требование к разрыву союза Афин и Иерусалима ради возможности вернуться к прямому общению человека и Бога, существующего и Бытия.

Именно поэтому так важен латинянин Тертуллиан, который у Шестова выступает своего рода последним великим адвокатом Иерусалима в философии. «Но не все, как Тертуллиан, умели видеть, в чем сущность эллинского духа и опасность его влияния. Он один понял, что Афины, как он выражался, никогда не сговорятся с Иерусалимом. Он единственный... решил признаться заклинательную формулу, которая одна только и может дать нам свободу от векового наваждения. *Non pudet – quia pudendum est, propterea credibile – quia ineptum, certum – quia impossibile*³. Вот с каким *Novum Organon* попытался было подойти к Вечной Книге Тертуллиан» [там же, с. 16]. Именно тут, в этой мысли Тертуллиана, возникает возможность для философии Плотина и требования беспочвенности веры. Стыд, неспособность и невозможность остаются Афинам, а дерзость, смех, скорбь и прорыв – достояние непримиримых философ-иерусалимцев.

Непримиримость с Афинами крайне важна для Шестова, поскольку тем самым бытийность человека вновь получает шанс на связь с Бытием как таковым. В этом смысл эмансипирующего учения Плотина о необходимости разрыва души и тела. «Он знал, что в отрыве души от тела – величайшая боль и что только великая боль может привести с собой то “истинное пробуждение”, о котором он мечтал всю жизнь. От людей он требовал отречения от всего, что для них наиболее дорого, и постоянно твердил им, что самое дорогое может быть у них отнято. Самое нужное, самое важное, самое ценное – τὸ τίμιότατον – всегда, во всякое время может быть у нас отнято, напоминает он сам при всяком случае. А те чудеса человеческие, которые обещал нам стоицизм и вслед за стоицизмом гностицизм, никогда не заменят этого τὸ τίμιότατον. Нельзя менять дары богов на дары людей...» [там же, с. 335]. Этот метод философского пробуждения через личную боль становится у Шестова едва ли не методологическим предписанием, впрочем, без универсалистского предписания следовать ему всем и всегда.

Однако свой философский путь Шестов выстраивает именно в этом ключе. Он показывает себя истинным онтологическим анархистом, отказывающим Закону в возможности открыть пространство Свободе. Свободу может постичь – и достичь ее – лишь человек как Единый, бегущий к Единому как Бытию и Творцу. Этот побег – истинный акт восстания живого человека-мыслителя против оков рациональности и обоснованности. Впрочем, для земного существования человека подчинение власти и закону (с маленькой буквы) приемлемо, поскольку законы – суть условия возможности человеческого существования. Однако в радикальном познании Бытия послушание – вредно. «Но “вначале” – законов не было, закон “пришел после”. И в конце законов не будет. Бог ничего от людей не требует. Бог только одаряет. И в Его царстве, в том царстве, о котором в порывах вдохновения поет нам Плотин, слово “принуждение” теряет всякий смысл. Там, за вратами, охраняемыми ангелом с огненным мечом, даже истина... откажется принуждать кого бы то ни было и радостно признает, наряду с собой, истину, ей противоположную» [там же, с. 335]. Однако доступ к этому «царству» проходит через указанный болевой порог мыслящего, когда «скорбь Иова и в самом деле перевешивает тяжелый песок морской» и «в философе

³ “*Non pudet – quia pudendum est, propterea credibile – quia ineptum, certum – quia impossibile*” (лат.) – сокращенный Шестовым афоризм, традиционно относимый к книге Тертуллиана «О плоти Христовой» (хотя в книге нет таких слов). Выражение означает: [Сын Божий распят и воскрес – это] «не стыдно, ибо стыда достойно; достоверно, ибо нелепо; несомненно, ибо невозможно».

рождается псалмопевец: – φυγή μόνους πρὸς μόνον (бегство единого к единому)» [там же, с. 336]. Достижение свободы мыслящего – это выход в пустоту, за пределы истории, к непосредственной связи человека и Бытия.

Таким образом, для Шестова свобода наличествует как онтологическая открытость в пустоте, а не как юридическое право или политическая свобода. Пустота беспочвенности, в дополнение к боли и угрозе, которые тем не менее не останавливают и не ужасают религиозного философа, является и несокрытостью истины, открытостью бытия живой мысли. Именно эта идея завершает конструирование альтернативной религиозной философии и онтологии Льва Шестова.

3. Пустота и «Самое Важное»: восстание как бегство

Выше я уже указывал на раскол философских школ на модернистские и анти-модернистские (или традиционалистические). Этот раскол произошел в рамках другого, более длительного процесса – процесса становления современной философии. Современная философия формировалась в разрыве с «классической» философией и построении нового способа философствования. Этот новый способ был связан с отказом от метафизики как стратегии мышления и практикования философии так, как это происходило в философских проектах Артура Шопенгауэра, Сёрена Кьеркегора, Вильгельма Дильтея и Огюста Конта, или под влиянием идей Чарльза Дарвина. Борьба с метафизикой была борьбой за «чистоту от ошибок прошлого» философии в виде волюнтаризма, антиабсолютизма, субъективизма, позитивизма, биологизма и идеала понимания. Расчистка оснований философии привела к разрыву с мыслью Баруха Спинозы, Готфрида Вильгельма Лейбница, Иммануила Канта и Георга Вильгельма Фридриха Гегеля. Однако идеал «основательности» выжил и в современных философских проектах второй половины XIX – первой половины XX вв. Уже в конце XX столетия Карл-Отто Апель назовет последним пережитком метафизики именно этот остаток – идеал «последнего основания» [Apel, 1999, S. 221]. И эта основательность в равной степени была присуща и модернистам, и традиционалистам.

В конфликте этих двух течений современной философии Лев Шестов стоит особняком. Он парадоксален как защитник иррационализма и фидеизма, который, тем не менее, как современный философ, отказывается от метафизической «почвы» потусторонней вечности. В этом парадоксе пустота и безосновательность выводят Шестова в ту же позицию, которую занимал Мартин Хайдеггер. Это частичное совпадение идей связано именно со стратегией неметафизического мышления в случае обоих философов.

Несмотря на разницу школ и позиций, совпадение категорий их философских проектов крайне важно для понимания бытия человека и жизни мысли. По моему мнению, идеи Шестова и Хайдеггера сближаются, по крайней мере, трижды:

- в понимании того, что долгое время философская мысль заблуждалась и не была способна понимать бытие и пребывать с ним;
- в понимании того, что истина открыта, а бытие сбывается в пустоте;
- в понимании Бога как бытия и истока человеческого бытия.

Заблуждение философии и новое начало мысли

Как Ницше, так и Шестов черпали энергию для своих философских проектов из убеждения, что именно с них «начинается философия». Это новое начало – переосмысление долгого философского пути, на котором живая мысль потеряла сначала доступ к бытийным вопросам, а затем и стала опасной для самой жизни, например, в форме науки и ее технологий массового уничтожения. «Вечное возвращение» и «переоценка ценностей» Ницше воодушевляли Льва Шестова в его личном поиске нового начала для экзистенциально оправданной философии.

Такой же ход мышления характерен для философского труда Мартина Хайдеггера. Для Хайдеггера осознание того, что западная метафизика, наука и философия потеряли всякую связь с «тем, что есть», из-за «забвения бытия» (*Seinsvergessenheit*) и утраты понимания ключевого вопроса о смысле бытия (*Frage nach dem Sinn von Sein*), стало отправным в его философском проекте. Он исходил из посылки, что восстановление философской потенции понимать бытие и бытие человека возможно только в том случае, если этот вопрос будет поставлен в основу философского проекта [Heidegger, 1967, S. 2–3]. Собственно говоря, в «Бытии и времени» Хайдеггер и выполняет философское «фундаментально-онтологическое» исследование, основанное на вопросе о смысле бытия.

Как в случае с Хайдеггером, так и в случае с Шестовым начинание философии наново связано и с тем, что переистолкованию подвергается само понимание человека. Для Шестова важнейшим становится дело понимания человека вне рамок познания и нравственности, а для Хайдеггера – вне концепции человека как картезианского субъекта.

В обоих случаях переосмысление заблуждений философии от Сократа и Аристотеля до Ницше вело к радикальным выводам. Философия должна быть начата наново и, как бы парадоксально это ни звучало, должна вернуться к изначальным вопросам. Только в случае Шестова эта изначальность связана с именами Авраама, Тертуллиана и Плотина, а в случае Хайдеггера – с именем Гераклита. Так или иначе исправление заблуждений позволяет живой мысли философии получить доступ к бытию, к Самому Важному.

Пустота, бытие и открытость истины

В философии Льва Шестова идеи Ницше о вечном возвращении и волевом самообосновании философской мысли нашли отклик в виде концепции беспочвенности. Беспочвенность – это и задача, и начало философского проекта Шестова. Как задача беспочвенность означала отказ от обоснованной метафизической стратегии фалесопинозианской мысли в пользу вечно рискующей и сомневающейся, живой и дерзкой философии. Повисание в пустоте, боль и ужас этого акта, являются предпосылками для бегства в Иерусалим изначального мышления. Беспочвенность также есть пустота, в которой истина Самого Важного открыта взору мыслящего.

В философии Хайдеггера пустота также является предпосылкой для понимания бытия. С первых страниц «Бытия и времени» он постоянно использует прилагательное «пустое» (*leere*) по отношению к бытию и его понятию [например, см.: *ibid.*, S. 2, 36, 39 и т. п.]. Эта пустотность связана с открытостью истины бытия. В отличие от понимания истины Аристотелем и его последователями, ведущего к «забвению бытия», Хайдеггер описывает истину как открытость и несокрытость (*ἀλήθεια*) или «раскрытость и открывающееся бытие для открытого сущего» (*Wahrheit als Erschlossenheit und entdeckendes Sein zu entdecktem Seienden*) [*ibid.*, S. 223].

Позже в книге «О событии» (*Vom Ereigniss*) Хайдеггер еще глубже осмыслит пустоту и открытость истины бытия. Он выделил три составляющие открытости:

- 1) изначальное многожды-Единое (*ursprünglich die Vielfach-Einige*);
- 2) любой способ отношения и связывания (*jede Art des Verhaltens und der Haltung*), а именно то, что он называет настроенностью (*Stimmung*), принадлежит открытости, и не как состоянию, а как сбывающемуся (*Geschehnis*);
- 3) открытое как раскрытое и само-себя-раскрывающееся (*eröffnetes und sich öffnendes*) [Heidegger, 1989, S. 333].

В этом совпадении позиций обоих мыслителей раскрывается бездна пустоты того колодца, в который когда-то свалился Фалес. Тут Шестов и Хайдеггер оказываются крайне близки в понимании пустоты и раскрытости как противоядия от истолкования человека как субъекта, а мира как объекта. Ибо после Канта сомнительность

объективности стала очевидной. А после Гегеля верить в субъект стало невозможно. Ницше, Шестов и Хайдеггер оказались теми, кто указал философии на пустоту, раскрывшуюся в позднейшей философии основательности. И в этом указывании у философии возникли новые возможности и начала.

Бог как Бытие и исток человеческого бытия

Еще в одном важном положении сближаются Шестов и Хайдеггер. В обоих случаях речь идет о Боге как о том, в ком содержатся истоки Бытия как такового и бытия человеческого (Dasein).

В приведенном выше отрывке из шестовской книги «На весах Иова» [Шестов, 1929, с. 335] о Боге речь идет как о начале и конце, граничных условиях бытия и истоке жизни для всех и всего. В «горизонте» Бога сняты свобода и подчинение, животное и человеческое, едино- и много-божное. Фактически Шестов пытается описать горизонт возможности Всего и Бытие в его изначальности и многообразном единстве. И при этом упор сделан на Бога как источник и в-точник (т. е. то, куда стекается все, проистекшее и произошедшее в Бытии, все события).

В подобных же выражениях Марин Хайдеггер завершает свою книгу «О событии» размышлениями о Последнем Боге. Этот Последний Бог – горизонт смерти, к которому стремится человеческое бытие. И при этом самым ожидаемым и парадоксальным образом этот горизонт есть – «забегание в начало», «глубочайшее начало» [Heidegger, 1989, S. 405]. Последний Бог – это то, к чему приходит случившееся бытие как к границе возможности всех событий, как первичному событию. Более того, Последний Бог – это самосворачивание Бога и богов в пра-божественность как источник и Бытия, и человеческого бытия [ibid., S. 406–407].

Тут мысль обоих философов уже сверххристианская, сверхконфессиональная. «На весах Иова» – тончайшее истолкование Ветхого Завета, но при этом еретическое по отношению к догматическому и христианству, и иудаизму. А Хайдеггер предпосылает в разделе о Последнем Боге эпитафия: «Совершенно иное по отношению к бывшему, особенно по отношению к христианскому» (Der ganz Andere gegen die Gewesenen, zumal gegen den christlichen) [ibid., S. 403]. Я интерпретирую обе мысли как попытку онтологического понимания того загоризонтного пред-события, которое можно выразить как «Бог до Творения». Собственно говоря, ведь о том же пытается говорить и Гегель в «Науке логики». И эти онтологические Шестова и Хайдеггера – ответ гегелевской фундаментальной неудаче понять Бытие и дать ему голос.

Выводы

Лев Шестов – парадоксальный мыслитель. Благодаря его онтологической дерзости и религиозной решимости идти за горизонт мышления и Бытия, в русской философии появляется альтернативная религиозная и антиметафизическая философская позиция. Эта позиция выстроена Шестовым в споре с модернистами и традиционалистами начала XX в.

Свою радикальную онтологию Лев Шестов выстраивал из трех положений. Во-первых, метафизическая вера в необходимости фундаментализировать мышление на прочном основании ведет к методологической трусости и невозможности понять Бытие. Фокусируя внимание на собственной почве, обоснованная мысль теряет из виду и Бытие, и собственно возможность человеческой связи с ним. Во-вторых, верный путь онтологии пролегает через эпистемологическую неуверенность и сомнение в собственных знаниях. Страдания, порожденные этой неуверенностью, – верные признаки движения к Самому Важному. В-третьих, философ может встретиться с Бытием, лишь отказавшись от рациональной аргументации. Отказ от «афинского» элемента

позволит философии вернуться к возможности, т. е. прорваться в сферу пустоты как свободы для полагания себя и общения с Бытием. Таким образом свобода оказывается открытостью к Бытию в пустоте беспочвенности. Антиметафизический фидеизм, антирационализм и персонализм составляют смысловое ядро учения Льва Шестова.

Философские поиски Шестова сближают его с философией Мартина Хайдеггера. Прежде всего, оба философа пытаются переосмыслить историю философии, разрушая привычный канон и устанавливая новый ряд идей и их авторов как ведущий к пониманию Бытия. В этом стремлении оба философа разделяют уверенность, что в начальном периоде развития философии возникли идеи, разрушившие возможность связи мысли и бытия. И оба указывали на возможность «возвращения» к началу для исправления изначальных ошибок. Кроме того, и Шестов, и Хайдеггер уделяют внимание онтологической значимости пустоты как сферы возможности для сбывания, дления бытийствования. И, наконец, обоих философов сближает истолкование Бога как Бытия как такового и истока человеческого бытия.

Список литературы

- Евлампиев, 2000 – *Евлампиев И.И.* История русской метафизики в XIX–XX вв. Русская философия в поисках Абсолюта. Ч. I. СПб.: Алетейя, 2000. 415 с.
- Лосский, 1991 – *Лосский Н.О.* История русской философии. М.: Сов. писатель, 1991. 480 с.
- Менжулин, 2004 – *Менжулин В.* Другой Сикорский. Киев: Сфера, 2004. 380 с.
- Ткачук, 2006 – *Ткачук М.Л.* У пошуках російської філософії: Густав Шпет // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія. Політологія. 2006. Вип. 80. С. 8–23.
- Шестов, 1929 – *Шестов Л.* На весах Иова. Париж, 1929. 374 с.
- Шестов, 1966 – *Шестов Л.* Sola Fide – Только верою. Париж: YMCA-Press, 1966. 296 с.
- Шестов, 1991 – *Шестов Л.* Апофеоз беспочвенности. Опыт адогматического мышления. Л.: Изд-во Ленинград. ун-та, 1991. 212 с.
- Шестов, 1993 – *Шестов Л.* Афины и Иерусалим // *Шестов Л.* Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1993. С. 317–620.
- Шпет, 2008 – *Шпет Г.* Очерк развития русской философии. Ч. 1–2. М.: Рос. полит. энцикл., 2008. 592 с.
- Щедрина, 2016 – *Щедрина Т.Г.* (ред.) Л.И. Шестов: pro et contra, антология. СПб.: РХГА, 2016. 719 с.
- Apel, 1999 – *Apel K.-O.* Transformation der Philosophie. Bd. 2. Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 1999. 244 S.
- Heidegger, 1967 – *Heidegger M.* Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967. 440 S.
- Heidegger, 1989 – *Heidegger M.* Beiträge Zur Philosophie (Vom Ereignis) // *Heidegger M.* Gesamtausgabe. Bd. 65. Frankfurt a/Main: Vittorio Klostermann, 1989. 530 S.
- Steila, 1996 – *Steila D.* Scienza e rivoluzione. La recezione dell'empirio-criticismo nella cultura russa (1877–1910). Torino: Le Lettere, 1996. 270 p.

Return to the Most Important: Philosophical Revolt of Leo Shestov

Mikhail A. Minakov

Woodrow Wilson International Center for Scholars, 1300 Pennsylvania Ave NW, Washington, DC 20004 USA;
e-mail: mikhailminakov1971@gmail.com

The author analyses the philosophy of Leo Shestov in the context of struggle between modernists and traditionalists in Russia and Europe of the first half of the XX century. Shestov's critique of philosophical solidity connects to his quest for origins of Being. A revolt against the fundamental

philosophical thinking stems from his search for direct relation to Being. Towards this end Shestov revises philosophical canon and defines thinkers as unacceptable (Spinoza, Kant, Hegel) and acceptable, the philosophical Jerusalem (Abraham, Plotinus, Kierkegaard, Nietzsche). He interprets the “flight to the primordial” as a way of thought transcending the rational-causal paradigm and moving towards the true-being dimension. Hence, Shestov’s position is regarded paradoxical: on one hand, he defends fideism and irrationalism, while on the other hand he rejects metaphysics of the next-world eternity. The author notes the convergence of Shestov’s position with that of Heidegger on issues, concerning the unhiddenness of truth, the void as possibility of realization of Being, and of God as a source of human being.

Keywords: Leo Shestov, Martin Heidegger, ontology, fundamentalism, modernism, traditionalism

References

- Apel K.-O. *Transformation der Philosophie*, Bd. II. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999. 244 S.
- Evlampiev I. *Istoriya russkoi metafiziki v XIX–XX vekakh. Russkaya filosofiya v poiskakh absolyuta* [History of Russian Metaphysics in 19th–20th centuries. Russian Philosophy in the Quest for the Absolute], vol. 1. St.-Petersburg: Aleteiya Publ., 2000. 415 p. (In Russian)
- Heidegger M. *Beitrage Zur Philosophie (Vom Ereignis)*. In: Heidegger M. *Gesamtausgabe*, Bd. 65. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989. 530 S.
- Heidegger M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967. 440 S.
- Ivanov-Razumnik R.V. *O smysle zhizni* [On the Meaning of Life]. Berlin: Im Werden Verlag, 2006. 130 p. (In Russian)
- Losskii N. *Istoriya russkoi filosofii* [History of Russian Philosophy]. Moscow: Sovetskii Pisatel’ Publ., 1991. 480 p. (In Russian)
- Menzhulin V. *Drugoi Sikorskii* [Another Sikorsky]. Kiev: Sfera Publ., 2004. 380 p. (In Russian)
- Shestov L. *Afiny i Ierusalim* [Athens and Jerusalem]. In: Shestov L. *Sochineniya v 2-kh tomakh*, t. 1. Moscow: Nauka Publ., 1993, pp. 317–620. (In Russian)
- Shestov L. *Apofoez bespochvennosti. Opyt adogmaticheskogo myshleniya* [Apotheosis of Groundlessness. An Inquiry into Adogmatic Thinking]. Leningrad: Izd-vo Leningradskogo universiteta Publ., 1991, 180 p. (In Russian)
- Shestov L. *Na vesakh Iova* [On the Job’s Scales]. Paris: 1929, 374 p. (In Russian)
- Shhedrina, T.G. (red.) *L.I. Shestov: pro et contra*. St.-Petersburg: RHGA Publ., 2016. 719 p. (In Russian)
- Shpet G. *Ocherk razvitiya russkoi filosofii* [An Outline of Russian Philosophy’s Development], ch. 1–2. Moscow: Rossiiskaya politicheskaya entsiklopediya Publ., 2008. 592 p. (In Russian)
- Steila D. *Scienza e rivoluzione. La recezione dell’empirio-criticismo nella cultura russa (1877–1910)*. Torino: Le Lettere, 1996. 270 p.
- Tkachuk M.L. *U poshukakh rosiis’koï filosofii: Gustav Shpet* [In the Quest for Russian Philosophy: Gustav Shpet], *Visnik Kiïvs’kogo natsional’noho universitetu imeni Tarasa Shevchenka. Filosofiya. Politologiya*, 2006, vol. 80, pp. 18–23. (In Ukrainian)