

Радикальный фидеизм Льва Шестова как традиционалистская утопия: опыт политической интерпретации

Александр Гиринский

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва)

E-mail: agirinskiy@gmail.com

Аннотация. В данной статье предлагается новая политическая стратегия исследования творчества русского философа Льва Шестова: демонстрируется, что интерпретация его философских идей через каноническую призму экзистенциализма и религиозного персонализма не является достаточно обоснованной. Показано, как возможно построение новой оптики исследования творчества Льва Шестова — через анализ основных интеллектуальных реакций западной философии, возникших как компенсаторный ответ (Г. Люббе, О. Марквард) на стремительную модернизацию общества и секуляризацию культуры. В статье описывается схема данных интеллектуальных реакций и предлагается их операциональное описание. Далее показывается, какое место в системе данных интеллектуальных течений занимает философия Шестова. Гипотеза исследования состоит в том, что идеи Шестова гораздо более близки традиционалистскому и мистическому течению западной мысли, представленному творчеством Рене Генона и Юлиуса Эволя; демонстрируется общность их идей и близость политических рецептов, предлагаемых для решения диагностированных ими проблем. В статье также уделено внимание описанию Шестовым образа Кьеркегора: показаны основные линии критики, которые Шестов использует для того, чтобы разоблачить в «экзистенциальном христианстве» Кьеркегора образ соглашательства с миром современности. Отдельно подчеркивается, что представление о Шестове как аполитичном мыслителе также не является верным: его философия, по сути, имплицитно представляет собой программу традиционалистской политической утопии, в которой «мир Афин» должен быть заменен «миром Иерусалима» путем тотального разрушения современности и современных институтов, ответственных за поддержание архитектуры современной науки и рациональных систем знания.

Ключевые слова: утопия, мистика, традиционализм, политика, вера, модерн, секуляризация.

Благодарности. Статья подготовлена в рамках Программы фундаментальных исследований Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики».

Для цитирования: Гиринский А. (2026). Радикальный фидеизм Льва Шестова как традиционалистская утопия: опыт политической интерпретации // *Patria*. Т. 3. № 1. С. 46–57.

doi:10.17323/patria.2026.33459

Lev Shestov's Radical Fideism As a Traditionalist Utopia: An Attempt at Political Interpretation

Alexander Girinskiy

HSE University (Moscow)

E-mail: agirinskiy@gmail.com

Abstract. This article proposes a new political strategy for studying the work of the Russian philosopher Lev Shestov. It demonstrates that interpreting his philosophical ideas through the canonical prism of existentialism and religious personalism is insufficiently substantiated. It

demonstrates how a new lens for studying Lev Shestov's work can be developed through an analysis of the main intellectual reactions of Western philosophy that arose as a compensatory response (H. Lübbe, O. Marquardt) to the rapid modernization of society and the secularization of culture. The article outlines the structure of these intellectual reactions and offers an operational description. The article then examines Shestov's position within these intellectual currents. The research hypothesis is that Shestov's ideas are much closer to the traditionalist and mystical currents of Western thought, represented by the works of René Guénon and Julius Evola. The commonality of their ideas and the similarity of the political solutions they propose for the problems they identified are demonstrated. The article also focuses on Shestov's portrayal of Kierkegaard, outlining the main lines of criticism Shestov uses to expose Kierkegaard's "existential Christianity" as a model of compromise with the modern world. It is emphasized that the notion of Shestov as an apolitical thinker is also incorrect; his philosophy, in essence, implicitly represents a program for a traditionalist political utopia, in which the "world of Athens" is to be replaced by the "world of Jerusalem" through the total destruction of modernity and the modern institutions responsible for maintaining the architecture of modern science and rational systems of knowledge.

Keywords: utopia, mysticism, traditionalism, politics, faith, modernity, secularization.

Acknowledgments. This article was prepared as part of the Fundamental Research Program of the National Research University Higher School of Economics.

For citation: Girinskiy A. (2026) "Lev Shestov's Radical Fideism As a Traditionalist Utopia: An Attempt at Political Interpretation", *Patria*, vol. 3, no. 1, pp. 46–57.

doi:10.17323/patria.2026.33459

Постановка проблемы

Творчество Льва Шестова достаточно давно является предметом историко-философских и религиоведческих исследований. При этом стоит отметить, что изучать и анализировать Льва Шестова по-прежнему тяжело. Монотонный, «выкрикивающий» стиль его произведений, эксплицитно посвященный одной теме — отрицанию Разума и Необходимости, повторяемой с разных ракурсов и в разных форматах, с трудом поддается какой-либо историко-философской или богословской реконструкции и классификации. Однако определенные устойчивые критерии категоризации были найдены. Льва Шестова давно принято называть иррационалистом, одним из первых русских и европейских экзистенциалистов, оказавших глубокое влияние не только на культуру Серебряного века в России (во многом своей литературной критикой), но и на многие сюжеты европейской философии (от феноменологии до религиозного экзистенциализма и персонализма).

В данной статье мы попытаемся представить новую интерпретацию философии Льва Шестова, уйти от устоявшихся канонов исследования его философского творчества. В работе мы будем опираться на социологические теории модерна, которые делают акцент на становлении различных сегментов современной культуры, процессах секуляризации и компенсаторных процессах, возникающих в культурном и идейном пространстве, — в частности, на теорию современности Э. Гидденса и концепцию модерна Г. Люббе и О. Маркварда (Румянцева, 2015). Русская религиозная философия начала XX века в этом отношении дает достаточно яркую картину сочетания указанных сюжетов и тенденций.

Для упрощения можно свести многообразие современных культурных сюжетов к трем типам основных реакций.

1. *Аффирмация*, то есть принятие модерна как неизбежной исторической судьбы Запада и вслед за ним — всего остального мира; легитимация либерализма, «эксклюзивного гуманизма» (Тейлор, 2017), секуляризма, индивидуализма, светской культуры; рационализация и интеллектуализация (в терминах М. Вебера — расколдовывание мира).

2. *Консервативный модерн*, который с XIX века стал доминирующей линией в западном консерватизме и русской философии: секулярное общество воспринимается в логике «конверсии», в которой традиционная религиозность замещается современными утопиями; основная задача — найти баланс между прогрессивными, эмансипаторными тенденциями модерна (стремлением к утопии) и сохранением основ христианской культуры и мировоззрения; для данного течения характерен культурный консерватизм и политический либерализм, легитимация модерна через сохранение религиозности на новых основаниях, выстраивание диалога на постсекулярной основе.

3. *Традиционализм*, или традиционалистская утопия: радикальное отрицание модерна как в его доминирующей форме, так и в форме культурного консерватизма, категорическое неприятие всех принципов секуляризма и современной культуры, призыв к возвращению «средневекового общества» и тотальной религиозности, дискурсивное отрицание философии и рефлексивной культуры модерна.

Данная схема создает достаточно точную картографию основных интеллектуальных направлений западного модерна. Как и любая схема, она условна, но тем не менее позволяет анализировать основные интеллектуальные течения русской философии в контексте общеевропейских процессов, показывая значимость тех инструментов, которые предлагала русская философия для решения основных задач европейской мысли.

Мейнстримное направление русской философии, восходящее к немецкому романтизму, связано именно с тем, что в нашей схеме названо консервативным модерном (Межуев, Ремизов, 2021). Стремительное замещение религиозных ценностей современными воспринимается русскими философами как сакрализация сферы профанного. В этом русская философия видит интеллектуальную и, как следствие, политическую угрозу. Достаточно вспомнить критику «отвлеченных начал» В. Соловьевым, «ереси утопизма» — С. Франком, «идеи прогресса» — С. Булгаковым, «индустриальной культуры» — Б. Вышеславцевым и так далее; данный список можно было бы продолжать. При этом несомненно, что сам факт подобной философской дискуссии уже является самодостаточным доказательством того, что русская философия осознаёт себя именно как «философию», то есть рефлексивную область современной культуры. Ведь именно благодаря секуляризации и возникает возможность философии как самостоятельной области знания. В противном случае вопрос о соотношении религиозности, с одной стороны, и секулярности, современных идеологий и западной науки — с другой в принципе невозможно было бы поставить. Таким образом, основную задачу русской философии можно понимать как

«преображение модерна», его религиозную легитимацию, создание философских инструментов для преодоления наиболее радикальных эмансипаторных тенденций новой культуры.

Философия Льва Шестова, о которой мы говорим в данной статье, как можно заметить, не вписывается в основную линию русской философии. Этот аспект отмечают многие исследователи, однако констатация этого факта остается в рамках преимущественно литературно-художественных, эмоциональных интерпретаций. Подчеркиваются «беспочвенность» его философствования, пафос богоискательства, утверждение радикального индивидуализма и свободы (Бонецкая, 2016). Более того, принято считать, что Лев Шестов избегает любой общественной и политической проблематики, а его философствование сводится лишь к экзальтированной критике западного «рационализма». Косвенно на подобную интерпретацию работают сюжеты, связанные с биографией Шестова: за исключением увлечения народничеством в молодости и симпатий к либерально-кадетскому движению (достаточно слабо артикулированных), мы не находим в его биографии эксплицитно выраженных политических интенций.

Однако в данном исследовании предлагается иная методология анализа. Фокус интерпретации в представленном исследовании смещается с фактологического и текстуального анализа на концептуальный и герменевтический. Эзотерические изыскания Шестова, с этой точки зрения, рассматриваются нами не как автономные философские идеи, в которых можно увидеть только то, что в них напрямую сказано, а как завуалированный призыв к переустройству человека, его морали и системы принципов, на которых он строит свою жизнь. Подобное переустройство, на наш взгляд, невозможно без политического проекта, который эксплицитно Шестов не выстраивает, но на принципы и фундамент которого указывает в своем творчестве.

На наш взгляд, творчество Льва Шестова является примером радикальной, традиционалистской критики модерна, результатом которой должно стать ниспровержение всего современного, постпросвещенческого мироустройства, возвращение человечества к традиционной иерархической культуре, в которой Бог является не предметом рациональной, пусть даже богословской, рефлексии, а объектом поклонения и религиозной экзальтации. Стоит отметить, что данная критика, несомненно, в том числе является и политической, потому что имплицитно предполагает тотальное разрушение в том числе академических и научных институций, которые обеспечивают воспроизводство современных форматов мировоззрения.

Афористичность и гетерономность шестовского стиля, несомненно, затуманивает основные интенции, однако стоит задуматься о том, какой идеал человека и общества мыслится Шестовым как желательный. Ряд комментаторов видит в призывах Шестова лишь попытку сохранить возможность недоопределенности человеческой свободы в мире модерна (Порус, 2024) (согласно максиме экзистенциализма о том, что «существование предшествует сущности»), однако, на наш взгляд, Шестов идет гораздо дальше, что хорошо видно на примере его критики Кьеркегора, о чем мы поговорим далее. Любое согласие с миром модерна — предательство;

речь идет не только о том, чтобы сохранить «индивидуальную свободу», но в первую очередь о необходимости построить «нового человека», решительно отвергающего проект модерна как несовместимый с истинной человеческой природой.

Мотив разрушения — основной в творчестве Шестова, что роднит его, несомненно, с Ницше. Шестов призывает к «переоценке модерна», ставя, как хорошо известно, во главу угла идеал «парадоксалиста» Достоевского: «Подпольные люди судят иначе: для них постоянство есть предикат величайшего несовершенства, и соответственно этому они в своей “переоценке ценностей” назначают уже далеко не первые места представителям идеализма, позитивизма, материализма...» (Шестов, 2020: 177). Шестов пророчествует, что когда-нибудь модерн разрушится, а «люди покинут свои вечные мечты и выйдут из той полутьмы ограниченных горизонтов, которая до сих пор называлась громким именем истины, хотя знаменовала собой лишь безотчетный страх консервативной человеческой природы пред той таинственной неизвестностью, которая называется трагедией» (Шестов, 2020: 198). Мир «трагедии» — это не только прямое отрицание модерна, но мир экзальтации, неравенства, «порыва» и общества, в котором человек растворен в надындивидуальных сущностях, противостоящих индивидуализму рациональной философии.

Философский проект Льва Шестова, следовательно, стоило бы назвать традиционалистской утопией. Такой подход роднит Льва Шестова отнюдь не с экзистенциализмом и христианским персонализмом; его философские изыскания уместнее поставить в один ряд с гораздо более радикальными явлениями западной культуры — творчеством Р. Генона или Ю. Эволы (Седжвик, 2018).

Отрицание философии и возвращение к Сакральной Традиции

Один из главных признаков, позволяющий нам установить связь между творчеством Л. Шестова и традиционалистскими течениями западной мысли, — радикальное отрицание философии как универсального, дискурсивного элемента самосознания западной культуры и автономной интеллектуальной традиции, а также призыв к радикальному низвержению западной культуры, ведущей свое начало от античной рациональной философии (так называемого перехода от Мифа к Логосу) и созревающей как самостоятельное явление в период схоластики и в последующую эпоху Возрождения.

Например, Р. Генон в работе «Кризис современного мира» описывает процесс возникновения философии как деградацию изначальной Примордиальной Традиции, которая в «доисторическое время» объединяла все мировые цивилизации. Появление на Западе рациональной философии стало началом губительного отделения Запада от всего остального человечества и превращения западной культуры в современность, модерн. Р. Генон пишет: «...таким образом возникло то, что может быть названо “профанической философией”, то есть поддельной, ложной мудростью чисто человеческого и поэтому исключительно рационального порядка,

занявшей место истинной, традиционной, сверхрациональной и “нечеловеческой” мудрости» (Генон, 2021: 83). При этом Рене Генон отказывается называть свою философию «традиционализмом», так как полагает, что любая классификация сакрального знания на направления и школы уже несет на себе печать рационалистического разделения единой Традиции. Представляется, что Шестов согласился бы с таким протестом против «-измов», которые также являются лишь продуктом Необходимости. Те же, кто сегодня называют себя традиционалистами, лишь смутно пытаются — с точки зрения Генона — на современном, «профаническом» языке описать то, что такому описанию данными средствами не поддается: «К несчастью, “традиционализм” не совпадает с тем, что можно по праву назвать подлинно традиционным сознанием. Чаще всего традиционализм означает не более чем простую склонность, более или менее смутное влечение, не предполагающее никакого подлинного знания» (Генон, 2021: 98).

А что же предлагается взамен? Рене Генон называет свой альтернативный проект «сакральной наукой» — взамен «профанической». Невозможно найти согласие между верой и неверием, профанным и сакральным. Мир, в котором не существует сакрального принципа, должен быть разрушен; любые компромиссы с ним лишь продлевают агонию — и в том числе порождают политические кризисы:

Цивилизация, не признающая никакого высшего принципа и в действительности основанная на полном отрицании вообще каких бы то ни было принципов, уже в силу самого этого обстоятельства исключает возможность всякого взаимопонимания с другими цивилизациями, поскольку для того, чтобы такое понимание было воистину глубоким и действенным, оно должно проистекать из того самого высшего принципа, которого эта аномальная и извращенная цивилизация как раз лишена (Генон, 2021: 94–95).

Схожие идеи высказывает и традиционалист Юлиус Эвола. В работе «Восстание против современного мира» (схожесть названия его работы с текстом Генона неслучайна) он дает подробное историческое описание того, как западная цивилизация, уйдя от сакральных принципов, противопоставила себя всему остальному миру, поставив на место жизни то, что ей противостоит — знание. Эвола называет этот феномен ирреализмом, под которым он понимает замещение сакральной традиции знанием, индивидуализмом (то, что Шестов назвал бы Необходимостью):

Согласно ирреализму, присущему этим течениям, «быть» означает «знать», дух отождествляется с идеей, а производительный и имманентный процесс познания — с процессом реальности; так идеализированный производительный изнурительный труд в стиле, свойственном последней касте, отражается в высших областях и заявляет о себе как об «истине». Таким же образом в области философских теорий появляется активизм, который, видимо, прекрасно согласуется с миром, созданным пришествием последней касты и «цивилизацией труда» (Эвола, 2016: 431).

Началом процесса деградации западной культуры Эвола считает эпоху Возрождения, в которую были заложены основания гуманизма и современной научной культуры, разум человека стал применяться практически, для исследования материального мира, и знание стало окончательно побеждать сакральное мировоззрение: «...когда интеллектуальные спо-

способности обширно применялись к исследованиям природы, это уже представляло собой “измену”: профаническая наука, произошедшая отсюда, выдавала себя за подлинную науку, вступив в союз с рационализмом в нападках на Традицию и религию» (Эвола, 2016: 419).

Такое понимание философии и отношение к «рационализму», судьбе цивилизации, несомненно, можно увидеть и в философии Шестова. В основе его философских построений также лежит своеобразный «космогонический миф», рассказывающий историю о том, как человечество утратило способность к истинной жизни, выбрав путь познания, а не веры. Причем «вера» Шестова, так же как и у Генона «традиция», описывается не в конвенциональных богословских или философских категориях, а как то, что им противостоит, как порыв к Божественному Произволу, Абсурду.

По всей видимости, также не стоит путать понимание Абсурда у Шестова и в традиции европейского экзистенциализма. Для философского экзистенциализма такие понятия, как Ничто или Абсурд, являются именно «философскими категориями», через которые философ пытается описать состояние человека в мире. Последнее тесно связано с категориями заброшенности, оставленности, ощущением «обреченности на свободу», диалектикой сущности и существования. Через данные понятия со всей очевидностью проступают традиционные для западной культуры темы индивидуализма, личной свободы, которые можно встретить еще у Паскаля — неслучайно его называют родоначальником европейской экзистенциальной традиции. На этом фоне легко соблазн вписать шестовские построения в ту же самую линию интерпретаций. Например, историк философии К. В. Ворожихина отмечает: «Для мировоззрения Шестова характерен радикальный оптимизм... Для философии Шестова характерна бесконечная вера в человека» (Ворожихина, 2016: 254). Похожее мнение о творчестве русского философа высказывает также Джон Бо, причисляя Шестова к «частным мыслителям», чья роль в культуре заключается в ниспровержении авторитетов, артикуляции важности критического мышления и свободы человека (Vaugh, 2015). Это, несомненно, так, но в какого человека верит Шестов и какую свободу он проповедует?

На наш взгляд, в творчестве Шестова данные понятия имеют совершенно иное значение, чем то, что мы в них привычно вкладываем. Его философия — это радикальная критика самой необходимости культуры говорить на философском языке, это попытка через косвенные философские инструменты указать на необходимость радикального возвращения к додискурсивным, допредикативным, дорациональным формам мышления, то есть к «культу», к религиозному экстазу. На эту особенность шестовской мысли обращает внимание Ю. Б. Марголин: «Шестов писал против философии, и в этом смысле являет единственный в своем роде пример — решительного, принципиального, и профессионального антифилософа» (Марголин, 2016: 539). Схожей позиции в своем исследовании «антифилософии» придерживается историк культуры Борис Гройс, упоминая Шестова в своей работе «Введение в антифилософию». Помимо русского мыслителя он называет в ней, в частности, Хайдеггера, Юнгера, Кожева, — всех их объединяет, по мысли Гройса, то, что их работы на-

правлены против рационального дискурса, а стилистика размышлений напоминает приказы, волевые утверждения, то есть лишена системной аргументации (Groys, 2012).

Финальная задача философии, согласно Шестову, — повернуть интеллектуальную историю Запада вспять, сломать основы, на которых строится здание рациональной культуры. С этим, по всей видимости, связано настойчивое избегание любой философской традиции и укорененной в ней системы понятий:

Философия же, не дерзающая подняться над автономным знанием и автономной этикой, философия, безвольно и беспомощно склоняющаяся пред открываемыми разумом материальными и идеальными данностями и отдающая им на поток и разграбление «единое на потребу», не приводит человека к истине, а навеки от истины уводит (Шестов, 1993: 336).

В таком понимании пресловутая шестовская «беспочвенность» — это не литературный или художественный прием, а сознательная «антифилософская» демонстрация негодности последовательного, логического философского языка. Метод «странствования по душам», который использует Шестов в своих сочинениях, — это также не особенность авторского стиля, а инструмент, позволяющий Шестову срывать с общепризнанных авторитетов «рациональные», дискурсивные маски и показывать «пустоту» рационального философствования. Русский мыслитель Г. П. Федотов по этому поводу с тревогой замечал: «...только страшный индивидуализм Шестова, его полная незаинтересованность в спасении людей мешает ему защищать костры. Чутьочку побольше любви, и Шестов превратится в инквизитора» (Федотов, 2016: 389).

Кьеркегор как образ философского согласия с модерном

Показательной в этом отношении является критика Шестовым Кьеркегора в его знаменитой работе «Киргегард и экзистенциальная философия». Кьеркегор — классическая фигура современного мыслителя, пытающегося найти место христианской мысли и мироощущению в ситуации, в которой безальтернативность такого взгляда бесповоротно утрачена. Кьеркегор использует утонченный философский язык (местами очевидным образом подражающий гегелевской диалектике) для того, чтобы показать, каким образом можно вернуть христианскую веру в мир, который не чувствует в ней более никакой необходимости. Исследовательница творчества Кьеркегора Д. А. Лунгина отмечает, что Кьеркегор смог «принять отсутствие нужды эпохи в Боге. Принять и одновременно идти ему наперекор» (Лунгина, 2017: 76). Однако само принятие «нужды эпохи» и означает то, что мы выше обозначали как позицию консервативного модерна.

Позиция Шестова радикально отлична. Кьеркегор для него выступает примером «философского соглашательства»: с точки зрения Шестова, датский мыслитель совершает предательство (то есть принятие модерна), подобное тому, в котором Маркс обвинял «буржуазных экономистов», считая их защитниками эксплуатации потому, что они пытались найти решение рабочего вопроса, оставаясь в рамках системы капитализма и мето-

дологии классической политической экономии. Совершенно не важен тот факт, что Кьеркегор пишет о христианстве, болеет христианскими вопросами и мучится «отсутствием Бога» в мире современности. По Шестову, он виновен уже в том, что согласился с этой реальностью и лишь «напоминает» миру о Боге. Это «напоминание», с точки зрения Шестова, абсолютно бесполезно, потому что этот мир Необходимости не способен понять Бога:

Он всей душой с Иовом, но чар Гегеля он не может рассеять: не может «думать», что для Бога возможное не кончается там, где, по человеческому разумению, все возможности кончаются. Он пришел к Иову только за тем, чтобы увериться в своем праве и в своей силе превращать свое небольшое дело во всемирно-историческое событие (Шестов, 1992: 54).

Для того, чтобы Бог «вернулся», необходимо радикальное разрушение мира современности. Между Афинами и Иерусалимом не может быть никакого компромисса и никакого сотрудничества.

В одном из писем Шестов говорит о философии Кьеркегора так: «Разница только в том, что он, полемизируя с Гегелем, все же хочет использовать диалектику Гегеля против Гегеля же, и мысль о беспочвенности ему, вероятно, показалась бы неприемлемой, *даже не мыслью*» (цит. по: Баранова-Шестова, 1983: 26; курсив мой).

Последняя констатация чрезвычайно важна. Мысль — это то, что по определению «согласно» с реальностью, уже исходит из ее наличия как неотменимого факта; «беспочвенность» же — не мысль, а порыв, экзистенциальное движение к тому, что невозможно описать и выразить дискурсивно, посредством философских понятий. Кьеркегор, с точки зрения Шестова, мог стать «рыцарем веры», но он выбрал путь философа, который лишь прославляет «рыцаря веры», пытается описать его как архетип, представить теоретическое обоснование. Как такая философская работа может привести к вере? Шестов полагает, что это невозможно. Никаким пониманием, никаким доказательством невозможно установить «необходимость веры», потому что сама Необходимость радикально ей противоположна. Шестов пишет о Кьеркегоре:

Он отрекся от веры, чтоб обрести знание: повторил то, что сделал наш праотец, — и в результате получилось то, чего меньше всего можно было ждать, — бессилие. Знание оказалось даром, подобным тому, которое выпросил себе у богов мифический Мидас: все обращалось в золото, но все умирало или превращалось в прекрасный призрак, в тень, в подобие реальности, как обратилась для него в тень или призрак Регина Ольсен (Шестов, 1992: 137).

Заключение

В представленной статье мы постарались показать неоднозначность и архаичность трактовок философии Шестова, связанных с подчеркиванием экзистенциальных и индивидуалистических мотивов в его философии. Рассмотрение данных сюжетов без учета значимого внешнего контекста, связанного с выстраиванием на Западе и в России институтов модерна и стремительной секуляризацией, не дает возможности увидеть в философии русских мыслителей то, что стоит «за текстом» и определяет движение мысли. Предложенная методология же позволяет выявить но-

вые связи между философскими идеями Шестова и европейскими мыслителями в совершенно новом контексте и неожиданном формате.

Предварительный вывод заключается в том, что Шестова можно с достаточной долей уверенности назвать «русским Рене Геноном» — мыслителем, поставившим под вопрос всю действительность модерна как «проекта современности» и призывавшего вернуться к «изначальной» культуре, связанной с антирационализмом и мистическим пониманием жизни. Характер выдвигаемых Шестовым тезисов является в том числе и политическим, так как реализация его проекта невозможна без совершения тотальной «традиционалистской революции», итогом которой стало бы упразднение всех институтов современности и ликвидация общества модерна как культурно-исторического типа. Все это позволяет охарактеризовать философию Шестова как разновидность правой политической утопии: ей присущи такие черты, как негативное восприятие будущего, представление о «золотом веке» человечества в прошлом, неприятие модерна как культурно-исторического типа, страх перед модернизацией и процессами рационализации жизни. Социолог Карл Мангейм, отмечая все эти черты, характерные для правой утопии, подчеркивает: «Но совершенно неправильно интерпретировать крушение прежних иерархий и порядков как симптом морального и культурного упадка. Наоборот, нужно видеть в этом потенциально положительный фактор воспитания человечества» (Мангейм, 2010б: 258).

Мангейм указывает, что феномен утопизма (как правого, так и левого) произрастает из отрицания настоящего — либо ради будущего прогресса, либо ради вымышленного «прошлого» состояния, в котором якобы было больше «правды» и «духовной жизни». Однако истинное «воспитание» человека происходит здесь и сейчас. Мангейм согласен, что модерн, несомненно, создает пространство неуверенности и неопределенности: «У нас нет единого мнения даже относительно того, плохо или хорошо, что существует такое разнообразие мнений; мы не знаем, что предпочесть — конформизм прошлого или современную свободу выбора» (Мангейм, 2010а: 554). Но при этом только в обществе модерна у человека впервые есть возможность самому найти баланс между свободой и дисциплиной. Многообразие современных саморефлексий, о которых мы писали в начале статьи, и есть воплощение этого поиска, который еще далеко не закончен.

ЛИТЕРАТУРА

Баранова-Шестова Н. И. (1983). Жизнь Льва Шестова: в 2 т. Т. 2. Париж: La Presse Libre.

Бонецкая Н. К. (2016). Странник и его цель (герменевтика Л. Шестова) // Лев Исаакович Шестов / под ред. Т. Г. Щедриной. М.: Политическая энциклопедия.

Ворожихина К. В. (2015). «Вечные истины» и свобода от разума. О некоторых чертах философии Льва Шестова на примере книги «Афины и Иерусалим» // Философский журнал. Т. 8. № 3. С. 78–91.

Генон Р. (2021). Кризис современного мира. М.: Академический проект.

Лунгина Д. А. (2017). Бог и выдуманное в XIX веке // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. № 1. С. 68–76.

- Мангейм К. (2010а). Диагноз нашего времени // Мангейм К. Избранное: Диагноз нашего времени. М.: Говорящая книга. С. 539–706.
- Мангейм К. (2010б). Эссе о социологии культуры // Мангейм К. Избранное: Диагноз нашего времени. М.: Говорящая книга. С. 9–264.
- Марголин Ю. Б. (2016). Антифилософ // Л. Шестов: pro et contra. СПб.: РХГА.
- Межуев Б. В., Ремизов М. А. (2021) Консерватизм и вызов для интеллектуального класса. Викторианский проект для России // Тетради по консерватизму. № 4. С. 36–46.
- Порус В. Н. (2024). Трагический иррационализм Н. А. Бердяева и Л. И. Шестова // История философии. Т. 29. № 2. С. 5–17.
- Румянцева М. В. (2015). Реакция на модернизацию: отказ от модерна или его историзация? // Вестник Самарского университета. № 4 (126). С. 166–173.
- Седжвик М. (2018). Традиционализм, Юлиус Эвола и Рене Генон: как эзотерическое становится политическим // *Aliter*. № 9. С. 38–52.
- Тейлор Ч. (2017). Секулярный век. М.: ББИ.
- Федотов Г. П. (2016). Лев Шестов: на весах Иова (Странствования по душам) // Л. Шестов: pro et contra. СПб.: РХГА.
- Шестов Л. И. (1992). Киреггард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне). М.: Прогресс-Гнозис.
- Шестов Л. И. (1993). Афины и Иерусалим / Шестов Л. Собрание сочинений: в 2 т. Т. 1. М.: Наука.
- Шестов Л. И. (2020). Философия трагедии (Достоевский и Ницше). М.: Академический проект.
- Эвола Ю. (2016). Восстание против современного мира. М.: Прометей.
- Baugh B. (2015). Private Thinkers, Untimely Thoughts: Deleuze, Shestov and Fondane // *Continental Philosophy Review*. Vol. 48. № 3. P. 313–339.
- Groys B. (2012). Leo Shestov // *Introduction to Antiphilosophy*. L.: Verso. P. 33–50.

REFERENCES

- Baranova-Shestova N. I. (1983) *Life of Lev Shestov, in 2 vols, vol. 2*, P.: La Presse Libre.
- Baugh B. (2015) “Private Thinkers, Untimely Thoughts: Deleuze, Shestov and Fondane”, *Continental Philosophy Review*, vol. 48, no. 3, pp. 313–339.
- Boneczkaya N. K. (2016) “The Wanderer and His Village (Hermeneutics of L. Shestov)”, *Lev Isaakovich Shestov* (ed. by T. G. Shhedrina), Moscow: Politicheskaya enciklopediya.
- Evola G. (2016) *Uprising against the Modern World*, Moscow: Prometej.
- Fedotov G. P. (2016) “Lev Shestov: On the Scales of Job (Wanderings of the Souls)”, *L. Shestov: pro et contra*, Saint Petersburg: RHGA.
- Guénon R. (2021) *The Crisis of the Modern World*, Moscow: Akademicheskij proekt.
- Groys B. (2012) “Leo Shestov”, *Introduction to Antiphilosophy*, L.: Verso, pp. 33–50.
- Lungina D. A. (2017) “God and the Fictional in the XIX Century”, *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 7: Filosofiya*, no. 1, pp. 68–76.
- Mannheim K. (2010a) “Diagnosis of Our Time”, Mannheim K. *Selected Works: Diagnosis of Our Time*, Moscow: Govoryashchaya kniga, pp. 539–706.
- Mannheim K. (2010b) “Essay on the Sociology of Culture”, Mannheim K. *Selected Works: Diagnosis of Our Time*, Moscow: Govoryashchaya kniga, pp. 9–264.
- Margolin Yu. B. (2016) “Antiphilosopher”, *L. Shestov: Pro et Contra*, Saint Petersburg: RHGA.

Mezhuev B. V., Remizov M. A. (2021) “Conservatism and the Challenge to the Intellectual Class. Victorian Project for Russia”, *Tetradi po konservatizmu*, no. 4, pp. 36–46.

Porus V. N. (2024) “The Tragic Irrationalism of Berdyaev and Shestov”, *History of Philosophy*, vol. 29, no. 2, pp. 5–17.

Rumyancheva M. V. (2015) “Reaction to Modernization: Rejection of Modernity or Its Historicization?”, *Vestnik Samarskogo universiteta*, no. 4 (126), pp. 166–173.

Sedzhvik M. (2018) “Traditionalism, Julius Evola and Rene Guenon: How the Esoteric Becomes Political”, *Aliter*, no. 9, pp. 38–52.

Shestov L. (1992) *Kierkegaard and Existential Philosophy (The Voice of One Crying in the Wilderness)*, Moscow: Progress-Gnozis.

Shestov L. (1993) “Athens and Jerusalem”, Shestov L. *Works, in 2 vols, vol. 1*, Moscow: Nauka.

Shestov L. (2020) *Philosophy of Tragedy: Dostoevsky and Nietzsche*, Moscow: Akademicheskii proekt.

Taylor Ch. (2017) *A Secular Age*, Moscow: BBI.

Vorozhikhina K. V. (2015) “‘Eternal Truths’ and Freedom from Reason. On Some Features of Lev Shestov’s Philosophy Using the Example of the Book ‘Athens and Jerusalem’”, *Filosofskij zhurnal*, vol. 8, no. 3, pp. 78–91.