

---



## ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ



---

УДК 1 (091)

DOI 10.5281/zenodo.14559913

**Пименов В.Ю.**

*Пименов Виталий Юрьевич*, кандидат философских наук, доцент, Смоленский государственный университет, Россия, 214000, Смоленск, ул. Пржевальского, 4. E-mail: vpim@bk.ru.

### **Философия свободы воли Л. Шестова в поисках ретроспективной самоидентификации (экскурс в античность). Статья 1**

**Аннотация.** В статье представлен анализ философских размышлений оригинального русского философа-экзистенциалиста Л.И. Шестова в контексте его концепции свободы воли. Автор рассматривает философию Шестова как модель поведения культурного дискурса в условиях тотальной трансформации ориентиров и приоритетов, имевших место в условиях кризиса философского логоцентризма и рационализма и нарастания иррационалистического нарратива. В связи с этим предпринят анализ подобных ситуаций перелома в прошлом, а философия Шестова рассмотрена в контексте ретроспективной и перспективной идентификации. Тем более, что сам философ предусматривал подобную постановку проблемы, считал её необходимой, почти во всех своих книгах отыскивая и анализируя ситуации, подобные его собственной. Данная статья посвящена историко-философским экскурсам Л. Шестова в Античность.

**Ключевые слова:** свобода воли, логоцентризм, рационализм, Л. Шестов.

**Pimenov V.Y.**

*Pimenov Vitaly Yurievich*, Candidate of Philosophy, Associate Professor, Smolensk State University, Russia, 214000, Smolensk, Przhevalskogo str. 4. E-mail: vpim@bk.ru.

### **L. Shestov's philosophy of free will in search of retrospective self-identification (an excursion into antiquity). Article 1**

**Abstract.** The article presents an analysis of the philosophical reflections of the original Russian existentialist philosopher L.I. Shestov in the context of his concept of free will. The author considers Shestov's philosophy as a model of behavior of cultural discourse in the context of the total transformation of landmarks and priorities that took place in the context of the crisis of philosophical logo-

---

centrism and rationalism and the growth of an irrationalist narrative. In this regard, an analysis of similar situations of fracture in the past was undertaken, and Shestov's philosophy was considered in the context of retrospective and prospective identification. Moreover, the philosopher himself envisaged a similar formulation of the problem, considered it necessary, looking for and analyzing situations similar to his own in almost all of his books. This article is devoted to the historical and philosophical excursions of L. Shestov to Antiquity.

**Key words:** free will, logocentrism, rationality, L. Shestov.

**Ф**илософствование самобытного русского философа конца XIX – первой половины XX в. Льва Шестова, несмотря на многочисленные попытки, на всём протяжении своей противоречивой и сложной эволюции не выходило из границ рационалистического дискурса, представляя, таким образом, яркий пример действия культурно-исторического макронарратива, описанного Ж.-Ф. Лиотаром в книге «Состояние постмодерна».

Шестов с неизбежностью оставался наследником основной линии истории философии, в основе которой лежит логоцентризм с его идеями естественной необходимости, тотальной рациональности и детерминизма. Рационалистический дискурс представлял мир, человека, механизмы их взаимодействия как точную математическую модель. Попытка Шестова, имеющая богатую традицию в лице М. Лютера, Б. Паскаля, Ф. Ницше, Ф.М. Достоевского взорвать, дискредитировать или хотя бы поставить под сомнение данную парадигму символизировала в значительной мере исчерпанность и самодеструктивность логоцентрического нарратива. Рациональность нуждалась в новых формах репрезентации и персонафикации, новых средствах самовыражения. И Шестов, непримиримый антициентист и иррационалист, обличал разум с позиций рациональности, проявлявшей чудеса идейной мимикрии.

Философия Шестова представляется, таким образом, своего рода моделью поведения культурного дискурса в условиях тотальной трансформации ориентиров и приоритетов. Для того, чтобы этот тезис получил более убедительное обоснование, необходимо обратиться к анализу подоб-

ных ситуаций перелома как в прошлом (хотя они не были столь значительными и очевидными), так и в настоящем. Таким образом, интересно проанализировать философию Шестова в направлении ретроспективной и перспективной идентификации. Сам философ, видимо, предусматривал подобную постановку проблемы и, более того, считал её необходимой. Поэтому его мышление столь интенционально и поливекторно. Шестов сам отыскивает ситуации, подобные его собственной, тщательно прослеживает и анализирует процесс их развёртывания.

С точки зрения центральной проблемы философии Шестова объектом внимания должен быть вопрос о свободе воли в рамках чистой теории. Т.е. важно проанализировать понимание и решение данной проблематики представителями различных философских школ и исторических эпох в проекции воззрений Л. Шестова. Подобный путь исследования недостаточен и, в значительной степени, упрощает и фальсифицирует истинную суть вопроса, лежащую не столько в области чистой теории, сколько в пространстве реального опыта. Шестов одним из первых по-настоящему ставит вопрос о свободе мышления философа, о том, волен человек мыслить так или иначе, детерминирован ли ментальный уровень его бытия. Для Шестова этот вопрос является предельным выражением проблемы свободы воли вообще. Прежде чем ставить вопрос о свободе практического действия, следует спросить о свободе мышления.

Как известно, Лев Шестов зарекомендовал себя как мыслитель иррационалистического склада, как непримиримый критик логоцентрического традиционализма, обречённый в то же время оста-

ваться в его рамках. Мучительное ощущение несвободы от рациональности, всесторонняя детерминированность собственного философского бытия заставляла Шестова искать пути избавления от «дискурсного рабства». Поэтому он обращается к истории философии, пытается отыскать мыслителей, переживших его ситуацию, определить их линию поведения и спроецировать на себя.

Задача Шестова как историка философии, сформулированная в последнем произведении мыслителя, заключается в противопоставлении истин разума (Афины) и истин откровения (Иерусалим), исследовании перипетий их борьбы на протяжении столетий. С особой тщательностью Шестов отслеживает становление и развитие рационалистического способа мышления, берущего истоки в античности.

Античность впервые осознала проблему свободы воли как проблему, лежащую в плоскости вопроса о соотношении индивидуального и универсального, степени и способе зависимости частного, конкретного от всецелого. Поэтому данная проблематика неизбежно вторгалась в сферы этики и насквозь пронизывалась её содержанием. Другая сторона вопроса тесно связана с ярко выраженной с самого начала познавательной функцией древней философии. Ведь античный человек, основным мотивом философствования которого, по Аристотелю, было удивление, пытался не просто объяснить окружавший его удивительный мир, но и сделать его предсказуемым, «ручным». Его стратегия – отыскать нечто свойственное как природе, так и личности, отбрасывая любые различия. Такой общий знаменатель был найден и зафиксирован в понятии Логоса. Разумность стала свойством, определившим равенство человека и природы, их константность и бесконфликтность. Только так человек мог обрести относительный покой и уверенность.

Признание единства человека и природы, индивидуального и всеобщего привело к возникновению определившей ли-

цо мировой философии идеи тождества бытия и мышления, необходимости и свободы. Понятие Логоса, этого общего знаменателя человека и внешнего мира, стало определяющим, подчинив себе остальные философские категории, в том числе и свободу воли.

Стремление объяснить мир и приспособить его к своим нуждам обозначается уже в мифе. Антропологическое наделение сил природы человеческими чертами делает их знакомыми, близкими и достаточно понятными, чтобы не бояться.

Глубокая трансформация мифологического антропологизма в «вещевизм» (по Лосеву) античной философии не изменила сущности расставленных акцентов. Стремление к объяснимости и предсказуемости природы лишь облачилось в новую форму, в идею Логоса.

Представленный Логосом единый природно-социальный порядок в его отношении к человеку характеризуется в античной ментальности как рок (судьба). Поэтому, представляя себя в соответствии с вещевистской установкой телом среди других тел, образующих универсальный порядок бытия, человек воспринимает свои действия как предопределённые неким космическим целым. Конечный смысл этих действий неведом человеку, он бессилен хоть как-то повлиять на происходящее и потому его удел – покорно следовать предначертаниям космического универсума, выступающим в роли неумолимого и всевластного рока. Может показаться, что такой человек начисто лишён какой бы то ни было свободы. Но это всего лишь обычная модернизация. С точки зрения античной культуры любое действие, в том числе человеческое и божественное неизбежно предполагает вмешательство вездесущего рока. Весь мир основывается на взаимопереплетении причины и следствия, ничто не возникает и не исчезает без заранее определённой причины. Человек, принципиально не выводимый за пределы сферы вещей, оказывается полностью подвластным этому неизменному принципу.

При этом греки отличали человека от обычной вещи: он чувствует и мыслит. Но именно здесь заключён истинный смысл свободы, так как человек подчиняется велениям судьбы вполне осознанно и добровольно. По словам А.Ф. Лосева, «судьба личности в окружающей её среде или космосе, как бы эта судьба ни была ужасна, представлялась здесь чем-то естественным и закономерным» [5, с. 538].

Подобное мироощущение содержит в себе, по крайней мере, два возможных варианта интерпретации. Первый заключается в полном доверии к колебаниям судьбы, исключая вмешательство личной воли человека, второй предусматривает вторжение индивида в ход мировых событий. Второй путь при всей своей видимой невозможности вполне реален, но только в случае, если веления рока изначально непознаваемы для человека. По словам Лосева, «античная судьба – это сама объективная действительность, законы которой неизвестны; но осуществление этих законов не только не мешает героизму сильной личности, а, наоборот, впервые делает его возможным» [5, с. 538-539]. Однако такой подход характерен лишь для ранней классики. Принципиальная непознаваемость судьбы и её перипетий постепенно элиминируется, а сама непредсказуемая и непознаваемая судьба заменяется разумным Логосом. В жертву этой предсказуемости человек и принёс свою свободу.

Так или иначе, большинство систем античной философии были направлены на доказательство неразделимости свободы и необходимости. Поэтому разница между двумя направлениями в отношении судьбы и человека, намеченными в ранней классике, выглядит номинальной.

Как же происходит становление логотризма в античной философии? Ещё на заре философской мысли человек осознал, что его существование затруднительно в изменчивом и противоречивом мире, являющимся ареной борьбы многочисленных и противоположных друг

другу сил. Следовательно, всё многообразие жизни достаточно свести к некоему единству, легко познаваемому и предсказуемому. Одними из первых выдвигают понятие Единого милетцы Фалес и Анаксимандр. Для них всё множество противоположных предметов и природных сил сводимо к определённому первовеществу, из которого происходит их генезис. Возникая из этого Единого, предметы волей-неволей обособляются от него, но обязаны вернуться обратно. В этом стремлении множества к единству Анаксимандр видел залог устойчивости и упорядоченности мира.

Анаксагор также пытался за внешне хаотичным ходом мировых событий увидеть чёткую целесообразность и жёсткую детерминацию. Его «ум» выступает не только как механическая, но и как сознательная, целесообразно действующая сила. Это «открытие» Анаксагора по достоинству было оценено его идейными последователями. Так, Платон в «Федоне» приводит слова Сократа: «...это прекрасный выход из затруднений, если всему причина – Ум» [6, с. 56]. «...Тот, кто сказал, что разум находится, подобно тому, как в живых существах, так же и в природе, и что он – виновник благоустройства мира и всего мирового порядка, этот человек представился словно трезвым по сравнению с пустословием тех, кто выступал раньше» [2, с. 25], – утверждал Аристотель.

Развивает проблематику Единого Гераклит. Несмотря на то, что основой его философии является тезис о борьбе противоположностей как главной характеристики бытия, его нельзя отнести к сторонникам рассмотрения сущего как некоего разнообразного множества. Для него «борющиеся противоположности не просто сосуществуют: они переходят одна в другую и переходят так, что при этом их переходе одной в другую *сохраняется общая для обеих тождественная основа*» [3, с. 19]. Таким образом, у всего сущего есть единая основа. Гераклит называет её Логосом, отождествляя его действие с действием необходимого закона. Логос

связывает в одно целое всё видимое многообразие природы и человека. Связующим звеном здесь выступает мышление, которое «общее для всех». Все «желающие говорить разумно должны опираться на это всеобщее...» [3, с. 22]. Поэтому «мудрость состоит в том, чтобы говорить истину и, прислушиваясь к голосу природы, поступать согласно с ней» [3, с. 23]. Гераклит, по сути, закладывает этические основы логоцентрической системы античной философии. Единственным универсальным понятием, пронизывающим всё сущее, является Логос, разумный закон, имеющий принуждающую силу, которая проявляет себя в процессе человеческого познания. Об этом ясно свидетельствует убеждение Гераклита в том, что «всем людям дано познавать самих себя и быть разумными», что «душе присущ логос, сам себя умножающий» [3, с. 23]. Таким образом, человеческая свобода очерчивается жёсткими рамками Логоса, основное определение которого – Необходимость.

Парменид при всей своей внешней оппозиционности Гераклиту развивает заложенную им традицию, лишь, пожалуй, более строго и категорично расставляя необходимые акценты. Гераклит заявил о принципиальном тождестве бытия и мышления. Парменид заставляет «работать» этот тезис на выработанную им концепцию абсолютности бытия и отрицания небытия. Он утверждает, что мысль – это всегда мысль о предмете и поэтому не может быть отделена от него, а значит, она тоже бытие. Значит, когда мы мыслим небытие, оно в данном случае всё же существует, что являет собой противоречие и потому невозможно.

Парменид всеми силами пытался свалить ненавистное ему небытие. Ведь если нет небытия, значит в мире нет пустоты, нет пространства, отделённого от вещества, нет сущего, не подчиняющегося общим законам. Следовательно, мир един, в нём нет и не может быть никакого множества отдельных вещей. Таким образом, истина в единстве, а не во множестве. А единство и есть Логос. С другой

стороны, наделение мышления признаками бытия необыкновенно укрепляет его позиции, делая Логос действительно универсальным понятием.

Что касается полемики Парменида и Гераклита, часто называемой принципиальной и мировоззренческой, то, думается, что расхождения между ними существовали лишь в понимании особенностей существования мира как становления или предвечной данности; в вопросе о его сущности и происхождении они были едины, признавая в этом качестве божественный Логос.

Демокрит в своём фундаментальном учении об атомах назвал двигателем всех событий причинность, отождествив её с необходимостью. Концепция Демокрита внешне несколько отклоняется от магистральной линии, намеченной его предшественниками. Поэтому понимание им сущности свободы и необходимости весьма оригинально. Для него атомы движутся только благодаря своей природе, и в этом смысле каждый атом обладает достаточной свободой. Тем не менее, Демокрит не отбрасывал необходимость, выводя её из вечности времени и материи и подчиняя весь мир точным законам движения. Однако его необходимость носит исключительно детерминистский, а не телеологический характер, не распространяясь, правда, на органический мир, к которому, как известно, принадлежит человек. Философия Демокрита с предельной очевидностью представила оппозицию свободы и необходимости, хаоса и космоса, решив её в единственно приемлемом для античности диалектико-примиренческом ключе. Поэтому, по словам А.Ф. Лосева, «диалектика свободы и необходимости приводила атомистов в эстетике к *хореографическому* пониманию всех движений в мире... диалектика хаоса и космоса превращала эту мировую хореографию в *математически точное проявление и оформление мирового хаоса* во всём космосе и в отдельных составляющих его областях действительности» [5, с. 455].

Более явное отступление от устано-

вившихся канонов обнаруживает софистика. Квинтэссенция софистики вполне исчерпывается известными словами Протагора: «Человек есть мера всех вещей: существующих – в том, что они существуют, – и несуществующих – в том, что они не существуют». Таким образом, выясняется, что единственным источником истины является отдельный человек, индивид, а не предвечный и константный космический принцип.

Основное внимание уделяется софистикой гносеологии. Так, провозглашая, что любому утверждению с равным основанием может быть противопоставлено противоречащее ему утверждение и человек есть мера всех вещей, Протагор склонялся к скептицизму. Горгий вообще заявил, что познание невыразимо и неизяснимо. Этим был нанесён тяжелейший удар по античному логоцентризму. Отразить его привычным методом научной полемики было непросто.

Сократ старается вернуть античную мысль в привычное русло. Его задача – сделать невозможным отклонения, подобные софистическим. Стремление сementировать логоцентрические построения становится основным. Его средством избирается этика, имеющая силу нравственного принуждения и исключаящая какой-либо произвол. Именно этическая телеологичность заставляет Сократа рассматривать свободу с точки зрения морали, заранее определённого, должного действия, диктуемого разумом. Поэтому подчинение низменным чувственным порывам здесь будет выступать в качестве рабства, а сознательное следование возвышенным побуждениям, внушённым абсолютным разумом, являет собой подлинную свободу.

Сократ наполняет Абсолют содержанием добродетели, ставя знак равенства между ними. В итоге получается, что подлинная свобода человека заключается в добродетельных поступках. Чем чаще человек будет их совершать, тем ближе он к Единому. Основная проблема – как распознать добро и тем самым слиться с

Абсолютом. Она легко разрешима: человек способен к мышлению и познанию; истинное знание раскроет ему глаза. В конце концов оказывается, что любое человеческое действие совершается по необходимости: добрый поступок осуществляется потому, что человек, познавший добро, не способен совершить зло, а злой происходит из-за незнания сущности добра. Таким образом, выходит, что зло – только недостаток добра, следующий из невежества или ложного знания. В итоге, свобода человека полностью сливается с истинным знанием и добродетелью, имеющими силу принуждения.

Отношение Шестова к Сократу было двояким. С одной стороны, Сократ является бунтарём и правдолюбом, который в прагматичности традиционного мировоззрения увидел его нищету, с другой – он так и не преодолел её. Сократ симпатичен Шестову тем, что «задался целью сотворить из ничего. Он является туда, где до него предварительно всё было уничтожено, и уничтожено без остатка. Больше того, если он и находил кое-какие следы и остатки прежнего бытия, он, прежде чем приступить к своему делу, довершал предшествовавшее ему разрушение» [9, с. 42]. Поэтому философию Сократа Шестов называет «упражнением свободы в поисках высокого» [11, с. 737]. Однако «Сократ захотел уподобиться Богу, даже превзойти его. Бог создал вселенную, Сократ создал добро, нечто более ценное, чем весь мир, вся вселенная. И со времени Сократа все разумные существа, смертные и бессмертные, стали искать источников бытия в добре. Мир преходящ – добро вечно» [11, с. 737].

По мнению Шестова, Сократ был не свободен в своём философском пути: он сам говорит о демоне, который определяет его поведение и образ мыслей. Более того, Сократ «по требованию своего демона принужден был покориться приговору, который считал несправедливым и возмутительным и покориться не внешне, а внутренне» [9, с. 664]. Видимо именно в этом

суть декадентства Сократа, замеченного Шестовым вслед за Ф. Ницше: «Сократ... сознавал свою упадочность и боролся с нею всеми средствами, но напрасно, ибо все средства, которые изобретает декадент, не могут не быть декадентскими и потому не только не останавливают, но продолжают внутреннее разложение» [9, с. 261]. Таким образом, опыт Сократа обнаруживает действие рационалистического традиционализма в условиях борьбы за собственное выживание и приоритетность. Начав с его критики и попыток разрушения, Сократ делает в конце концов всё для его укрепления: «сущность и задача сократовского мышления в том и состояла, чтоб охранить познание от всяких попыток критики» [9, с. 419].

Платон развивает учение своего учителя. У него также свобода немислима без добродетели, имеющей предикат Абсолютного.

Ядром учения Платона является его теория идей. Для него мир идей истиннее и реальнее мира вещей. В этом он видит надежду и возможность избавления от несправедливости и неустроенности видимого мира. Тем самым Платон не пытается, как его предшественники, оправдывать реальную жизнь ссылками на Логос, закон, рок и т.д., намечая в этом смысле некую ревизию античного миро-созерцания.

Кроме того, своей теорией идей Платон пытается утвердить принципы, лежащие в плоскости не относительного, а абсолютного: «Я начинаю с положения, что есть нечто *само в себе* прекрасное, доброе, великое и иное прочее» [3, с. 133]. Стремление отыскать безотносительный абсолют, пусть не в эмпирическом, а в скрытом мире, мало отличает Платона от других античных мыслителей, целью которых было установление безграничной власти абсолютного закона. Хотя на самом деле его абсолютность заключалась лишь в принудительности, другой же атрибут абсолютного – самодостаточность и поэтому произвольность – отклонялся. Более того, этот закон чуть ли не выводился из человеческого мыш-

ления и уже этим терял свою абсолютность.

Таким образом, философия Платона также не вышла за рамки традиционного античного мировоззрения, хотя имела значительную тенденцию к этому. По мнению Шестова, Платон является одним из наиболее последовательных протестантов мысли Античности: «...под всем, что он писал, слышался и слышится только один вопрос: точно ли в мире есть такая власть, которой дано окончательно и навсегда принудить нас согласиться с тем, что в 399 году отравили Сократа?» [9, с. 356]. Истина, проповеданная Сократом, заставляла смириться с этим фактом и, более того, признать не только его закономерность, но и справедливость. Но «Платон не довольствовался тем источником, который утолял пытливість его великого учителя... Иной раз кажется, что только трудности его привлекают, что его философский гений пробуждается к своей настоящей деятельности лишь пред лицом невозможного» [9, с. 357].

Платон сделал много открытий, совершил не один прыжок в бездну истинного бытия. По словам Шестова, «...Платон всю свою жизнь только и делал, что боролся с самоочевидностью. Чтоб одолеть её он пошёл к тем отдалённым окраинам бытия, куда никто не ходит, где, по общему убеждению, никакой жизни нет и быть не может, где вообще ничего нет, где владычествует полагающая всему смерть. Это... конечно, великое, величайшее дерзновение, последнее бесстыдство, на которое способен человек» [9, с. 371]. Платону открылось, что «чем больше мы видим, тем больше мы погружаемся в зло, и совершенное видение привело бы к окончательному воцарению зла в мире» [9, с. 367]. Шестов считал, что «в плоскости разума истины, которых искал Платон, не вмещаются. Они предполагают не учитываемое обычно измерение» [9, с. 369]. Видимо, именно это погубило Платона, заставило его признать собственное поражение, потому что выход за пределы рациональности означает обречённость на тотальное

одинокость, неизбежный статус изгоя: «...пред лицом всех Сократ и Платон не решались идти к источнику «своих» истин; пред лицом всех и они становились как все, как те... о которых сказано, что им свойственно неверие, которые принимают только доказанную, нудящую истину, истину видимую, видную, самоочевидную» [9, с. 380]. «...Платону не удалось донести и до людей то, что он нашёл за пределами возможного знания. Когда он пытался показать людям обретенное им, оно на его глазах загадочным образом превращалось в свою противоположность» [9, с. 374].

Положение Платона было мучительным, и Шестов это понимает, потому что сам испытал его: «У Платона, у самого Платона, несмотря на его отчаянную борьбу... где-то в последних глубинах его души жило неистребимое убеждение, что... необходимость не слушает убеждений, что можно иной раз обмануть её бдительность, обойти её – но вырваться окончательно из её власти никому не дано» [9, с. 378].

Из опыта Платона Шестов делает горькие выводы, которые верны и в отношении него самого: «...удовольствием человек действительно, точно огромными гвоздями, приколачивается к тому месту бытия, где ему случайно пришлось начать своё существование. И соответственно этому страхи, вооружённые угрозами всяких бед, не дают ему даже хотя бы в воображении оторваться от почвы и подняться над плоскостью, которую наше мышление приучилось считать

вмещающей всё действительное и всё возможное» [9, с. 375]. И далее: «...повидимому, каждый из нас много раз в течение своей короткой жизни превращается в одарённый сознанием камень, и именно тогда превращается, когда он оглядывается, спрашивает, когда он начинает «мыслить». Платон это мучительно чувствовал и всеми силами своей души стремился превозмочь одолевавшую его окаменелость» [9, с. 362].

Итак, нетрудно заметить, что античная философская мысль выдвигает, а затем и полностью основывается на принципе логоцентризма, обосновывающего существование предвечного закона, который пронизывает все сферы природного и человеческого бытия. Задача человека, желающего обрести счастье и состояние абсолютной гармоничности, сводится к тому, чтобы познать сущность этого закона и полностью довериться ему. Сделать это можно только путём самопознания, ибо Логос проявляет себя одинаково: как в природе, так и в человеке. Сократовское «познай самого себя», выводимое из тождества бытия и мышления, становится квинтэссенцией античного рационализма. Свобода человеческой воли оказывается в абсолютном подчинении действию неизменного закона, имеющего силу необходимости. Все попытки выйти из этой схемы, предпринятые с различной степенью радикальности, были обречены на провал. Именно это показывает Л. Шестов в своих «странствованиях по душам» великих античных философов.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Аристотель. Аналитика – Вторая. М., 1952.
2. Аристотель. Метафизика. М., Л., 1934. С. 25.
3. Асмус В.Ф. Античная философия. М., 1999
4. Бычко А. К. У истоков христианского иррационализма. Киев, 1984
5. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Ранняя классика. М., 1963.
6. Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 2. М., 1993.
7. Ницше Ф. О философах // Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни; Сумерки кумиров; Утренняя заря: Сборник. Мн., 1998.
8. Шестов Л. И. Potestas clavium (Власть ключей) // Шестов Л. И. Сочинения в 2 т. Т. 1. М., 1993.
9. Шестов Л. И. Афины и Иерусалим // Шестов Л. И. Сочинения в 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 664.



- 
10. Шестов Л. И. На весах Иова // Шестов Л. И. Сочинения в 2-х тт. Т. 2. М., 1993.
  11. Шестов Л. И. Киргегард и экзистенциальная философия // Шестов Л. И. Апофеоз беспочвенности. Мн., 2000.

## REFERENCES (TRANSLITERATED)

1. Aristotel'. Analitika – Vtoraya. M., 1952.
  2. Aristotel'. Metafizika. M., L., 1934.S. 25.
  3. Asmus V.F. Antichnaya filosofiya. M., 1999
  4. Bychko A. K. U istokov hristianskogo irracionalizma. Kiev, 1984
  5. Losev A. F. Istoriya antichnoj estetiki. Rannyyaya klassika. M., 1963.
  6. Platon. Sobranie sochinenij v 4 t. T. 2. M., 1993.
  7. Nicshe F. O filosofah // Nicshe F. O pol'ze i vrede istorii dlya zhizni; Sumerki kumirov; Utrennyaya zarya: Sbornik. Mn., 1998.
  8. SHestov L. I. Potestas clavium (Vlast' klyuchej) // SHestov L. I. Sochineniya v 2 t. T. 1. M., 1993.
  9. SHestov L. I. Afiny i Ierusalim // SHestov L. I. Sochineniya v 2 t. T. 1. M., 1993. S. 664.
  10. SHestov L. I. Na vesah Iova // SHestov L. I. Sochineniya v 2-h tt. T. 2. M., 1993.
  11. SHestov L. I. Kirgegard i ekzistencial'naya filosofiya // SHestov L. I. Apofeoz bespochvennosti. Mn., 2000.
-