University of Central Lancashire UCLan

Central Lancashire Online Knowledge (CLoK)

Title	Shestov and Freud: literature in philosophical and psychoanalytical discourse
Type	Article
URL	https://clok.uclan.ac.uk/id/eprint/46432/
DOI	
Date	2023
Citation	Tabachnikova, Olga (2023) Shestov and Freud: literature in philosophical and psychoanalytical discourse. Messenger of Volgograd State Pedagogical University. Philological Sciences (Izvestiia VGPU), 01 (1). pp. 110-118.
Creators	Tabachnikova, Olga

It is advisable to refer to the publisher's version if you intend to cite from the work.

For information about Research at UCLan please go to http://www.uclan.ac.uk/research/

All outputs in CLoK are protected by Intellectual Property Rights law, including Copyright law. Copyright, IPR and Moral Rights for the works on this site are retained by the individual authors and/or other copyright owners. Terms and conditions for use of this material are defined in the http://clok.uclan.ac.uk/policies/

Ольга Табачникова

(Престон)

ШЕСТОВ И ФРЕЙД: ЛИТЕРАТУРА В ФИЛОСОФСКОМ И ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКОМ ДИСКУРСЕ

В контексте диалога русской литературы и культуры с фрейдизмом рассматривается отношение Шестова и других мыслителей Серебряного века к психоанализу Фрейда изнутри русского литературоцентричного сознания. Отталкиваясь от существующих исследований о точках сближения Фрейда и Шестова, статья делает упор на различия и расхождения фундаментального, мировоззренческого характера между русской мыслью и идеями фрейдизма. Показано, что критика фрейдовских идей на русской почве становится особенно осязаемой (чтобы не сказать «закономерной») именно с позиций русской классической литературы.

Ключевые слова: *Шестов; Фрейд; русская литература, философия и культура*

Доктор философии (PhD), доцент, зав.кафедрой русистики, директор Центра имени Владимира Высоцкого по изучению русского языка и культуры. Факультет гуманитарных наук, языков и глобальных исследований. Университет Центрального Ланкашира. Престон, Великобритания. Емайл: otabachnikova@uclan.ac.uk

Как пишет Константин Антонов, основанием для активного диалога с фрейдизмом в России послужило «широкое распространение в русской мысли XIX в. идеи бессознательного, восходящее, с одной стороны, к определенным элементам мистико-аскетической традиции православия (прежде всего концепту «сердца»), а с другой — к восприятию культуры романтизма, идей таких европейских мыслителей, как Лейбниц, Шеллинг, Шопенгауэр, Эдуард фон Гартман, позже — Ницше и Уильям Джеймс. Огромная роль принадлежала творчеству великих русских писателей, прежде всего Толстого и Достоевского» [3, 50]. Упоминание русских классиков (как и вообще отсылка к литературе)

здесь, безусловно, не случайны, учитывая, что литературный дискурс в России традиционно вобрал в себя и любой другой. И восприятие фрейдизма русскими мыслителями происходило, как мы увидим, именно через призму литературоцентричного сознания.

Интерес к бессознательному и прежде всего активное обращение к вопросам пола характеризуют эпоху рубежа веков, Серебряный век русской культуры, с его снятием прошлых табу, его агониями перехода от незыблемых библейских истин к релятивизму «нового человека», для которого «Бог умер» или по крайней мере начал умирать (или коренным образом перерождаться). Эткинд в своей книге говорит о том, что русский символизм во многом стал воплощением русского фрейдизма. А американский славист Дэвид Бетея, рассуждая о русской литературе, идет дальше, заглядывая в отдаленное прошлое и объясняя, что «национальный русский миф в своей основе стал глубоко эротизированным и в то же время странно сублимированным/абстрагированным» [19, 172-173].

Лев Шестов, стоящий особняком среди русских мыслителей Серебряного века, во многом внеисторичный, иррациональный (в том смысле, что вёл фронтальную атаку на Разум и любые формы вселенской Необходимости), рассматриваемый многими как предтеча экзистенциализма, остался, хотя бы внешне, не вовлеченным во фрейдизм. Притом, что был современником Фрейда, и был связан с ним напрямую через своего близкого знакомого Макса Эйтингона, входившего во фрейдовский ближний круг и обучившего психоанализу сестру Шестова Фаню Ловцкую. Тем не менее, тема «Шестов и Фрейд» поднималась (например, в работе К. Ворожихиной «Лев Шестов и история психоанализа», 2012) [7] и представляется мне не только закономерной, но и далеко не исчерпанной. В данной статье я надеюсь внести некоторые дополнения, если угодно, заметки на полях предыдущих исследований, с отсылками при этом к более широкому мировоззренческому контексту, и при этом к литературе как таковой. И дело здесь не только в том, что Шестов, начав с литературной критики, в своем стремлении разгадать авторский замысел, заглянуть в душу

каждого творца бессмертных произведений, продолжил странствования по душам великих писателей и в своих чисто философских изысканиях, невольно раскрывая психологическую подоплеку и, во многом, саму суть литературного процесса. Дело еще и в том, что в русской традиции именно литература воспитывала мировоззренческие, ценностные ориентиры, и взгляд на литературу как на совесть, как на нравственный компас, дающий (не более и не менее!) личную ориентировку в пространстве жизни, был прочно укоренен и в русской философской мысли.

Из воспоминаний Аарона Штейнберга, мы знаем, что в определенных кругах русской эмиграции Шестова видели если не русским Ницше, то русским Фрейдом, а Фаня Ловцкая считала своего брата «одним из самых выдающихся предшественников Фрейда». Благодаря книге младшей дочери Шестова Натальи Барановой-Шестовой хорошо известна и следующая выдержка из письма Шестова: «Я сказал Эйт(ингону), что жаль, что Фрейд стал врачом – не философом, ибо, если бы у него не было специальных задач, связанных с медициной, его смелость и наблюдательность могла бы привести к очень интересным открытиям. А он мне сказал, что если бы Фрейд знал меня, он бы пожалел, что я – не врач» [4, 243]. При этом Штейнберг утверждает, что на самом деле Шестов к психоанализу относился с недоверием и даже антипатией.

«Однако, по мнению сестры мыслителя, во всех своих произведениях Шестов занимается самоанализом, пользуясь при этом своими «литературными пациентами» как масками, и в этой его работе над собой – предвосхищение психоанализа», пишет Ворожихина [7, 29]. В связи с этой мыслью Фани о само-маскировке Шестова и проработке его собственных внутренних проблем посредством анализа других людей, которых Шестов выбирает героями своих философских работ, весьма напоминающих литературные эссе, уместно вспомнить слова Сергея Довлатова о том, что, ‘литературная деятельность – это скорее всего попытка преодолеть собственные комплексы, изжить или ослабить трагизм существования’ [10, 341]. В своем горьком письме Игорю Ефимову, Довлатов говорит: «Правы Вы и в том пункте, в котором проявили наибольшую

степень проницательности. Вы пишете, и это может быть гораздо умнее, чем Вы думаете, и имеет отношение не только ко мне, но и к литературе вообще, и даже во многих случаях объясняет эту литературу, потому что очень часто, чаще, чем кажется, писатель старается не раскрыть, а скрыть, я говорю о Вашей фразе: “Всю жизнь Вы использовали литературу как ширму, как способ казаться”» [12, 435].

Можно предположить, что эта формула равно применима и к самому Шестову, а не только к персонажам его литературно-философских эссе, где он, как принято считать, как раз срывает маски со своих героев и антагонистов (которыми, по ироничному замечанию Чеслава Милоша, являются почти все мыслители «последних трех тысячелетий») [22], находя, как определил это Джон Бэйли, «зазор между тем, что великий художник слова думал, что он говорит (intelligere), и тем, что он на самом деле сказал с богоподобной уверенностью творца»[18, 4].

Словами Мишеля Окутюрье, Шестов как литературный критик «не пытается объяснить литературное произведение, но ищет в нем подтверждение личного опыта писателя – как единственную гарантию философской ценности произведения. Ибо настоящая философия в его глазах вырастает только из экзистенциального откровения» [17, 79].

Можно посмотреть на шестовский подход чтения между строк – для расшифровки экзистенциального авторского опыта – как на разоблачение разрыва между пером и душой, ибо «всякое творчество (как писал Бродский) начинается как индивидуальное стремление к самоусовершенствованию и, в идеале, — к святости. Рано или поздно — и скорее раньше, чем позже — пишущий обнаруживает, что его перо достигает гораздо больших результатов, нежели душа. Это открытие часто влечет за собой мучительную душевную раздвоенность, но именно из нее и рождается писатель, видящий свою задачу в сокращении дистанции между пером и душой» [6]. В этом смысле, Шестов как будто извлекает живую личность из-за глянцевого образа писателя, обнажая раскол между земным человеком и божественным художником в нем. Для этого

он, как принято считать, во многом произвольно отождествляет писателя с его лирическим героем, наследуя романтизму, где «творчество уподобляется автопортрету» [9, 116] (и в противоположность символистам с их принципом жизнетворчества, соединяющим человека и писателя воедино).

Бердяев, отзываясь о шестовском методе, выделял в нем вполне фрейдовские мотивы самоотрицания и самооправдания. «При помощи своего психологического метода», писал он, «Шестову удалось открыть страшную и новую деятельность, скрытую под творениями Толстого, Достоевского и Ницше, сказать правду о пережитом этими великими, мутящими нас писателями. И все-таки Шестов впал в психологический схематизм, в столь ненавистные для него отвлечения и обобщения. [...] По Шестову, в литературном творчестве всегда почти проецируются переживания писателя путем самоотрицания [например, Толстой] и самооправдания [например, Достоевский]» [5].

Ряд сближений Шестова с Фрейдом указан и в работе Ворожихиной. Наиболее значимыми в этом ряду мне представляются, во-первых, критика культуры и, во-вторых, отношения с отцом.

«В основе культуры, утверждают Шестов и Фрейд, лежит Ананке (Необходимость). Для Фрейда, культура есть основная причина пихологического дискомфорта, испытываемая индивидом, по его мнению, “Большую долю вины за наши несчастья несет так называемая культура: мы были бы счастливее, если бы от нее отказались и восстановили первобытные условия”» [7]. Ворожихина заключает, что «с одной стороны Фрейд как и Шестов апеллирует к иррациональному в индивиде, с другой считает, что конфликт бессознательного и сознания должен быть снят через осознание индивидом своих иррациональных влечений: «Я» *ego* должно прийти на место «Оно» *id*. И в этом проявляется двойственность отношения Фрейда к культуре и к человеческой природе» [7].

Здесь хотелось бы добавить, что точка соприкосновения Шестова и Фрейда указывает на внутренние противоречия и в самой шестовской философии. Как отмечает Виктор Ерофеев, «салвационизм Шестова в своей максималистской основе приходит в противоречие с требованиями культурной традиции, тем

самым приводя философа к определенному культурному нигилизму» [11, 172]. Ерофеев подчеркивает, что «пафос М. Гершензона как оппонента Вяч. Иванова по “Переписке из двух углов” в рассмотрении культуры в качестве “системы тончайших принуждений” весьма родствен Шестову, который приходит в восторг всякий раз, когда “голос живой природы берет верх над наносными культурными привычками”» [11, 172]. Георгий Адамович в своей статье «Вячеслав Иванов и Лев Шестов» идет еще дальше, утверждая, что в своей полемике с Гершензоном Иванов на самом деле обращался к Шестову [2, 253-254].

Можно сказать, что по сути Шестов стремится к тому, что в пределе будет, по терминологии Фрейда, победой Оно над Сверх-Я. Действительно, фрейдовскую концепцию сверх-Я – сущности, отвечающей за моральные и религиозные установки человека, нормы поведения и нравственные запреты, можно интерпретировать как подразумевающую принудительный характер культурных и социальных норм, принимаемых людьми только для того, чтобы сделать их со-существование возможным. Иными словами, следствием как теории Фрейда, так и нападок Шестова на рационализм является утверждение чисто утилитарного характера человеческой морали. Точно так же утверждения Шестова, особенно в связи с Чеховым, о хрупкости наших культурных привычек, которые стремительно разрушаются перед лицом любого серьезного кризиса, болезни, смерти, также свидетельствуют о его близости к фрейдистским представлениям, к пониманию человека как вырастающего напрямую из животного мира.

Что же касается темы отца, то для Шестова олицетворением отцовства является Авраам – отец веры в живого Бога, тогда как для Фрейда – Моисей, отец закона, легшего в основу культуры и самосознания евреев. И если в психоаналитической концепции Фрейда отцовство предполагает преобладание разума, норм, предписаний, то для Шестова фигура отца связана с преодолением этического, с выходом за пределы разумного, с абсолютным доверием, с верой. Фаня Ловцкая считала, что Шестовым руководит страсть к самоутверждению,

вечное соперничество с отцом. И она, и Штейнберг полагали, что отец для Шестова был почвой, законом, который необходимо преодолеть, констатирует Ворожихина [7].

Не стоит, однако, забывать, что тот же Штейнберг, говоря о почве, пишет не столько об отце, сколько о матери Шестова: «отношение [уже 60-летнего!] Шестова к матери поражало своим таинственно-религиозным характером. То была не сыновняя любовь, не сохранившееся с детских лет преклонение, не нежность и благодарность, а благоговение, обоготворение, какое-то непроизвольное и непрерывное мифотворчество. Он правда продолжал участвовать в том, что происходило вокруг него, но как бы отсутствуя, всецело поглощенный чудесным явлением из другого мира – явлением Матери» [16]. И далее: «у самого Шестова с раннего детства были не две школы – отца и матери, а лишь одна – материнская, в которой не переставал учиться и отец его» [16]! По мнению Штейнберга, Шестов, начав с бунта, вернулся к материнской почве. Но, если вдуматься, то и в более ранние годы семиотика поведения Шестова, который страдал неврозами, который был не в силах открыто противостоять давлению своих ортодоксальных родителей и в личной жизни, и в семейном деле, а склонен был идти на компромиссы, – это скорее семиотика поведения еврейского сына сильной и авторитарной еврейской матери.

Сочетая равнодушие к Фрейду со страстным интересом к «внутреннему человеку», Шестов всё же предвосхитил психоаналитическое направление в литературоведении, равно как и современный, по сути постмодернистский, метод «нарративной психологии». Последняя рассматривает нарративы «как основу для понимания жизни людей и построения смыслов», особенно когда «объектом анализа является личный опыт». Поэтому ее обычно применяют к жанрам рассказов о себе, таким как «автобиографии, мемуары, личные истории, даже интервью» [21], пишет Марк Фриман, ибо «рассказывая о себе», люди осмысливают свой жизненный опыт, создают смыслы, а также конструируют свою собственную [...] идентичность» [21].

Другими словами, нарративная психология пытается декодировать (то есть деконструировать и собрать заново более «аутентичным» способом) миф о себе, присущий само-рассказам. Но именно это и пытается сделать Шестов в своем анализе литературных произведений. Таким образом, он, по сути, рассматривает художественную литературу как само-рассказ автора, как если бы это была «закодированная автобиография» или своего рода мемуары. Ибо, как пишет Фриман, «само-рассказы […] вместо того, чтобы быть простым вымыслом, за который их иногда принимают, могли бы вместо этого служить постижению именно тех форм истины, которые открываются только в ретроспективе» [21].

Нарративная психология, «применяется в основном для изучения нарративов о болезни, которые часто имеют дело с личными травмами, фокусируясь на важных моментах перемен в жизни человека. [...] Такие моменты, отмечает Анна Бул, как правило, рассматриваются как начало нового пути в жизни и часто описываются как часть «жанра обращения», который имеет много общего с религиозным обращением», «при этом создаются новые нарративы, которые помогают нам понять жизнь после травмы» [20].

Это почти в точности совпадает с тем, что делает Шестов с изучаемыми им писателями и мыслителями. А именно, анализируя художественный текст как скрытую автобиографию писателя, он находит в каждой биографии точку разрыва, перерождения убеждений, переоценки всех ценностей, катарсиса, наступающего вследствие надлома и отчаяния, когда почва уходит из-под ног и жить, как прежде, более невозможно. Владимир Паперный называет это общим трагическим религиозным опытом, которым Шестов наделяет каждого из своих героев. И каждый из них этот опыт «одновременно принимает и отвергает, выражает и скрывает» [14]. При этом «свидетельство о герое оказывается одновременно свидетельством автора-свидетеля о самом себе» [14]. И если в автобиографиях и мемуарах автор не смеет выйти за рамки общепринятой морали, то в художественном произведении это табу снимается наличием отрицательных героев, чем и пользуется Шестов в своих (весьма вольных) интерпретациях.

Таким образом, ясно, что Шестов, разоблачая своих героев-собеседников, подвергает их некоему подобию психологического анализа, хотя и отличному от фрейдовского (ибо Шестов не апеллирует к сексуальному, а напротив скорее замалчивает его: как писал он Фане, «с Эйтингоном мы больше беседуем о самых общих вопросах психоанализа – и Oedipus-Komplexus в наших разговорах уходит на последний план») [4, 243], но за этим разоблачением кроются его собственные поиски ответов на последние вопросы бытия, проработка собственных трагедий. В результате, как мы знаем, он создает нечто вроде «религиозно-философской биографии» писателя, интерпретируя художественную литературу как свидетельство экзистенциального опыта автора, как его рассказ о себе устами своих героев.

Но будучи с одной стороны религиозным мыслителем, Шестов принадлежал при этом модернизму. Как отмечает Паперный, «разные интерпретации разных героев Шестова объединены в некоторой общей конструкции. Основные элементы этой конструкции носят повествовательный характер – представляют собой рассказы о героях веры и героях неверия. Конструкция же в целом типологически напоминает русский модернистский нарратив. В ней развита определенная система персонажей ("герои" Шестова), сложно взаимодействующих с автором и частично накладывающихся друг на друга и на автора. При этом персонажи и автор образуют характерно-модернистскую систему двойников – у Шестова часто трудно понять, где кончается Толстой и начинается Лютер, или Достоевский, или его сообственная позиция. Повествуя и рассуждая, Шестов создает изощренную сеть словесных и тематических лейтмотивов. [...] Тексты Шестова пронизаны символикой и прошиты цитатами, что также характеризует дискурс Шестова как модернистский» [14].

И одновременно, как верно замечает Паперный, «Шестов отчетливо выразил исключительно важное для него представление, что великая русская литература, от Пушкина до Толстого и Достоевского, является своего рода священным писанием - источником откровения веры. [...] В сознании

сложившейся с середины XIX в. в русском обществе специфической интеллектуальной среды, "русской интеллигенции", литература прочно заняла аксиологическое место религии, священного писания, а толкователи литературы воспринимались как единственно-легитимные вероучители – авторитетные носители священного предания» [14].

С этих позиций фрейдизм во многом представлялся русской религиозной мысли своего рода оскорбительной редукцией. И если Шестов, как писал о нем Василий Зеньковский, «прочувствовал и передал с необычайной силой инобытие веры» [13, 376], то Фрейд использовал явно нисходящую метафору, по существу сводя религиозное начало к физиологии, что для той традиции, которая вскормила Шестова, было попросту говоря святотатством.

Борис Вышеславцев считал, что серьезнейшая ошибка Фрейда состоит в попытке объяснить высшие человеческие способности (духовную сферу) через низшие (инстинкты) и что глубокая иррациональность человеческой природы не поддается рационалистическому и натуралистическому подходу, предложенному Фрейдом. Называя фрейдовскую «нисходящую» теорию «профанацией», Вышеславцев с пренебрежением пишет, что для Фрейда «сублимация есть возвышение *над* природой, выход за пределы природы, и в чистом натурализме – просто невозможна. У Платона она была возможна, ибо над Эросом и *над* природой есть мир идей; а у Фрейда? Для него, в сущности, как и для всякого натурализма и материализма, все “возвышенное”, есть *иллюзия;* индивидуальная любовь есть *иллюзия* (надстройка над сексуальным фундаментом); религия и любовь к Всевышнему – тоже *иллюзия* и тоже утонченная сексуальность. А что же не *иллюзия* ? Не иллюзия – сексуальное влечение и его нормальное удовлетворение. К этому сводится, в сущности, вся терапевтика и вся “мораль” Фрейда» [8, 189].

Вышеславцев утверждает, что истинная сублимация заключается в том, что низшее поднимается (ἀναγωγή) к высшему, создавая тем самым качественно новый уровень бытия. Однако, чтобы понять это, надо иметь иерархическую систему ценностей и экзистенциальных категорий, столь знакомую

христианским аскетам или древнегреческим философам, но которых «Фрейд и его школа не знают». Семен Франк в этой связи говорил о «сексуальном материализме» и «циничном мироощущении» фрейдистских концепций. По его словам, «Психоанализ философски не справился с тем кладом глубинной душевной жизни, который он сам нашел. Плоскость его рационалистических и натуралистических понятий неадекватна глубине и иррациональности открытого им духовного материала» [15].

Причины такой суровой критики, как мне кажется, заключаются в том, что русская классика, зависая над метафизической пропастью, всегда устремлялась к главным тайнам бытия, размышляя о совести, нравственности, самоценности страдания, о том, что без Бога человек гибнет; продолжая цитату из Дэвида Бетея о странной сублимированности русского национального мифа: «личная любовь в нем не может иметь смысла вне некоего высшего предназначения» [19, 172-173]. Фрейд же делает попытку не столько даже рационализировать иррациональное, сколько перевести моральные проблемы (для русской литературы основополагающие!) в плоскость психологии.

Как писал Аверинцев уже в наше время, «наши современники чересчур согласны рассматривать проблемы, что называется, экзистенциальные, проблемы души, как проблемы психики, соответственно улаживаемые методами психоанализа и психотерапии. Мое почтение великому венцу Зигмунда Фрейда – но, Бога ради, не будем давать его неисчислимым последователям последнего слова в экзистенциальных вопросах! Как сформулировал когда-то Райнер Мария Рильке свои резоны против того, чтобы даться в руки психоаналитикам: изгоняя моих бесов, они разгонят заодно моих ангелов. [...] Чересчур удобная и беспроблемная, одним словом – чересчур обезболенная жизнь становится лишена значительности, и вот уже жить не стоит» [1].

И хотя Достоевского и его героев часто использовали психологи и психиатры (в частности и сам Фрейд) для анализа акцентуаций, неврозов, психозов и т.п., но самого писателя интересовал человек в гораздо более широком – антропологическом, философском и прежде всего нравственно-

этическом и религиозном разрезе – метафизика, дух, добро и зло, вера и неверие, смысл существования, последние вопросы бытия, а не перевод иррациональных глубин в сферу отрефлексированных психиатрических конструкций. Ибо Достоевский признавал прежде всего божественное начало в человеке и уже тогда сопротивлялся попыткам науки редуцировать божественное до физиологического. Так он с неизъяснимой горечью и издевкой говорил устами Мити Карамазова, рассказывающего Алеше о реальном открытии физиолога Клода Бернара (современника Достоевского), что хвостики нервов в мозгу являются причиной его мыслительной способности, а не его живая душа, не его сотворенность по божественному образу и подобию.

Таким образом, можно сказать, что задачи и установки фрейдизма оказались философски несоразмерны мироощущению русской классики и русской религиозной мысли. Шестов, интеллектуально и нравственно остававшийся пределах прежде всего русской литературной традиции, исходил из последних и поэтому к первым остался по сути равнодушен, несмотря на то, что в определенном смысле (как мы видели) мог двигаться параллельно Фрейду в своих странствованиях по душам великих. Но именно что параллельно, а ни в коем случае не вослед.

Список литературы

1. Аверинцев, С.С. Связь времен. <https://azbyka.ru/otechnik/Sergej_Averincev/svjaz-vremen/5 > (19.10.2022).

2. Адамович, Г.В. Вячеслав Иванов и Лев Шестов // Одиночество и свобода. Нью-Йорк: Изд-во имени Чехова, 1955.

3. Антонов, К.М. Рецепция классического психоанализа в русской религиозной мысли и современные психоаналитические теории религии // Вестник ПСТГУ, 2014, Вып. 5 (55), с. 47-67.

4. Баранова-Шестова, Н.Л. Жизнь Льва Шестова. Том 1. Париж: La Presse Libre, 1983.

5. Бердяев, Н.А. Трагедия и обыденность. <https://philhist.spbu.ru/11-biblioteka/istochniki/129-berdyaev-n-a-tragediya-i-obydennost.html > (04.11.2022).

6. Бродский, И.А. Власть стихий. <https://rsp-souz.ru/stati/filosofiya-tvorchestva/442-iosif-brodskij-vlast-stikhij-o-dostoevskom.html > (23.10.2022).

7. Ворожихина, К.В. Лев Шестов и история психоанализа // Вестник Московского Университета, 2013, No 3, с. 28-37.

8. Вышеславцев, Б.П. Этика преображенного Эроса. Париж: YMCA-Press, 1931.

9. Гандлевский, С.М. Олимпийская игра // Иосиф Бродский: творчество, личность, судьба. Итоги трех конференций. Яков Гордин (ред.). Санкт-Петербург: Звезда, 1998, с. 116-118.

10. Довлатов, С.Д. Собрание прозы в трех томах. Том 3. Санкт-Петербург: Литмус-Пресс, 1993.

11. Ерофеев, Вик.В. «Остается одно: произвол» (Философия одиночества и литературно-эстетическое кредо Льва Шестова) // *Вопросы литературы* (10), 1975, 153-188.

12. Ефимов, И.М. Эпистолярный роман с Сергеем Довлатовым. Москва: Захаров, 2001.

13. Зеньковский, В.В. История русской философии. История русской философии (в двух томах), том 2. Ростов-на-Дону: Феникс, 1999.

14. Паперный, Владимир. Лев Шестов: религиозная философия как литературная критика и как литература. Toronto Slavic Quarterly, No 12, Spring 2005.

15. Франк, С.Л. Психоанализ как миросозерцание // Путь. – N 25. – декабрь 1930.

16. Штейнберг, А.З. Друзья моих ранних лет. < https://vtoraya-literatura.com/pdf/steinberg_aaron_druzja_moikh_rannikh_let_1991_text.pdf > (19.10.2022).

17. Aucouturier, Michel. ‘Le Dostoïevski de Chestov’ in *Diagonales Dostoïevskiennes*, *Mélanges en L'Honneur de Jacques Catteau*, ed. Marie-Aude Albert (Paris: Presses de L'Université de Paris-Sorbonne, 2002), 77-86.

18. Bayley, John. ‘Idealism and Its Critic’, *The New York Review of Books*, 14 (12) June 18, 1970.

19. Bethea, David. ‘Literature’ in Nicholas Rzhevsky (ed.), *The Cambridge Companion to Modern Russian Culture*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

20. Bull, Anna Cento. ‘Political violence, stragismo and “civil war”: an analysis of the self-narratives of neofascist protagonists’, in P. Antonello and A. O’Leary, eds., Imagining Terrorism: The Rhetoric and Representation of Political Violence in Italy, 1969–2006 (Oxford: Legenda, 2009 – Legenda Series Italian Perspectives, vol. 18).

21. Freeman, Mark. Re-writing the Self: History, Memory, Narrative (London and New York: Routledge, 1993). Cited in Cento Bull, ‘Political violence, stragismo and “civil war”: an analysis of the self-narratives of neofascist protagonists’, in P. Antonello and A. O’Leary, eds., Imagining Terrorism: The Rhetoric and Representation of Political Violence in Italy, 1969–2006 (Oxford: Legenda, 2009 – Legenda Series Italian Perspectives, vol. 18).

22. Milosz, Czeslaw. Shestov, or the Purity of Despair. <http://shestov.phonoarchive.org/milosz.html> (10.11.2022).