



ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

---

*На правах рукописи*

Мишури́н Алекса́ндр Николаевич

## ЗНАНИЕ И ВЛАСТЬ В ПОЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ЛЕО ШТРАУСА

Специальность 23.00.01 – теория и философия политики, история и методология  
политической науки

Диссертация на соискание ученой степени кандидата политических наук

Научный руководитель - к.п.н. И.А. Ерохов

Москва

2014

# Оглавление

|  |     |
|--|-----|
| Введение.....  | 4   |
| Философия и демократия .....   | 13  |
| 1. Ф. Ницше и М. Хайдеггер: «конец западной философии» и штраусианский поворот<br>вспять ..... | 13  |
| 1.1 Общие особенности штраусианской критики.....   | 13  |
| 1.2 Лео Штраус как ницшеанец.....  | 19  |
| 1.3 Хайдеггер и начало штраусианского возвращения к истокам политической<br>философии.....     | 26  |
| 2. Спиноза и рождение идеологии .....  | 30  |
| 2.1 Общие основания критики религии по Штраусу.....  | 31  |
| 2.2 Радикализм спинозовой критики религии.....   | 34  |
| 2.3 Философия или религия: спинозов анализ религии откровения.....                             | 42  |
| 3. Макьявелли как родоначальник современной демократии .....                                   | 45  |
| 3.1 Макьявелли как пророк новых порядков.....  | 45  |
| 3.2 Повторное открытие народной свободы .....  | 49  |
| Монархия и философия.....  | 56  |
| 1. Божественный закон и политика у Галеви .....  | 56  |
| 2. Маймонид: сосуществование философии и откровения .....                                      | 66  |
| 2.1 Маймонид как философ.....  | 66  |
| 2.2 Фигуры философа и пророка, как пример отношения философии и откровения.....                | 69  |
| 2.3 Необходимость философии в рамках закона откровения .....                                   | 71  |
| 2.4 Необходимость закона откровения .....  | 74  |
| 3. Союз философии и власти у Аль-Фараби.....   | 76  |
| 3.1 Особенности штраусинской критики философии Аль-Фараби .....                                | 76  |
| 3.2 Философия и политика как союзники.....   | 78  |
| 3.3 Мораль и философия как противники .....  | 81  |
| Олигархия и философия .....  | 84  |
| 1. Знание и добродетель в философии Платона.....   | 84  |
| 1.1 Платоновский Сократ.....   | 84  |
| 1.2 Особенности штраусианской критики Платона.....   | 85  |
| 1.3 Учение о добродетели.....  | 90  |
| 1.4 Сократ как искатель мудрости.....  | 93  |
| 1.5 Конфликт философии и политики .....  | 97  |
| 2. Политика и философия в учении Ксенофонта.....   | 102 |
| 2.1 Особенности штраусианской критики философии Ксенофонта .....                               | 102 |
| 2.2 Место философии при худшем режиме.....   | 103 |

|  |     |
|--|-----|
| 2.3 Место философии при лучшем режиме .....                | 108 |
| 3. Свобода и империя в «Истории» Фукидида.....             | 114 |
| 3.1 Особенности штраусианской критики книги Фукидида ..... | 114 |
| 3.2 Сила права или право силы.....                         | 117 |
| 3.3 Природа афинян .....                                   | 123 |
| 3.4 Природа Алкивиада .....                                | 124 |
| Заключение.....  | 128 |
| Список литературы .....                                    | 131 |

# Введение

## Актуальность диссертационного исследования

В условиях господства либеральных ценностей в демократических режимах расширяется политическая апатия, являющаяся результатом укоренения релятивистских настроений среди населения, позволяющая руководству этих стран претворять в жизнь все менее обдуманнные и менее обоснованные шаги. Как следствие, такая апатия не снимает, а, наоборот, обостряет внутренние и внешние политические конфликты и увеличивает масштабы их последствий. Вечно проблемное отношение институтов знания и власти в таких условиях только обостряется: с одной стороны, политическое знание в этом отношении встает на главенствующую роль и даже направляет политическую сферу жизни. С другой, - по мере своего распространения политическое знание приобретает все более и более инструментальный, а значит, второстепенный характер. Иными словами, для власти *знание* начинает терять свое стратегическое значение, а следовательно, и свое место в институтах власти. В этой связи усиливается внимание к консерватизму, как альтернативному либеральному подходу и способу решения проблемы отношения знания и власти. Такая альтернатива формулируется в наследии политического мыслителя Лео Штрауса (1899-1973).

Работы Штрауса, будучи посвященными указанному вопросу, также предоставляют возможность актуализировать политико-философские учения, которые преимущественно рассматриваются под историческим углом зрения (учения Фукидида, Ксенофонта, Платона, Аль-Фараби, Маймонида, Галеви, Макиавелли, Спинозы, Ницше), а также демонстрируют их значимость для понимания отношения знания и власти в современности.

Проблема отношения знания и власти особенно актуальна в нынешней России, где востребованность политического знания со стороны политического режима, к сожалению, остаётся крайне низкой. Попытки

рассматривать деятельность ученых с точки зрения потенциальных результатов их деятельности и в соотношении с уже аккумулированными ими ресурсами ведут к серьезному урону научного потенциала страны. Истории науки известны подобные примеры, однако приобретенная форма отношений знания и власти в последние несколько лет все сильнее сказывается как на настроениях представителей научного сообщества, так и на действиях представителей режима. В данной ситуации, по мнению диссертанта, мог бы продуктивным оказаться предложенный Штраусом научный подход к прояснению отношения знания и власти, реализация которого позволила ему основать собственную школу политической мысли, которая оказала существенное влияние на формирование отношения института знания и политического режима.

### **Степень разработанности проблемы**

К этому моменту исследование философского наследия Лео Штрауса не получило достаточного развития, так как ранее не предпринималось научно-политического исследования, акцентирующего внимание на центральной теме изысканий этого политического теоретика, - проблеме отношения знания и власти. Все имеющиеся труды можно обобщить несколькими направлениями: 1) существуют монографии, посвященные частным аспектам указанной темы, например, «Лео Штраус и политика американской империи» Анны Нортон<sup>1</sup> и «Между Афинами и Иерусалимом» Давида Янсенса<sup>2</sup>; 2) или отношениям Штрауса внутри современного ему философского сообщества, например, «Карл Шмитт, Лео Штраус и понятие политического» Хайнриха Майера<sup>3</sup>, сборника «Ханна Арентт, и Лео Штраус»<sup>4</sup> или диссертации

---

<sup>1</sup> Norton A. Leo Strauss and the Politics of American Empire. Yale: Yale university press, 2004.

<sup>2</sup> Janssens D. Between Athens and Jerusalem. NY: State University of New York Press, 2008.

<sup>3</sup> Майер Х. Карл Шмитт, Лео Штраус и понятие политического. О диалоге отсутствующих. Пер. Ю. Коринца. М.: Скимень, 2012.

<sup>4</sup> Hannah Arendt and Leo Strauss: German émigrés and American political thought after World War II. Edited by Kielmansegg P. NY: German historical instate, 1995.

«Штраусова критика Мартина Хайдеггера» Давида Ткача<sup>5</sup>; 3) распространены источниковедческие работы, касающиеся конкретных проблем в учении Лео Штрауса: «Читая Лео Штрауса» Стивена Смита<sup>6</sup>, «Политические идеи Лео Штрауса» Шади Друри<sup>7</sup> и т.д. ; 4) также достаточно распространены библиографические исследования, посвященные анализу различных трудов этого философа<sup>8</sup>.

Несмотря на теоретическую значимость этих работ, всех их объединяет тенденциозность авторских подходов. В зависимости от идеологической принадлежности автора исследования меняется не только набор интересующих его тем в наследии Штрауса, но и их оценка.

Попытки осмысления места Лео Штрауса в политической науке с точки зрения апологетики предпринимаются такими представителями консервативной политической мысли как А. Блум, Л. Лампер, К. Грин, Н. Тарков, Т. Пангл<sup>9</sup>. В основном они занимаются анализом наследия этого философа, имея перед собой цель - прояснить его идеи, сравнив философско-политические взгляды, изложенные в его комментариях, с оригинальными работами, которые комментировал Штраус.

Другая часть исследователей, с точки зрения либеральных ценностей, пытается дать критическую оценку наследию Штрауса. Так, Ш. Друри в своих трудах уделяет внимание творчеству Штрауса в контексте отрицания значимости его теории. А. Нортон рассматривает влияние наследия Л. Штрауса на идеологические основания политики Соединённых Штатов

---

<sup>5</sup> Tkach D. Leo Strauss's Critique of Martin Heidegger. Ottawa: 2011.

<sup>6</sup> Smith S. Reading Leo Strauss. Politics, philosophy, Judaism. Ch.: The University of Chicago Press, 2006.

<sup>7</sup> Drury S. Leo Strauss and the American right. NY: St. Martin's press, 1997. Drury S. The political ideas of Leo Strauss. NY: Pgrave Macmillan, 2005.

<sup>8</sup> Например, Lampert L. Leo Strauss and Nietzsche. Ch.: Chicago university press, 1996. Green K. Religion, philosophy, and morality: how Leo Strauss read Judah Halevei's "Kuzari"//Journal of the American academy of religion 61, №3 (1993) P.225-73.

<sup>9</sup> Bloom A. Leo Strauss//Political theory, Vol. 2, № 4 (1974) P.372-392. Lampert L. The argument of Leo Strauss in "What is political philosophy"//Modern age 22, №1 (1978) P.38-46. Green K. Religion, philosophy, and morality: how Leo Strauss read Judah Halevei's "Kuzari"//Journal of the American academy of religion 61, №3 (1993) P.225-73. Tarcov N. Philosophy and history: tradition and interpretation in the work of Leo Strauss//Polity, Vol. 16, №1 (1983) P.5-29. Pangle T. Leo Strauss. An introduction to his thought and intellectual legacy. Bal.: The Johns Hopkins university press, 2006.

Америки. Такие авторы как А. Блау<sup>10</sup> пытаются проанализировать методологию Штрауса в рамках парадигмы аналитической философии в поисках намеренно допущенных логических ошибок и искажений.

В изучении наследия Штрауса недостаточно развито и требует внимания направление, касающееся «логоса Афин и Иерусалима»<sup>11</sup>.

Есть тенденция изучения политической теории Лео Штрауса и в России. За последние годы увеличилось количество переводов и изданий философских трудов Лео Штрауса с их последующим анализом<sup>12</sup>. Отдельно следует выделить таких исследователей философии Штрауса как А. М. Руткевич и Б. В. Межуев. Руткевич, наряду с А.А. Россиусом, выступил переводчиком одной из самых важных работ философа – «О тирании»<sup>13</sup>, а также написал введение к этой книге. В этом введении, как и в работе «Консерваторы XX века»<sup>14</sup>, Руткевич дает примерный набросок политической философии Штрауса, выделяет ее основные особенности и черты. Межуев<sup>15</sup> обобщает идеологическую ситуацию борьбы американских демократов и консерваторов, областью которой служит интерпретация наследия Лео Штрауса и его роли в формировании американской политики. Можно сказать, что Межуев подходит к исследованию наследия Штрауса со стороны американских наследников, в то время как Руткевич – со стороны его философских корней.

---

<sup>10</sup> Blau A. Anti-Strauss//Journal of politics (2012) P.1-33.

<sup>11</sup> Особого внимания в данном контексте заслуживает коллективная монография под названием «Лео Штраус защищает философскую жизнь». Leo Strauss's defense of the philosophic life. Ed. Major R. Ch.: The University of Chicago Press, 2013.

<sup>12</sup> Штраус Л. Преследование и искусство письма. Пер. с англ. Б. Скуратов//Социологическое обозрение Т.11, №3, 2012 С.12-25. Павлов А.В. Лео Штраус: искусство писать и искусство читать//Социологическое обозрение Т.11, №3, 2012 С.4-10. Павлов А. В. Прагматичные наследники политической философии Лео Штрауса // История философии. 2008. № 13. С.98-109.

<sup>13</sup> Штраус Л. О Тирании. Пер. с англ. и древнегреч. А. Россиус, пер. с франц. А. Руткевич. СПб.: 2006.

<sup>14</sup> Руткевич А. М. Консерваторы XX века. М.: Изд-во РУДН, 2006.

<sup>15</sup> Межуев Б.В. Кто ответит за «большую ложь»?//Русский архипелаг:

<http://www.archipelag.ru/agenda/strateg/povestka-usa/american-century/lie/>. Межуев. Б.В. Мировая империя, ее «друзья» и враги//Политический журнал №22 (25)/28 июня 2004:

<http://www.intelros.org/lib/statyi/mezjuev2.htm>.

В целом, следует признать, что в обширном мыслительном наследии Лео Штрауса для российской политической науки по-прежнему остается ряд не проясненных тем.

Говоря о разработанности проблемы отношения знания и власти в политической философии, нельзя не упомянуть о трудах М. Фуко. Фуко подходит к описанию отношения знания и власти с постмодернистских и постструктуралистских позиций: для Фуко власть не сконцентрирована в одной точке - она рассеяна и в некоторых случаях неотделима от знания, берущего на себя ее функционал<sup>16</sup>. Власть носит дисциплинарный, то есть обучающий характер. Для Штрауса так же, как и для Фуко, следующего за мыслью Ницше, власть, напротив, конкретизирована, а знание, в принципе, не может взять на себя функции власти. Можно сказать, что Ницше занимался изучением отношения знания и власти, делая ясный акцент на последней. Фуко же подходил к изучению этой проблемы, акцентируя внимание и перенося ударение на знание. В то время как Штраус, в отличие от Ницше, выделяет роль знания в этом отношении, а в отличие от Фуко, не делает его превалирующим.

Границей **объектно-предметной области** исследования является проблема отношения знания и власти в философии Лео Штрауса.

### **Цели и задачи исследования**

Целью исследования является прояснение отношения знания и власти в политической философии Лео Штрауса. Для ее достижения решены следующие задачи:

1. Провести комплексный анализ и концептуальную реконструкцию методологических подходов в теории Штрауса.

---

<sup>16</sup> Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью / Пер. с франц. С.Ч. Офертаса. М.: Праксис, 2002. С.384.



2. Прояснить сложносоставное понятие власти в политической философии Штрауса.
3. Исследовать представленное тремя формами правления (демократия, монархия, олигархия) и тремя историческими отрезками формирования политической философии (современность, средние века, античность) отношение между властью и знанием.
4. Прояснить роль и понятие общественного феномена знания в политической философии Штрауса.

### **Теоретико-методологические основы исследования**

Предложенная в диссертации интерпретация текстов Лео Штрауса подразумевает не просто констатацию основных положений его работ, но их раскрытие, с помощью которого дается герменевтическая переоценка отношения знания и власти в учении Лео Штрауса. Вслед Штраусом необходимо отвергнуть герменевтическое требование Ф. Шлеермахера «понимать текст и его автора лучше, чем тот понимал самого себя», но пытаться «понимать автора так, как тот понимал самого себя»<sup>17</sup>. Данная научная необходимость по отношению к реконструкции теории Штрауса будет означать применение воссозданного и переосмысленного им метода «внимательного чтения», предпосылкой которого служит утверждение о непогрешимости автора, т.е. о том, что в философском тексте не может быть ненамеренных ошибок и что все найденные комментатором противоречия представляют собой путь для подлинной интерпретации мысли автора. Для понимания мотивов автора необходим другой – связанный с «внимательным чтением» - метод конкретизации, подразумевающий, что комментатор никогда не приблизится к идеалу интерпретации, предложенному Штраусом, а значит, разные комментаторы всегда будут получать разные результаты в

---

<sup>17</sup> См., например, Штраус Л. Проблема Сократа. Пер. с англ. А. Мишурина//Историко-философский ежегодник 2013. М.: Канон+, 2014. С.221

зависимости от того, в какой степени совершенства они овладели методом «внимательного чтения».

### **Научная новизна диссертационного исследования**

Диссертационное исследование является одной из первых работ в отечественной политической науке, посвященной анализу философии Лео Штрауса и ее центральной характеристике – проблеме отношения знания и власти. Ряд положений и выводов диссертации обладают научной новизной:

1. На основе анализа избранных работ политического мыслителя проведен комплексный анализ и концептуальная реконструкция предложенного Штраусом подхода к пониманию отношения знания и власти, ее структурная систематизация и содержательное раскрытие методологического основания, оказавших большое влияние на формирование американской школы современного неоконсерватизма.
2. Описанная Штраусом трехсоставная историческая система политической философии с дифференциацией на античную, восточную средневековую и современную (актуальную с Возрождения) призвана показать, что знание может выступать в трех образах: или как ведущий, или как союзник, или как подчиненный власти.
3. Существуют предпосылки для дифференциации политико-научного знания на политическую философию и политическую мысль, которая позволит политическому философу занять позицию над конкретным политическим режимом.

### **Положения, выносимые на защиту**

1. Определение власти, как феномена, характеризующегося способностью накладывать санкции, намеренно отодвинуто Штраусом на периферию политической теории, и для его экспликации необходимо опираться на целостное учение этого политического философа. Данное определение

- раскрывается через демонстрацию трех источников власти, которые можно условно назвать: победой, божественностью, законностью.
2. Способ легитимации власти меняется во времени с помощью мифа, историзации, теологизации, псевдонаучности, идеологизации политики. Необходимость ее легитимации остается неизменной для всех форм правления. Только благодаря легитимации политический режим приобретает политическую функциональность. Эта концепция в политической теории Штрауса служит обоснованием возможности нахождения общественного института знания в институтах власти.
  3. В политической теории Лео Штрауса знание является функцией политического философа. Любая власть легитимируется знанием, роль носителя которого – политического философа – маркируется временем: от поэта и историка (античность), к теологу (средневековье), а затем к ученому и идеологу (современность). В роли политического философа носитель знания всегда выступает только перед теми, кого Штраус называет «потенциальными философами».

**Теоритическая значимость** исследования заключается в расширении методологии и методики отечественной политической науки и анализе продуктивного подхода к отношению знания и власти. **Практическая значимость диссертации** заключается в возможности применения материалов, обобщений и выводов, содержащихся в работе, для дальнейшего проведения исследовательских программ, а также при подготовке и в преподавании курсов по истории политических учений и политической философии.

#### **Апробация работы**

Диссертация была обсуждена и рекомендована к защите на заседании сектора истории политической философии ИФ РАН. Результаты

исследования были опубликованы в научных журналах<sup>18</sup>. С 2012 по настоящее время диссертант читает регулярный курс лекций по истории политической мысли, связанный с темой диссертационной работы<sup>19</sup>. Отдельные положения и выводы диссертации нашли свое отражение в докладе автора на научно-практической междисциплинарной конференции с международным участием «Культура в глобализирующемся мире: вызовы и перспективы», организованной Институтом философии РАН (Москва, 16.10.2014 - 17.10.2014), тема доклада - «Нивелирование ценностей, как гибель политического в философии Лео Штрауса». Тезисы доклада были опубликованы в сборнике «Культура в глобализирующемся мире: вызовы и перспективы»<sup>20</sup>. А также в докладе автора на Международной научной конференции к 500-летию трактата «Государь» Никколо Макиавелли, организованной Институтом философии РАН (Москва, 27.11.2013), тема доклада - «Некоторые замечания к “Государю” Н. Макиавелли».

### **Структура работы**

Диссертационное исследование состоит из введения, трех глав, заключения и библиографии.

---

<sup>18</sup> Мишури́н А.Н. Триумф цивилизации или революция нигилизма// Политико-философский ежегодник № 6 М.: ИФ РАН, 2013 С.169-81. Мишури́н А.Н. Лео Штраус и проблема Сократа//Историко-философский ежегодник 2013. М.: Канон+, 2014 С.205-13. Мишури́н А.Н. Некоторые замечания к «Государю» Никколо Макиавелли//Философские науки №5, 2014. Мишури́н А.Н. Как Лео Штраус прочел диалог «Минос»//Философия и культура, 2015.

<sup>19</sup> От консерватизма к неоконсерватизму: философия К. Шмитта и Л. Штрауса.

<sup>20</sup> Мишури́н А.Н. Нивелирование ценностей, как гибель политического в философии Лео Штрауса//Культура в глобализирующемся мире: вызовы и перспективы. Материалы междисциплинарной научно-практической конференции с международным участием. М.: Академия ГПС МЧС России, 2014. С.77-79.

# Философия и демократия

## 1. Ф. Ницше и М. Хайдеггер: «конец западной философии»<sup>21</sup> и штраусианский поворот вспять

### 1.1 Общие особенности штраусианской критики

Лео Штраус (1899-1973) родился в Германии и умер в США. В Первую мировую войну служил переводчиком в немецкой армии в Бельгии. Во время послевоенной учебы познакомился с такими немецкими философами как М. Хайдеггер, Э. Кассирер, Э. Гуссерль и К. Шмитт, с которым у Штрауса сложились серьезные отношения: Шмитт дважды редактировал свою программную работу «Понятие политического» в ответ на замечания Штрауса, помог получить ему стипендию Рокфеллеровского фонда и прервал связь только после 1933 года, когда двух мыслителей разделил нацистский режим. Благодаря рекомендациям Шмитта и Кассирера Штраусу еще в 1932 году удалось покинуть Германию и перебраться сначала во Францию, затем в Англию, а в 1938 году в США, где он и прожил всю оставшуюся жизнь. Для Нового Света Штраус стал представителем континентальной консервативной мысли, оказав серьезное влияние на появление неоконсерватизма. Первые исследовательские труды этого политического мыслителя были посвящены средневековой иудаике, однако под влиянием Шмитта Штраус постепенно переходит к изучению мысли Гоббса и Спинозы, а затем движется к истокам политической философии: Платону, Ксенофону, Фукидиду.

Споры о роли и влиянии мысли Штрауса на развитие американской политической мысли не утихают до сих пор. Современные авторы серьезно расходятся в оценке его деятельности: от «тайного теоретика национал-социализма»<sup>22</sup> до «сиониста»<sup>23</sup>, от защитника морали<sup>24</sup> до имморалиста<sup>25</sup>.

---

<sup>21</sup> Хайдеггер М. Ницше. Т. 1. Пер. с нем. А. Шурбелева. СПб.: Владимир Даль, 2006. С.225.

<sup>22</sup> Altman W. The German stranger: Leo Strauss and national socialism. Mr.: Lexington Books, 2011.

<sup>23</sup> Muller J. Leo Strauss: the political philosopher as a young zionist//Jewish social studies vol. 17, № 1, 2010. P.88-115.

<sup>24</sup> Jaffa H. The Legacy of Leo Strauss//Claremont Review of Books, Fall 1984. P.20-24.

<sup>25</sup> Drury S. The political ideas of Leo Strauss. NY: Pgrave Macmillan, 2005.

Такая поляризация мнений вне зависимости от того, насколько они обоснованы, указывает на сложности в понимании философии Штрауса, и потому прежде чем пытаться понять, в чем именно состоит его философия, следует узнать, как она создавалась. Прежде чем понять, что писал Штраус, нужно узнать, как он писал<sup>26</sup>. Каковы были общие особенности созданных им текстов. Ведь именно они формируют собой его философское наследие.

Лео Штраус известен публике тем, что вернул разделение смыслов философских трудов на экзо- и эзотерику,<sup>27</sup> на: а) морализаторский посыл (басню)<sup>28</sup> и б) подлинное учение философа. Суммировав первые впечатления от работ Штрауса, можно заметить следующее. Морализаторский посыл, передающийся с помощью буквального прочтения, обращен к широкой массе читателей и выполняет несколько функций. Во-первых, он скрывает от большинства то, что Штраус именуется подлинным учением философа. Во-вторых, так как философ живет в определенное время, в определенном месте, то с помощью этого посыла он поддерживает в своих читателях набор определённых ценностей, снабжая их философской подпоркой. В-третьих, морализаторский посыл может служить постепенному изменению господствующих ценностных взглядов. Например, с помощью восхваления или высмеивания тех или иных традиций и ценностных установок, а также с помощью призыва к умеренности<sup>29</sup>. В-четвертых, именно экзотерический, или буквальный смысл философских произведений, придает им в глазах большинства литературную ценность. И так как любое произведение философа обращено во время, то от того, насколько ценной оно покажется большинству, зависит его жизненный срок<sup>30</sup> - то есть способность передавать подлинное учение своего автора. Обобщая экзотерику, – это способ, каким философ влияет на нефилософское большинство, атакуя или защищая

---

<sup>26</sup> Strauss L. Notes on Lucretius/Liberalism: ancient and modern. NY: Basic books, 1968. P.91.

<sup>27</sup> Штраус Л. Преследование и искусство письма. Пер. с англ. Б. Скуратов//Социологическое обозрение Т.11, №3, 2012 С.17.

<sup>28</sup> Strauss L. The spirit of Sparta and the taste of Xenophon//Social research (1939). P.536.

<sup>29</sup> Ibid. p. 513.

<sup>30</sup> Ibid. p. 536.

определенный набор ценностных взглядов<sup>31</sup>. Эзотерика же обращена к меньшинству – «внимательным читателям» («потенциальным философам»<sup>32</sup>), – способным увидеть, усвоить и принять подлинное учение философа, и располагает она «между строк» философского произведения. Как и любую иную штраусианскую метафору<sup>33</sup>, лучше всего понимать фразу «между строк» буквально<sup>34</sup>, то есть ответить на вопрос: а что находится между строк книги.

Но какова же необходимость введения этого разделения? Или лучше сказать, какова необходимость переплетения в одном и том же тексте экзо- и эзотерических смыслов?

Штраус следует за античной классикой<sup>35</sup>; он верит в природу людей, а значит, в естественное неравенство<sup>36</sup>. Текст, ровно, как и мир, делит людей на три неравные части: писателей, интерпретаторов и читателей. Проблема Западной цивилизации состоит в том, что вследствие завоеваний свободы она почти потеряла настоящих писателей, а читатели практически заняли место интерпретаторов. Интерпретаторы – это те, кто в состоянии заниматься «высшим видом человеческой деятельности»<sup>37</sup>, т.е. философы и «потенциальные философы». Читатели - это те, для кого философия как поиск знания о целом или как автономное исследование невозможна. Последние, будучи подавляющим большинством, теперь формируют собой и власть, и общество. Штраус считает, что общество же живет не знанием, но мнениями, толками, слухами. Тому есть несколько причин. Первая:

---

<sup>31</sup> Strauss L. Notes on the plan of Nietzsche's "Beyond good and evil"// Lampert L. Leo Strauss and Nietzsche. Ch.: University of Chicago press, 1996. P.201.

<sup>32</sup> Штраус Л. Преследование и искусство письма. Пер. с англ. Б. Скуратов//Социологическое обозрение Т.11, №3, 2012. С.22.

<sup>33</sup> К таковым можно отнести, например, «истинное мнение», «понимай философа так, как он понимал самого себя» и т.д.

<sup>34</sup> Strauss L. Spinoza's critique of religion. NY: Shoken books, 1965. P.31.

<sup>35</sup> «Люди по природе не равны. Они не равны, в особенности, по отношению к их способности стать добродетельными. Это природное неравенство увеличивается и углубляется различными видами образования или привычками, а также различными образами жизни». Strauss L. Plato. History of political philosophy. Ch.: Rand McNally, 1987 P.49.

<sup>36</sup> Strauss L. On Tyranny. Ch.: University of Chicago press, 2000. P.212.

<sup>37</sup> Strauss L. Notes on the plan of Nietzsche's "Beyond good and evil"// Lampert L. Leo Strauss and Nietzsche. Ch.: University of Chicago press, 1996. P.203. Cp. Strauss L. On a forgotten kind of writing//Chicago review, 8:1, 1954. P.64.

философское знание недоступно большинству непосредственно. Конечно, философ, сам или с помощью сторонников, мог бы открыть большинству свое знание. Но – говорит Штраус - в таком случае излагаемое им учение превратилось бы в догму<sup>38</sup>. Вторая: философское знание невыразимо<sup>39</sup>. Любая попытка его выражения ведет к парадоксу. А парадоксальная догма – если таковая вообще возможна – скорее, принадлежит религии, а не философии. Третья: ложь, т.е. мнение (на чем бы оно ни было основано), имеет перед истиной важнейшее преимущество - способность изменяться. Идеальное, то есть основанное на истине, общество можно помыслить, но невозможно воплотить<sup>40</sup>. В отличие от мыслимого – действительного общества, наличное общество всегда находится в постоянно меняющихся условиях. А значит, для своего выживания оно должно уметь изменяться. Но истина, как ее понимает большинство, должна быть неизменна. А значит, именно тот факт, что оно коренится во мнениях, позволяет обществу меняться, не разрушаясь<sup>41</sup>. Следовательно, философское знание (а значит, и его выразители) смертельно опасно для общества<sup>42</sup>. Поэтому последнее вырабатывает механизм защиты: преследование. Общество преследует носителей философского знания, если те начинают открыто его выражать. Такова, кажется, главная причина, по которой философы были вынуждены адаптировать свою речь – не свое учение – и развить искусство письма «между строк». Следовательно, можно предположить, что экзо- и эзотерика различаются между собой как слово и дело.

Для выделения эзотерического смысла философских текстов Лео Штраус вводит специальный метод, именуемый методом «внимательного чтения»<sup>43</sup>.

---

<sup>38</sup> Ibid. p. 71.

<sup>39</sup> Штраус Л. Преследование и искусство письма. Пер. с англ. Б. Скуратов//Социологическое обозрение Т.11, №3, 2012 С.17.

<sup>40</sup> В этом состоит отличие штраусианских терминов «city in speech» и «city in deed».

<sup>41</sup> Ср. Ницше. Воля к власти. §853, 1 и 3.

<sup>42</sup> Штраус Л. Преследование и искусство письма. Пер. с англ. Б. Скуратов//Социологическое обозрение Т.11, №3, 2012 С.23.

<sup>43</sup> См., например. Там же, с. 15.



Этот метод включает в себя три раздела: а) правила «внимательного чтения»; б) телеология; в) ирония.

Правила «внимательного чтения» исходят из одной единственной предпосылки о том, что философ является идеальным автором. То есть из того, что в философских трудах нет и не может быть ни единой ненамеренно допущенной ошибки<sup>44</sup>. А значит, все «ошибки», которые мы находим, на самом деле целенаправленно оставлены автором. Штраус ни разу не приводит полного списка правил «внимательного чтения». Однако такой список можно сформировать по итогам беглого исследования всех работ автора. Собранные целиком, эти правила выглядят следующим образом:

1. Необходимо обращать внимание на противоречия, содержащиеся как в одном и том же тексте, так и в разных работах одного и того же автора.
2. Из двух противоречащих друг другу заявлений философа то более истинно, что повторяется реже. (Можно так же подразумевать, что чем чаще повторяется одно и то же заявление, тем выше возможность его ложности и тем активнее надо искать контрзаявление).
3. Не в самом конце и не в начале (если не считать редких исключений введения), но в середине помещает автор самые серьезные свои заявления. Это правило касается как всей структуры текста, так и, например, простых перечислений.
4. Необходимо обращать внимание на план работы. Его незавершенность или нелогичность также указывают на скрытую авторскую мысль.
5. Автор всегда ангажирован.
6. Нельзя по умолчанию ассоциировать высказывания какого-либо персонажа с точкой зрения самого автора.
7. Довольно часто самым честным по отношению к точке зрения автора является самый отвратительный персонаж - тот, чьи слова

---

<sup>44</sup> Там же, с. 15.

воспринимаются как попытка шокировать публику: черт, пьяница, сумасшедший<sup>45</sup>.

8. Необходимо обращать внимание на повторы. Повтор одного и того же заявления всегда будет раскрывать дополнительные смыслы.
9. Порой некоторые авторы будут ссылаться на других, вставляя в свой текст скрытые цитаты.
10. У философа-комментатора комментарии будут иметь гораздо большую ценность, нежели тексты, написанные от собственного имени.

Эти правила нельзя считать ни научными, ни даже объективными. Однако по сравнению с тем, о чем пойдет речь далее, их можно считать довольно строгими. Последним пунктом этих правил – специально вынесенным из приведенного списка – является поиск иронии. Само определение иронии как шутки, сила которой напрямую зависит от количества понявших ее людей, лишает поиск иронии статуса правила. В конце концов, иронией можно объяснить любое заявление автора, не вписывающееся в построенную толкователем картину. Таким образом, допущение иронии заново открывает лазейку, закрытую идеей непогрешимости автора.

Собранные вместе, правила «внимательного чтения наводят на мысль о том, что нахождение противоречий в тексте на самом деле есть нахождение пустот, которые интерпретатор может заполнить. Этот вывод, а также уже указанная особенность штраусианских метафор позволяют дать предварительный ответ на вопрос о том, что находится «между строк». Между строк – ничто.

Принцип телеологичности философского текста подразумевает наличие у его автора некой, помимо очевидной, цели. Ведь именно от цели будет зависеть выбор средств<sup>46</sup>, а значит, и «ошибки», представленные в философском тексте.

---

<sup>45</sup> Там же, с. 22. Ср. Strauss, L. Exoteric Teaching//Interpretation: A Journal of Political Philosophy 14 (1986). P.52-3.

<sup>46</sup> Strauss L. How to study Spinoza's "Theologico-political treatise"//Jewish and the crisis of modernity. Ed. Green K. NY: SUNY press, 1997. P.191.

Естественно, метод «внимательного чтения» необходим для вскрытия потаенного слоя штраусианской философии. Ибо если насчет того, применяли ли иные философы разделение на экзо- и эзотерику при написании своих произведений, еще сомневаться можно, то на счет самого Штрауса таких сомнений быть не может. Однако этого метода явно недостаточно для реконструкции штраусианской философии. И хотя мы будем его использовать для прояснения подлинной штраусианской позиции, ради достижения наших целей нам понадобится иной, более подходящий метод.

## 1.2 Лео Штраус как ницшеанец

Ницше – вот ключ к верному пониманию философии Штрауса. Для такого утверждения несколько аргументов. Во-первых, – биографический: Ницше оказал сильное влияние на молодого Штрауса. Во-вторых, – логический: если следовать правилам «внимательного чтения», то наиболее ценной работой философа-комментатора будет уникальный комментаторский труд, то есть единичный комментарий к работе какого-либо философа<sup>47</sup>. Такая работа будет включать в себя концентрированные замечания комментатора, которые в противном случае были бы разбросаны по нескольким трудам, а потому размыты. Для Штрауса как раз такой – уникальной работой - является «Заметка о плане “По ту сторону добра и зла”». В-третьих, - менторский: именно Ницше навел Штрауса на мысль о разделении экзо- и эзотерики. В-четвертых, - временной: большую роль играет время написания данного комментария. И, наконец, в-пятых, - антилогический: правила «внимательного чтения» имеют серьезные изъяны, которые нельзя объяснить, если не рассматривать их через призму ницшеанской философии.

---

<sup>47</sup> Исключение, естественно, составляют случаи, когда у комментируемого автора всего один философский труд. Как, например, в случае штраусианского комментария к «Сефер Га-Кузари» Иегуды Галеви. См. Strauss L. The law of reason in the “Kuzari”//Proceedings of the American Academy for Jewish Research Vol. 13, (1943), P.47-96.

Для Штрауса Ницше, как минимум, был большим авторитетом. Как признается сам Штраус в письме К. Левиту: «До 30 лет я безоговорочно верил всему, что смог извлечь из Ницше»<sup>48</sup>. При сравнении определений философии, данных Штраусом, самым редким, то есть наиболее близким к точке зрения самого автора, оказывается определение, данное им в комментарии к «По ту сторону добра и зла». В этом определении философии нет даже слова «истина». Философия не любовь и не поиск «истины». Философия – это «наиболее духовная воля к власти»<sup>49</sup>. И она не может быть «чистой», т.е. не может не зависеть от воли или решения<sup>50</sup>. А потому все, что на самом деле создает философия, – это ценности<sup>51</sup>. Ценности представляют собой «истинное мнение», которое философы внушают толпе. Именно тот факт, что философы действуют незаметно<sup>52</sup>, «не поднимая шума»,<sup>53</sup> ставит их вне общества<sup>54</sup>. Именно это делает их деятельность высшей духовной формой воли к власти.

Вопрос о том, мог ли Ницше указывать на деление смысла тестов на экзо- и эзотерику, упирается в вопрос о том, знал ли Ницше о существовании такого деления и упоминал ли о нем в своих трудах. В книге, посвященной письму и музыке,<sup>55</sup> Ницше приводит два примера, указывающих на его осведомленность в этом вопросе. В §71 речь идет о способе сокрытия собственных мыслей от «толпы». А во введении – в беседе Странника с Тенью - первый упоминает о взаимопонимании между друзьями,

---

<sup>48</sup> Leo Strauss to Karl Löwith, 23 June 1935, in — Correspondence of Karl Löwith and Leo Strauss, trans. George Elliot Tucker// Independent Journal of Philosophy 5/6 (1988). P. 182–83.

<sup>49</sup> Strauss L. Notes on the plan of Nietzsche's "Beyond good and evil"// Lampert L. Leo Strauss and Nietzsche. Ch.: University of Chicago press, 1996. P.190.

<sup>50</sup> Ibid. p. 190.

<sup>51</sup> Ibid. p. 199. Ср. Штраус Л. Введение в политическую философию. Пер. с англ. М. Фетисов. М.: Логос, Праксис, 2000. С.9.

<sup>52</sup> Ницше Ф. Так говорил Заратустра//Ницше Ф. Собрание сочинений в 5 томах. Т. 3. Пер. с нем. Ю. Антоновский, Е. Соколова. СПб.: Азбука, 2011. С.58.

<sup>53</sup> Strauss L. Notes on the plan of Nietzsche's "Beyond good and evil"// Lampert L. Leo Strauss and Nietzsche. Ch.: University of Chicago press, 1996. P.201. Ср. Ницше Ф. Так говорил Заратустра//Ницше Ф. Собрание сочинений в 5 томах. Т. 3. Пер. с нем. Ю. Антоновский, Е. Соколова. СПб.: Азбука, 2011. С.57-58.

<sup>54</sup> «Вне стада», - как сказал бы Ницше.

<sup>55</sup> Ницше Ф. Странник и его тень//Ницше Ф. Собрание сочинений в 5 томах. Т. 2. Пер. с нем. Ю. Антоновский, Е. Соколова. СПб.: Азбука, 2011. С.317-456.

говорящими языком, который всем остальным кажется туманным<sup>56</sup>. Именно Ницше указывает на созидательную роль лжи<sup>57</sup> и именно он впервые произносит выражение, которое Штраус позднее будет повторять постоянно - «благородная ложь»<sup>58</sup>. Хотя для Лео Штрауса смысл этой фразы сместится со лжи во имя достижения благородства на ложь благородную. Не стоит забывать и про столкновение мудреца с толпой, описанное Ницше в самой известной его книге – «Так говорил Заратустра», - в двух главах которой («О чтении и письме» и «О базарных мухах») передано отношение философа к знанию. Проблеме сокрытия – и прежде всего сокрытия себя самого – посвящена последняя глава «По ту сторону добра и зла»<sup>59</sup>; сами же эти термины – экзотерика и эзотерика - упоминаются в начале книги<sup>60</sup>. Нельзя также, на что указывает сам Штраус, <sup>61</sup>не заметить, что Ницше делит Сократа (философа *par excellence*) пополам, или, точнее, разделяет двух Сократов: Сократа декадента, Сократа – врага всего дионисийского, союзника Еврипида - Сократа из «Протагора» и Сократа из «Горгия», Сократа – «гения сердца», Сократа - Диониса<sup>62</sup>, Сократа «обманывающего» и Сократа «честного». Штраус, следующий за Ницше, принимает эту двуликость в отношении Сократа.

Наконец, до того как перейти к разбору штраусинской точки зрения следует сопоставить ее со взглядами другого известного продолжателя идей Ницше, занимавшегося вопросом отношения знания и власти – Мишеля Фуко. Для Фуко власть не сконцентрирована в одной точке, она рассеяна и в некоторых

---

<sup>56</sup> Там же. §71.

<sup>57</sup> Ницше Ф. Падение кумиров//Исправители человечества. §5.

<sup>58</sup> Ницше Ф. Так говорил Заратустра//Ницше Ф. Собрание сочинений в 5 томах. Т. 3. Пер. с нем. Ю. Антоновский, Е. Соколова. СПб.: Азбука, 2011. С.254.

<sup>59</sup> «Отшельник никогда не верит, что кто-либо из философов – предполагая, что философ всегда является прежде отшельником, - выразил когда-либо в книга свои истинные и законченные мысли: разве книги не пишут именно для того, чтобы спрятать то, что хранишь в себе?.. Каждая философия скрывает в то же время философию; каждое мнение есть убежище, каждое слово – маска. Ницше Ф. По ту сторону Добра и зла. §289.

<sup>60</sup> Там же. §30.

<sup>61</sup> Strauss L. Notes on the plan of Nietzsche's "Beyond good and evil"// Lampert L. Leo Strauss and Nietzsche. Ch.: University of Chicago press, 1996. P.199.

<sup>62</sup> Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. §295.

случаях неотделима от знания, берущего на себя функционал власти<sup>63</sup>. В то время как для Штрауса, о чем подробнее будет сказано ниже, власть, как и знание, находит свое воплощение в конкретной фигуре. При этом фигура носителя власти и фигура носителя знания никогда не могут сойтись воедино.

«Заметка о плане “По ту сторону добра и зла”» крайне ценна. Она является одним из последних и единственным комментаторским произведением Штрауса, касающимся работы Ницше.

«Заметка» начинается с мысли о том, что боги занимаются философией<sup>64</sup>. Если принять определение философии как высшего вида духовной воли к власти, то получится, что те, кто занимается философией, создают новый мир; что философия есть теогония<sup>65</sup>. Ибо мир (текст)<sup>66</sup> – это Ничто. Пустое понятие, понятие без предмета. Ощущение, которое Ницше передает с помощью сильной метафоры из вступления к «Об истине и лжи во внеэтичном смысле»<sup>67</sup>. В своей «Заметке» Штраус специально указывает на этот отрывок<sup>68</sup> для того, чтобы показать отличие философии от любой иной деятельности по созданию ценностей<sup>69</sup>.

В отличие от любой иной деятельности по созданию «истинных», т.е. превалирующих мнений, философия отталкивается от собственного знания. Философское знание – есть знание Ничто. Знание об отсутствии иной вечности, помимо Ничто. Именно с таким знанием приходит понимание человека как меры всех вещей и одновременно человека как неотличимого от зверя. Любого, кроме философа, знание Ничто ведет к пессимизму и

---

<sup>63</sup> Фцко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью / Пер. с франц. С.Ч. Офертаса. М.: Праксис, 2002. С.384.

<sup>64</sup> Strauss L. Notes on the plan of Nietzsche's "Beyond good and evil" // Lampert L. Leo Strauss and Nietzsche. Ch.: University of Chicago press, 1996. P.189.

<sup>65</sup> Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. §150.

<sup>66</sup> Там же. §22. Ср. Strauss L. Notes on the plan of Nietzsche's "Beyond good and evil" // Lampert L. Leo Strauss and Nietzsche. Ch.: University of Chicago press, 1996. P.191.

<sup>67</sup> Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни. Сумерки кумиров, или как философствовать молотом. О философах. Об истине и лжи во внеэтичном смысле. М.: АСТ, 2008. С.355.

<sup>68</sup> Strauss L. Notes on the plan of Nietzsche's "Beyond good and evil" // Lampert L. Leo Strauss and Nietzsche. Ch.: University of Chicago press, 1996. P.194.

<sup>69</sup> Ср. Ницше Ф. Воля к власти. §971.

релятивизму – к идее о равенстве, т.е. нивелировании всех ценностей; к отрицанию ценности самого познания. Но философа мысль о Ничто, напротив, ведет к утверждению. К созданию собственных «стен огненных мира»<sup>70</sup> - созданию собственной философии. Только с помощью понимания философии, как воли к власти, можно решить проблему существования множества философских школ, о чем постоянно вспоминает Штраус.

«Истина смертельна»<sup>71</sup>, - говорит Штраус вслед за Ницше, но она же животворительна, ибо из Ничто можно создать все, что угодно<sup>72</sup>. И философом является как раз тот, кто не просто обладает знанием, т.е. способен лишь к разрушению<sup>73</sup>, но может создавать нечто позитивное. Тот, кто не ищет «истину» в мире (тексте), тем уничтожая его, но тот, кто занят интерпретацией, т.е. воплощением собственной воли к власти. Именно это указывает на ницшеанскую установку Штрауса при создании своей философии с помощью интерпретации чужих текстов.

Штраус считает: ценности можно создавать лишь вопреки разуму или природе<sup>74</sup>. А, следовательно, нельзя говорить об универсальности ценностей. Разные ценности нужны разным людям в разное время. Именно это утверждение теперь оправдывает разделение экзо- и эзотерики.

Ценности не универсальны, но метод их создания универсален. Штраус обращает наше внимание на парадокс: философия воли к власти так же является проявлением воли к власти, как и любая иная философия. Проще говоря, у «подлинного» учения о воли к власти нет иного способа утверждения, кроме собственной убедительности, что для Ницше, по словам

---

<sup>70</sup> Лукреций. О природе вещей. 67. Ср. Strauss L. Notes on Lucretius// Liberalism: ancient and modern. NY: Basic books, 1968. P.79, 85, 91, 92, 105, 114, 115.

<sup>71</sup> Strauss L. Notes on the plan of Nietzsche's "Beyond good and evil"// Lampert L. Leo Strauss and Nietzsche. Ch.: University of Chicago press, 1996. P.190-91.

<sup>72</sup> Ср. Штраус Л. Проблема Сократа. Пер. с англ. А. Мишурина//Историко-философский ежегодник 2013. М.: Канон+, 2014 С.225.

<sup>73</sup> Ницше Ф. Полное собрание сочинений. Т. 7: черновики и наброски 1869-1873. Пер. с нем. А. Жеребин. М.: Культурная революция, 2007. §7 [17].

<sup>74</sup> Strauss L. Notes on the plan of Nietzsche's "Beyond good and evil"// Lampert L. Leo Strauss and Nietzsche. Ch.: University of Chicago press, 1996. P.196.

Штрауса, является доказательством в пользу истинности выбранного им курса<sup>75</sup>.

Не «истинность», но убедительность является критерием успешности философского учения<sup>76</sup>. И раз метод его создания – это воля к власти, то и уровень его успешности будет зависеть от уровня воли к власти его автора. Раз воля к власти является методом создания философии, то и «наиболее чистым» методом реконструкции философии будет метод воли к власти. Это значит, что в случае Лео Штрауса лучшим методом реконструкции его философии будет именно метод воли к власти, но не только он один. Штраус заимствует у Ницше еще один метод – генеалогию. Вне зависимости от причин штраусинского поворота вспять сам факт последовательного возвращения к истокам Западной цивилизации и философии ясно указывает каждому, кто исследует политическую мысль Штрауса, на необходимость использования этого метода.

Но как же тогда быть с методом «внимательного чтения»? С делением на экзо- и эзотерику? Если принять методом реконструкции философии Штрауса метод воли к власти, то придется сказать, что метод «внимательного чтения» - это не более чем удобное прикрытие. Чем совершеннее комментатор владеет этим методом, чем он убедительнее, тем ближе он к недостижимому герменевтическому идеалу, предложенному Штраусом: «понимать автора так, как тот понимал самого себя»<sup>77</sup>. Однако совершенно ясно, что достигнуть этого идеала невозможно в принципе.

Деление на экзо- и эзотерику является фиктивным. Ибо философия как наиболее духовный вид воли к власти есть лишь убедительное мнение. А значит, в этом смысле нет разницы между экзо- и эзотерикой. Различны их аудитории, а значит, посылы, но не ценность этих посылов<sup>78</sup>. Ведь если с помощью ценностей философия намеревается влиять на большинство, то

---

<sup>75</sup> Ibid. p. 191. Ср. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. §22.

<sup>76</sup> Хайдеггер М. Ницше. Т. 1. Пер. с нем. А. Шурбелева. СПб.: Владимир Даль, 2006. С.315.

<sup>77</sup> См., например, Штраус Л. Проблема Сократа. Пер. с англ. А. Мишурина//Историко-философский ежегодник 2013. М.: Канон+, 2014. С.221

<sup>78</sup> Strauss L. On the plan of the “Perplexed”. Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume II (1965), P.782.



нельзя не предположить, что точно так же она намеревается влиять и на меньшинство. Мы оставим это предположение без доказательств, так как для достижения нашей цели для нас важно лишь обращение Штрауса к меньшинству.

Нельзя говорить о равенстве ценностей, ибо нельзя утверждать о полезности всякой воли к власти. Так, в теории воли к власти есть одно серьезнейшее противоречие, которое Штраус решает без помощи Ницше. Если мир (естество) – все, «целое», как вслед за Лукрецием повторяет Штраус,<sup>79</sup> - есть проявление воли к власти, что, понятно, касается и высшей духовной ее формы, т.е. философии, то получается, что воля к власти естественна, и значит, ничего противоестественного в таком мире быть не может. Воля к власти в таком мире не может спадать, она может только постоянно нарастать. Однако идея прогресса крайне далека от мысли Ницше. Более того, немецкий философ говорил об обратном, то есть о регрессе, о декадансе, о победе инстинкта отрицания мира. В своем рассуждении, касающемся этой проблемы, Штраус показывает<sup>80</sup>, что антиподом воли к власти является не ее отсутствие, но иная, по-иному направленная воля к власти. То же верно и для высшей духовной ее формы. Иными словами, для Ницше в трактовке Штрауса, т.е. для самого Штрауса, не все ценности ценны или, лучше сказать, не все ценности полезны. Иначе нельзя было бы выделять политику как нечто сверх<sup>81</sup>; нельзя было бы давать ей оценку. Проще говоря, не всякая воля к власти приводит к улучшению типа «человек».

Если рассмотреть саму «Заметку» как целое, то станет видно, как она постепенно «спускается» от наиболее возвышенного, почти неосязаемого

---

<sup>79</sup> Strauss L. Notes on Lucretius//Strauss L. Liberalism: ancient and modern. NY: Basic books, 1968. P.85.

<sup>80</sup> Strauss L. Notes on the plan of Nietzsche's "Beyond good and evil"// Lampert L. Leo Strauss and Nietzsche. Ch.: University of Chicago press, 1996. P.202-3.

<sup>81</sup> Штраус Л. Замечания к «Понятию политического» Карла Шмитта//Майер Х. Карл Шмитт, Лео Штраус и «Понятие политического». Пер. с нем. Ю. Коринц. М.: Скимень, 2012. С.124.

понятия красоты, к самому земному – истории Европы и управлению ею<sup>82</sup>. «Прелюдия к философии будущего» уходит прочь от всякой философии к управлению, причем к управлению над конкретным<sup>83</sup>. Главенство в распространении ценностей остается за философами, так что вполне естественно, что тот, кто начнет во всеуслышание говорить об их ущербности, окажется как врагом философии, так и врагом власти. По-видимому, именно это и объясняет столь сильную, но в то же самое время чисто внешнюю враждебность Штрауса к другому крупному немецкому философу - Мартину Хайдеггеру.

### **1.3 Хайдеггер и начало штраусианского возвращения к истокам политической философии**

Западная цивилизация, защитником которой представляется Штраус,<sup>84</sup> – дезориентирована. Она впала в губительный пессимизм. Она провозгласила равенство всех ценностей. Она отринула все предрассудки, следуя идее верховенства разума, забыв о том, что верховенство разума также является предрассудком<sup>85</sup>. Мысль о равенстве всех ценностей ведет к тирании над ними, а значит, к их гибели. Если все одинаково ценно, – ничто не ценно. Если ни одна ценность не может претендовать на истинность, но, напротив, все ценности объявляются одинаково ложными, то философия, как и политика, оказываются совершенно ненужными. Они теряются, нивелируются, перестают контролировать жизнь общества,<sup>86</sup> начинают обслуживать интересы большинства. Но как же это произошло? Почему ценности потеряли свой вес?

---

<sup>82</sup> Ср. Мишуринов А. Н. Лео Штраус и Проблема Сократа. //Историко-философский ежегодник 2013. М.: Канон+, 2014. С.212.

<sup>83</sup> Особенно интересно в этом контексте рассмотреть, как меняется определение понятия «мы» по тексту «По ту сторону добра и зла», и в корпусе текстов Ницше.

<sup>84</sup> См., например, Strauss L. Jerusalem and Athens. Some introductory reflections//Commentary June 1967. P.45.

<sup>85</sup> Штраус Л. Введение в политическую философию. Пер. с англ. М. Фетисов. М.: Логос, Праксис, 2000. С.69.

<sup>86</sup> Strauss L. Philosophy as rigorous science and political philosophy//Interpretation: a journal of political philosophy 2, №1 (1971). P.29.

Как уже было сказано выше, для философа единственный способ преодолеть «истинное мнение», т.е. закон в обществе, – публично изложить свое знание об основаниях этого закона. Цена свободы есть критическое ослабление политической власти, т.е. подрыв ее легальности и легитимности. Именно за это, по мнению Штрауса, несет ответственность радикальный историзм Мартина Хайдеггера. Удивительно, но при первом же взгляде на штраусианскую критику хайдеггерианской философии в глаза бросается ее эклектичность, разорванность, разбросанность, недостаточность. Казалось бы, Штраус как комментатор для основательной критики должен был бы дать комментарий хотя бы к одному произведению Хайдеггера. Но такого комментария в творчестве Штрауса нет.

В работах, написанных от собственного имени,<sup>87</sup> Штраус приводит хайдеггерианское учение к парадоксу. Историзм – принцип познания предмета (философии) как разворачивающегося во времени, имеющего конечную цель и форму, а потому оценивающегося с точки зрения этой конечной цели и формы, так же историчен, как и познаваемый с его помощью предмет. Для того чтобы верно оценить подобную критику, необходимо сделать два замечания. Во-первых, сведение философского учения к парадоксу может указывать на его ложность только тем, кто не знаком с основами философии. Ведь парадокс – это неразрешимое противоречие, вызванное недостаточной развитостью используемого языка. И, следовательно, парадоксальность философии не может считаться доказательством ее ошибочности. А во-вторых, как уже было указано, для Штрауса парадокс, в принципе, не является доказательством ложности философского учения.

Штраус, скорее, является сторонником, а не противником радикального историзма Хайдеггера<sup>88</sup>. Ведь радикальный историзм радикализован

---

<sup>87</sup> Что такое политическая философия, Три волны современности, Проблема Сократа, Философия как точная наука политическая философия и т.д.

<sup>88</sup> Не упоминая уже о том, что Штраус сам себя объявлял поклонником Хайдеггера. См. Smith S. Reading Leo Strauss: politics, philosophy, Judaism. Ch.: University of Chicago press, 2006. P.108.

отнюдь не самим Хайдеггером, а Фридрихом Ницше. Но в случае с Ницше Штраус ничего не говорит о парадоксальности радикального историзма. Штраус действительно не анализирует произведений Хайдеггера, но нельзя сказать, что это происходит из-за того, что он считает хайдеггерианское учение неважным. Ведь в своих работах Штраус снова и снова возвращается к проблеме радикального историзма. И для того чтобы разъяснить причину этого, внешне негативного отношения Штрауса к Хайдеггеру, придется рассмотреть философию последнего.

Философия Хайдеггера должна была преодолеть позитивистский подход. Позитивизм в западных гуманитарных науках к началу XX века оказался в тупике релятивизма, и Хайдеггер попробовал предложить свое решение проблемы получения знания. Он начал с самого доступного людям корпуса явлений – обыденности<sup>89</sup>. Обыденностью именуем мы постоянное повторение одного и того же, удаляющее прочь от уникальности, от ощущения Ничто. Иными словами, обыденность – это свободная<sup>90</sup> жизнь без подлинных усилий<sup>91</sup>. В обыденное входят, например, сон, еда, отдых, работа, общение. На другом полюсе от обыденного стоит уникальное. Все единичное, все одинокое, все высоко и «отдельно стоящее» называем мы уникальным: боль, войну, открытие. Кто погружен в обыденное, в повседневность, в слухи, толки<sup>92</sup>, кто полон самодовольства<sup>93</sup>, кто потребляет, не создавая, того можно именовать для простоты не-Бытием. Бытием же называет Хайдеггер творца. Непреодолимый разрыв между этими видами людей формирует Ничто<sup>94</sup>. Бытие не просто ощущает Ничто, оно постоянно испытывает ужас перед единственной вечностью. Но оно не отступает перед этим ужасом, напротив, противопоставляет себя ему и таким образом утверждается. Проще говоря, Бытие – это временность,

---

<sup>89</sup> Ср. Ницше. По ту сторону добра и зла. §268.

<sup>90</sup> Штраус Л. Введение в политическую философию. Пер. с англ. М. Фетисов. М.: Логос, Праксис, 2000. С.131.

<sup>91</sup> Там же, с.77.

<sup>92</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. Пер. с нем. В. Бибихин. М.: Ad marginem, 1997. С.167-70.

<sup>93</sup> Там же, с. 175-78.

<sup>94</sup> Ср. Ницше Ф. Воля к власти. §1019.

утверждающая себя в вечности посредством создания ценностей. Не-Бытие бежит прочь от ощущения Ничто, от ужаса. Оно прячется в обыденности и именно поэтому постоянно ищет вечности. Оно является главным потребителем «истинных мнений», которые как раз эксплицитно претендуют на собственную вечность. Нельзя сказать, что разница между Бытием и не-Бытием есть разница между «подлинным и неподлинным», ибо «подлинной», скорее, нужно объявить именно норму, т.е. обыденность. Скорее, разница между ними проходит по границе между великим и ничтожным, обладающим достоинством (добродетелью, превосходством) и не обладающим им.

Ключевой характеристикой человека Хайдеггер считает временность. Но очевидно, что временным является не только человек; временно все, что находится вокруг него. Эта временность становится основанием историчности происходящего, историчности как «основофеномена»<sup>95</sup> всего. Историчность рождает метод собственного исследования – историзм. Историзм, как метод, обеспечивает истинное познание прошлого, невозможное для самого этого прошлого. Он видит условия, невидимые для прошлого, неукоснительно им подчинявшегося.

Если знание обретоно и артикулировано, его поиск можно считать оконченным. То есть для Штрауса Хайдеггер не просто предложил еще одну философскую модель, Хайдеггер уничтожил возможность «подлинности» всех остальных философских моделей. Так как всякое философское учение исторично, то есть временно, зависимо от своего времени, то и сама философия была закончена и превращена в историю философии. Философия Хайдеггера лишила философию как таковую ее статуса. Поиск знания, оптимистичный по своей сути, обернулся апатией. Философы исчезли. Реакция западного общества была несколько иной. Тут потеря веры в основания закона обернулась пессимизмом. Будучи высказанной вслух, верная мысль о том, что нет ничего по-настоящему верного, или по-

---

<sup>95</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. Пер. с нем. В. Бибихин. М.: Ad marginem, 1997. С.375.

настоящему вечного (а две эти категории в умах большинства сливаются), привела к неизбежной победе временного, ложного, к пессимизму как настроению, противоположному вере в «истинные мнения», в частности, вере в разум – к потере ориентиров, или, лучше сказать, уравниванию всех ценностей.

В такой ситуации для Штрауса как сторонника Западной цивилизации невозможность двигаться вперед актуализирует, делает необходимым движение назад. Хайдеггер не сказал ничего, чего не знали предыдущие философы. Однако Западная цивилизация, открыто заявившая о превосходстве философского знания над всяким мнением, завершилась окончанием самой философии. В этом смысле штраусианское возвращение выглядит попыткой с помощью авторитетов прошлого преодолеть силу авторитета настоящего, преодолеть конец философии. Но для того чтобы сделать это, Штраусу сначала надо разобраться с причинами конца западной философии<sup>96</sup>. Вот почему он не обращается сразу к древним, но проходит последовательный путь назад к тому, что К. Ясперс назвал бы «осевым временем»<sup>97</sup> - к зарождению Западной цивилизации. Первым шагом на этом пути становится исследование философии Спинозы. Ведь прежде чем решить вопрос о главенстве философского знания над людским мнением необходимо было утвердить господство разума над законом божьим, т.е. над откровением; господство рационального - философского знания, над знанием иррациональным; господство универсального опыта над опытом партикулярным.

## **2. Спиноза и рождение идеологии**

---

<sup>96</sup> Strauss L. The city and man. Ch.: Rand McNally, 1964. P.8.

<sup>97</sup> Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Республика, 1991. С.32-39.

## 2.1 Общие основания критики религии по Штраусу

Лео Штраус считает, что для того чтобы утвердить превосходство (философского) знания над мнением, необходимо сначала освободить разум, это знание обеспечивающий, от предрассудков. Для Западной цивилизации главным предрассудком является религия откровения. Дабы не перегружать текст терминами и одновременно выделить центральную особенность обсуждаемой проблемы, в данной работе термин «религия откровения» будет использоваться для обозначения трех разных авраамических монотеистических религий - христианства, ислама, иудаизма.

Следуя логике рассуждения Штрауса, можно сказать, что религию порождает стремление к власти над тем, что человек не в состоянии контролировать сам<sup>98</sup>. Бог или боги нужны для того, чтобы иметь возможность обратиться, задобрить, умолить то, что способно преодолеть случайности - будь то неурожай, болезнь или гроза. Стремление вытеснить из человеческой жизни случайность или, проще говоря, стремление видеть причинность во всем, что нас окружает, и контролировать ее; эта максимально рационалистичная предпосылка ведет к максимально нерациональному выводу о существовании чего-то надчеловеческого<sup>99</sup>. К выводу о существовании сверхразума<sup>100</sup>, способного вмешиваться в естественный ход вещей, т.е. способного вершить чудеса. Библия довольно точно передает это стремление историей с Золотым Тельцом<sup>101</sup>. Страх и надежда из-за предпринятого евреями исхода заставляют их требовать от Аарона – старшего брата Моисея и самого благочестивого из присутствующих<sup>102</sup> - создание бога, вне зависимости от того, насколько

---

<sup>98</sup> Strauss L. Notes on Lucretius//Strauss L. Liberalism: ancient and modern. NY: Basic books, 1968. P.85-86.

<sup>99</sup> Ср. Ницше Ф. Воля к власти. §1019.

<sup>100</sup> Спиноза Б. Избранные произведения в 2 томах. Т. 2. Пер. с лат. М.: ГИПЛ, 1957. С.8.

<sup>101</sup> Ср. Ницше Ф. Так говорил Заратустра// Ницше Ф. Собрание сочинений в 5 томах. Т. 3. Пер. с нем. Ю. Антоновский, Е. Соколова. СПб.: Азбука, 2011.- С.288.

<sup>102</sup> Именно Аарона Моисей сделал первосвященником.

подлинным он был бы, подобно тому, как не имело значения и то, что создан он был руками самого человека<sup>103</sup>.

Философия, по Штраусу, напротив, стремится к игнорированию случайностей<sup>104</sup>; к признанию отсутствия сверхразума. А значит, она стремится к отказу от данного предрассудка. Ужасы, порожденные религией, номинально больше ужасов, порожденных случаем<sup>105</sup>. В частности, потому, что они порождены самим человеком, а значит, их можно было избежать.

Однако для того чтобы философская критика религии стала возможной, вера и философия должны иметь общее основание<sup>106</sup>. В противном случае философская критика религии является действительно невозможной. Но даже при соблюдении этого условия она остается недостаточной, а главное – открытой для контркритики. Каково же это общее основание? И является ли оно единственным?

Закон связывает преступление и наказание. Но сам закон связан со справедливостью. Справедливое и несправедливое – вот критерии закона<sup>107</sup>.

Всякий человеческий закон относителен: он меняется в зависимости от времени и места. Даже если можно было бы представить всеобщее государство, его законы все равно бы менялись во времени сообразно смене стремлений или жизненных условий его законодателей. Поиск всеобщего вечного закона приводит человека к закону божественному. Таковой закон обнаруживает себя в религии откровения. Бог откровения, в первую очередь, – судья. Божественный суд неизбежен; Бог всемогущ, всезнающ и при этом совершенно справедлив. Однако Бог есть действительное бытие, в то время как мир – лишь наличное, т.е. противопоставленное Богу бытие. Это значит, что чем ближе мы будем приближаться к миру, тем ниже будем спускаться от совершенной справедливости к совершенной несправедливости. Проще говоря, в том, что противостоит религии откровения, в ее антиподе, найдем

---

<sup>103</sup> Исход, 32:1-4.

<sup>104</sup> Strauss L. Notes on Lucretius//Strauss L. Liberalism: ancient and modern. NY: Basic books, 1968. P.94.

<sup>105</sup>Ср. Ibid. p. 82, 88, 98.

<sup>106</sup> Спиноз Strauss L. Spinoza's critique of religion. NY: Shoken books, 1965. P.105, 107.

<sup>107</sup> Ср. Шмитт К. Понятие политического//Вопросы социологии. 1992. № 1.- С.37-67.



мы воплощение совершенной несправедливости – нечто целиком и полностью противозаконное.

На первый взгляд, в случае западной философии целью философской критики религии является свобода высказывания<sup>108</sup>. (Хотя на самом деле критика религии уже предполагает ее, т.е. невозможна без такой свободы). Философ не может обеспечить такую свободу только для себя самого, так как принятие или непринятие его критики зависит не от него самого, а от властей, то есть от конкретного политического порядка. Критика религии не может быть обращена сама в себя. Она также не может быть обращена к носителям опыта откровения, так как этот опыт ей недоступен. Ее единственной аудиторией может являться лишь «простонародье» - «plebs», - как говорит Спиноза<sup>109</sup>. Это значит, что философская критика религии, в полном смысле этого слова, возможна только в условиях народовластия, т.е. только при демократическом правлении.

Однако невозможно убедить большинство с помощью философской, то есть основанной на разуме, критике. Толпа (*vulgus*)<sup>110</sup> суеверна из-за страха, но она не в состоянии избавиться от него. Ее нельзя сделать бесстрашной вне религиозного предрассудка, а значит, ее нельзя сделать разумной. В конечном итоге причина веры совпадает с причиной страха. Страх может порождаться как новым – ранее неизвестным, так и старым – известным ранее. Таким образом, можно сказать, что в основе религии лежит опыт. А значит, и в основе критики религии тоже должен лежать опыт. В отличие от разума и логики, опыт доступен всем. Попытка достучаться до толпы превращает критику религии в историческую критику, основанную на религиозной догме: на постулате об исторической достоверности всех историй, описанных в Библии.

Библия не учит ни чему, кроме веры в Библию, в том числе, веры в историчность приведенных в ней событий. Ибо она учит набожности, а

---

<sup>108</sup> Ср. *Ibid.* 112.

<sup>109</sup> Спиноза Б. Избранные произведения в 2 томах. Т. 2. Пер. с лат. М.: ГИПЛ, 1957. С.83.

<sup>110</sup> Там же, с. 9.

значит, в первую очередь, вере в «слово Божие»<sup>111</sup>. И правда, как уже было сказано, центральным понятием религии откровения является чудо.

Собственно, само откровение и есть чудо. Однако чудеса, включая чудо откровения, не доступны всем и всегда. Более того, они доступны только из Библии, ибо все остальные чудеса последняя объявляет ложными.

Лео Штраус открыто говорит о том, что откровение и философия одинаково претендуют на руководство добродетельной, благой жизнью. В первую очередь они претендуют на определение благой жизни – жизни в соответствии с законом. И откровение, и философия рисуют идеал благого человека, как существа далекого от мира<sup>112</sup>. Ибо жизнь в соответствии с законом – это справедливая жизнь. В обоих случаях заявляется, что блаженство обеспечивается созерцательной жизнью. И философия, и религия считают физический труд недостойным. Для религии откровения труд унизителен, так как является следствием грехопадения – изгнания человека из Райского Сада. Следовательно, отсутствие необходимости трудиться считается приближением к состоянию до грехопадения – приближением к Богу и совершенной справедливости. Для философии труд является постыдной тратой времени, т.е. врагом философии, нуждающейся в досуге.

Наконец, и религию откровения, и философию – вне зависимости от того, как сильно они к этому стремятся – невозможно представить монолитными; обе они представляют собой набор в разной степени успешных, противоречащих друг другу сект.

## **2.2 Радикализм Спинозовой критики религии**

Работу, посвященную анализу Спинозовой критики религии<sup>113</sup>, в отличие от работы, посвященной методологии этого анализа,<sup>114</sup> Лео Штраус начинает

---

<sup>111</sup> «В начале было слово и слово было у Бога». Евангелие от Иоанна. 1:1.

<sup>112</sup> Ср. Strauss L. Jerusalem and Athens. Some introductory reflections//Commentary June 1967. P.50.

<sup>113</sup> Strauss L. Spinoza's critique of religion. NY: Shoken books, 1965.

сначала; Спиноза – не последний и не первый критик религии; первыми на этом поприще были Демокрит и Эпикур. При этом внимание Штрауса концентрируется только на Эпикуре: от Демокрита относительно богов до нас дошли только обрывки<sup>115</sup>. Так что, говоря о начале философской критики религии, Штраус говорит либо про учение «Демокрита-Эпикура», либо просто про учение Эпикура.

В чем необходимость возвращения к самому началу философской критики религии? Ведь Эпикуру, как и главному выразителю его взглядов – Лукрецию, не известна религия откровения. Но именно в этом и кроется проблема дохристианской критики религии. Классический паганизм – античная религия - не претендовал на дарование человеку счастья. Иными словами, античная религия не объявляла себя конкурентом античной философии и, уж тем более, не считала себя «вселенской». И тем не менее, в лице Демокрита, Эпикура, Лукреция и других античных философов мы находим философскую критику религии. А значит, должны задаться вопросом: какова цель этой критики?

Эпикур сам называет цель своего учения<sup>116</sup>. Однако, излагая ее, Штраус заменяет слово «цель» словом «мотив». И таким образом, разговор о начале философской критики религии нигде не упоминает ее «цели». Слово «мотив» выбрано Лео Штраусом и по другим причинам. Во-первых, оно намекает на преступный характер этого рода деятельности<sup>117</sup>. А во-вторых, оно указывает на самодостаточность, замкнутость этой деятельности на себе. Более того, если бы Штраус оставил слово «цель», то ему пришлось бы сказать, что Эпикур и Спиноза, например, не имеют между собой ничего общего<sup>118</sup>. Ведь как цели, так и средства критика Эпикура и Спинозы кардинально расходятся. Эпикура не волнует суть его учения точно так же, как не волнует

---

<sup>114</sup> Strauss L. How to study Spinoza's "Theologico-political treatise"//Strauss L. Jewish philosophy and the crisis of modernity. Ed. Green K. NY: SUNY press, 1997.

<sup>115</sup> Strauss L. Spinoza's critique of religion. NY: Shoken books, 1965. P.45.

<sup>116</sup> Лаэрти Д. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. X, 86.

<sup>117</sup> Strauss L. Spinoza's critique of religion. NY: Shoken books, 1965. P.47. Ср. P.40-41; 38.

<sup>118</sup> Ibid. p. 50-51.

его «истина как таковая»<sup>119</sup>. Его интересует лишь его собственный покой, исходящий из ясности сути вещей<sup>120</sup>. Выражаясь точнее, Эпикур озабочен лишь собственным спокойствием, т.е. отсутствием страха. Далее Штраус показывает, что вследствие этой установки эпикурова критика религии не может считаться радикальной. Вера в богов возникает не из страха, а, следовательно, избавление от него не ведет к исчезновению веры<sup>121</sup>.

В то же самое время наследники Эпикура находятся в условиях религии откровения, претендующей, помимо всего прочего, на исполнение социальных функций. Вот почему Штраус открыто заявляет, что от заботы об индивиде критика религии переходит к заботе об обществе; вернее, к заботе об обществах<sup>122</sup> - заботе о мире. Новые критики видят в религии не один из источников ужасов, мешающих достижению покоя, но главный источник общественного зла. И речь, в первую очередь, идет не о религиозных войнах, а о порочной власти, использующей религию для оправдания любых своих поступков<sup>123</sup>. Приводя данное рассуждение, Штраус указывает на некую проблему. Ведь как греческую, так и римскую религии можно назвать гражданскими. То есть они не в меньшей, а, может, и в большей степени, чем христианство, были вписаны в социальную жизнь. Да, обе эти религии не порождали религиозных войн, но вне зависимости от конкретной философской критики именно религиозные войны, в анализе Штрауса, отходят на второй план по сравнению с внутривластным использованием религии. Проще говоря, изменились не обстоятельства, а отношение критиков и самой философии к ее роли в обществе.

Но почему из всех возможных вариантов, из всего многообразия философов, выступавших с критикой религии, Лео Штраус выбирает именно Спинозу? В «Спинозовой критике религии», помимо собственно Спинозы,

---

<sup>119</sup> Лаэрти Д. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. X, 87. Cp. Strauss L. Spinoza's critique of religion. NY: Shoken books, 1965. P.42.

<sup>120</sup> Лаэрти Д. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. X, 14.

<sup>121</sup> Cp. Strauss L. Spinoza's critique of religion. NY: Shoken books, 1965. P. 44-45.

<sup>122</sup> Ibid. p. 47-49.

<sup>123</sup> Ibid. p. 48, 51.

присутствуют еще трое философов, каждому из которых посвящена одна из трех глав первой части книги: Уриэль Да Коста, Исаак Лапейерер и Томас Гоббс. Таким образом, для ответа на поставленный вопрос надо сначала разобраться, чем именно критики этих философов отличались от критики Баруха Спинозы.

А раз мысль этих людей представляет собой историю философии, значит, проследив фундаментальное расхождение между их взглядами относительно религии, можно будет начертить путь самой философии в отношении критики религии.

Глава, посвященная У. Да Косте, начинается с исторической справки о марранах – евреях, принявших католицизм, и их потомках, одним из которых и являлся Да Коста. Более ни одна глава книги не имеет такого начала. Это, скорее всего, означает, что в случае Да Косты и его критики религии тот факт, что он формально являлся католиком и происходил от семейства католиков, будет иметь значение. И правда, кажется, Штраус показывает, что Да Коста пытается с помощью философской критики примерить два своих религиозных наследия. Его критика в том виде, в каком она до нас дошла, одновременно направлена на обе религиозные традиции и так же одновременно пытается их защитить. С одной стороны, философ критикует иудейскую традицию, основываясь для этого на Торе, т.е. на Пятикнижии Моисея. С другой стороны, он критикует христианскую доктрину бессмертия души, основываясь на том, что «Торе и разуму одинаково противна идея такого бессмертия»<sup>124</sup>. Иными словами, Да Коста выступает не против религии откровения как таковой, а против наслоений на изначальные божественные законы. Да Коста критикует религию во имя самой религии. Однако, если бы это было все, что Штраус хотел сказать, ему бы не пришлось делить главу, посвященную критике Да Косты, на две части. Ведь последствием отказа от идеи бессмертия души становится перенос внимания и заботы только на тело. Защита тела от внешних, т.е. политических угроз,

---

<sup>124</sup> Strauss L. Spinoza's critique of religion. NY: Shoken books, 1965. P.67.

означает защиту тела от представителей любой, в том числе и религиозной власти<sup>125</sup>. Ибо все, что противоречит Торе, создано людьми, а значит, не просто не имеет силы божественного закона, но является незаконным. Вот почему философская критика религии для Да Косты оборачивается призывом к политической, а не религиозной борьбе против «врагов» и призывом пожертвовать всем, ради победы над ними<sup>126</sup>. Штраус обозначает проблему: «пожертвовать всем» означает пожертвовать телом, что напрямую противоречит изначальному стремлению к спасению собственного тела. Это противоречие разрешается предположением о том, что для Да Косты общее важнее частного – Закон важнее жизни и смерти отдельного человека. Закон, а не человек стоит в центре общественной жизни.

Следующая, то есть центральная в первой части книги глава, посвящена Исааку Лапейеру. Последний, по мысли Штрауса, являлся не критиком христианства вообще или католичества, в частности, но развивал идеи «рационалистического» движения социниан. В основе социнианства лежала противная Да Косте идея вечной жизни<sup>127</sup>. Именно вечную жизнь обещал Христос, затем историческим фактом своего воскрешения доказав истинность этого обещания. И поэтому социниане отвергали буквальное прочтение Ветхого Завета, ибо все необходимое для спасения, по их мнению, давал Новый Завет<sup>128</sup>. По той же причине им приходилось утверждать о человеческом происхождении Христа. Ведь в противном случае факт его воскрешения не доказывал бы истинности данного им обещания вечной жизни. И, наконец, по той же причине они утверждали об историчности воскрешения Христа<sup>129</sup>. Рационализм, отрицание ветхозаветных истин и вера в грядущее бессмертие, то есть вера в прогресс, приводит социнианство к идее об изначальной смертности человека<sup>130</sup>, а затем к идее о прямой связи

---

<sup>125</sup> Ibid. p. 51-52.

<sup>126</sup> Ibid. p. 51.

<sup>127</sup> Ibid. p. 65.

<sup>128</sup> Ibid. p. 66-67.

<sup>129</sup> Ibid. p. 66.

<sup>130</sup> Ibid. p. 67.

между бессмертием и безгрешием<sup>131</sup>. Штраус обещает читателю назвать две причины, по которым Лапейерер изменяет, т.е. критикует религиозное учение социниан<sup>132</sup>. Но на самом деле называет только одну. Если первый человек, созданный, как описано в Библии, Богом, не был бессмертным, а значит, не имел подлинной связи с Творцом, значит, он не был первым. Лапейерер превращает «мистическую историю» о творении рода людского в конкретную историю сотворения еврейского народа.

Для того чтобы доказать верность своего утверждения, но при этом остаться в рамках социнианства, философу необходимо было найти подтверждение существования людей до сотворения Адама, не опираясь при этом на Ветхий Завет<sup>133</sup>. Поэтому Лапейерер за необходимым доказательством обращается к одному единственному отрывку в послании Павла римлянам<sup>134</sup>, где апостол говорит о божественном законе, которому предшествовало существование греха, но не наказание за него. Речь, конечно, идет о времени между Адамом и Моисеем. Но Лапейерер «извращает» слова Павла, так как безгрешие означало бы бессмертие Адама – мысль, которая противоречит посылкам теории философа. Тем самым он вынужден утверждать о том, что Павел говорит про времена до Адама. И, следовательно, говорит о людях, живших до него. Рациональное признание одной части Библии ведет к рациональному отрицанию другой ее части. Даже сам Штраус тут вынужден открыто высказать свое сомнение в том, что можно серьезно воспринимать критику Лапейерера<sup>135</sup>. Однако сомнение в средствах не порождает сомнение в цели. Если Адам не первый человек, но первый еврей, то обещание спасения, данное Иисусом, посланным именно к евреям, обращено только к еврейскому народу. Спасение еврейского народа, связанное с возвращением Христа<sup>136</sup>, будет прежде всего означать его возвращение домой, то есть

---

<sup>131</sup> Ibid. p. 69.

<sup>132</sup> Ibid. p. 69.

<sup>133</sup> См. Бытие. 6:2-4.

<sup>134</sup> Апостол Павел. Послание к римлянам. 5:13.

<sup>135</sup> Strauss L. Spinoza's critique of religion. NY: Shoken books, 1965. P.79.

<sup>136</sup> Ibid. p. 80.

восстановление еврейского государства. И речь идет не о религиозном спасении, ведь сама религия, как и ее критика, для Лапейрера оказывается на втором месте. Речь идет о политике. Если евреи примут христианство, то при повторном завоевании своего царства смогут положиться на конкретных христианских лидеров - короля Франции или папу римского<sup>137</sup>. Как и Да Коста, Лапейрер критикует религию ради некоей общности, но в отличие от Да Косты, общностью для него выступает не религиозное учение, а судьба всего еврейского народа, сам еврейский народ.

Последний, о ком говорит Штраус в первой части своей книги, – Т. Гоббс. Гоббс – современник Спинозы, все-таки является его предшественником, так как учение Гоббса «не настолько радикально»<sup>138</sup>, как учение Спинозы, которое легло в основу всей последующей критики религии<sup>139</sup>.

Глава, посвященная Т. Гоббсу, – единственная глава первой части книги, имеющая подглавы. Она разделена на пять частей:

1. Вступление
2. Естественная наука и религия
3. Государство и религия
4. Теоретическая критика и гоббсово отношение к религии
5. Критика Священного писания

По мысли Штрауса, политическая философия Гоббса зиждется на открытиях «естественной науки» - антропологии. Эти открытия обозначают два полюса человеческой жизни: «-» максимальное страдание – т.е. насильственная смерть; «+» максимальное счастье – т.е. бесконечный рост власти над окружающим<sup>140</sup>. Между этими двумя максимумами людских ощущений и образуется государство, т.е. появляется общественный договор. Они же гарантируют дальнейшее развитие естественной науки, т.е. завоевания природы.

---

<sup>137</sup> Ibid. p. 81, 84.

<sup>138</sup> Strauss L. How to study Spinoza's "Theologico-political treatise" // Strauss L. Jewish philosophy and the crisis of modernity. Ed. Green K. NY: SUNY press, 1997. P.211.

<sup>139</sup> Strauss L. Spinoza's critique of religion. NY: Shoken books, 1965. P.35.

<sup>140</sup> Ibid. p. 88.



Страх перед худшим из зол – насильственной смертью – заставляет большинство, неспособное к завоеванию максимального счастья, вступать в общественный договор с целью защиты собственной жизни. Так создаются законы, так появляется Левиафан и идея естественных прав человека<sup>141</sup>. Однако именно вследствие причины собственного появления – собственной конвинцеональности - государство не всемогуще. Гоббс вынужден утверждать, что любой человек имеет право защищать свою жизнь любыми средствами, в том числе и от посягательств со стороны государства. Даже справедливо осужденный на смерть преступник имеет такое право<sup>142</sup>. Но если насильственная смерть – не худшее, что может произойти с человеком, теория естественного права рухнет, а вместе с ней рухнет и концепция Левиафана. Однако Библия утверждает именно это - ад хуже смерти; даже сам божественный суд религиозной традицией именуется «страшным». Вот почему Гоббс вынужден критиковать религию<sup>143</sup>. Более того, в своей критике Гоббсу также приходится утверждать разумность всех людей<sup>144</sup>. Ведь в противном случае ему пришлось бы признать, что для неразумных его философское учение выглядит таким же логичным, как и закон откровения<sup>145</sup>. А значит, его теория была бы недоступна для тех, на кого она направлена. Естественно, Гоббс маскирует свое наступление на религию, заявляя, что религия на самом деле исходит из стремления к власти над людьми. А как показывает Штраус, именно оно (*gloratio*) и есть корень всех зол<sup>146</sup>. Этим Штраус впервые в данной главе указывает на противоречие. Религия стремится нивелировать худшее из зол (смерть) с помощью учения о жизни после смерти. При этом она же стремится и к достижению максимального счастья, то есть к максимальному распространению своей власти - к дарованию человеку контроля надо всем сущим с помощью

---

<sup>141</sup> Гоббс. О гражданине. I, 7.

<sup>142</sup> Гоббс Т. Левиафан. Пер. с англ. А. Гутерман. М.: Мысль, 2001. - с.

<sup>143</sup> Strauss L. Spinoza's critique of religion. NY: Shoken books, 1965. P.101.

<sup>144</sup> Гоббс. О теле. I, 2.

<sup>145</sup> Strauss L. Spinoza's critique of religion. NY: Shoken books, 1965. P.97.

<sup>146</sup> Ibid. p. 95-96.

прямого обращения к Богу. Но разве естественная наука не стремится к тому же самому? Разве не пытается она увеличить власть человека над природой, одновременно спасая его от худшего из зол? И раз все люди разумны, то как получилось, что наука только начала свой поход, в то время как религия успешно существует уже несколько тысяч лет? Как бы то ни было на самом деле, скорее всего, Гоббс делает выбор в пользу науки, так как в отличие от религии, она еще не дала отрицательных плодов, еще не стала причиной войн и потрясений.

Теперь мы можем суммировать результаты анализа первой части книги и обоснованно предположить, почему Штраус главной фигурой этого своего исследования сделал именно Б. Спинозу. Перед нами последовательный катабасис философской критики религии:

1. Критика в пользу всеобщего: религиозного учения (Да Коста).
2. Критика в пользу общего: объединения еврейского народа (Лапейер).
3. Критика в пользу частного: философского учения (Гоббс).

Следуя этой логике, можно предположить, что спинозова критика религии будет вестись в пользу превосходства конкретного человека (Спинозы) над всеобщим (религией откровения). Это предположение позволяет объяснить, почему Штраус говорит о том, что вся дальнейшая критика религии основывается на доводах Спинозы: самым первым основанием всякой серьезной критики должна являться мысль о превосходстве критика над своим предметом<sup>147</sup>.

### **2.3 Философия или религия: спинозов анализ религии откровения**

При изучении «Спинозовой критики религии», поначалу может показаться, что данная книга посвящена вопросу положения религии в государстве. Об этом подчеркнуто говорится: а) в первой главе<sup>148</sup>, б) в центральной подглаве

---

<sup>147</sup> Ibid. p. 35, 108.

<sup>148</sup> Ibid. p. 48-49.

главы, посвященной анализу гоббсовской критики религии и в) в предпоследней главе книги, именуемой «Государство и социальные функции религии». Однако центром второй части книги, т.е. части, посвященной собственно Спинозовой критике религии, является глава, названная «Анализ религии откровения». Во-первых, она находится в логическом центре данной части: между критикой идей толкователей Писания (ортодоксии, Маймонида, Кальвина) и критикой самого библейского текста. Во-вторых, она буквально находится в центре текста второй части (9 подглав до нее, 9 после). В-третьих, это единственная глава второй части книги, не имеющая подглав. В-четвертых, она же самая короткая глава во всей работе. Именно в ней Штраус сжато и ясно излагает идею превосходства мысли Спинозы над религией откровения.

И религия, и философия существуют при конкретном политическом порядке. Это значит, что превосходство одной из них над другой может быть обеспечено только действующей властью. Спиноза живет в республике. Следовательно, власть для него представляет большинство (*vulgus*). Если ему удастся убедить большинство отойти от религиозных догматов, значит ему удастся доказать превосходство собственной мысли над религией откровения<sup>149</sup>. Естественно, это недостижимая цель, воплощение которой Спинозе увидеть не придется. Однако только так можно объяснить открытый характер его притязаний<sup>150</sup>. Спиноза практически ничего не скрывает: ему надо убедить толпу.

Прежде чем критиковать религию Спинозе надо выяснить ее происхождение. Затем противопоставить религию и ее аудиторию философии и ее аудитории. И, наконец, либо указать на достоинства философии, по сравнению с религией, либо выставить религию неадекватной – не отвечающей причинам собственного происхождения.

---

<sup>149</sup> Strauss L. How to study Spinoza's "Theologico-political treatise" // Strauss L. Jewish philosophy and the crisis of modernity. Ed. Green K. NY: SUNY press, 1997. 196.

<sup>150</sup> Ibid. p. 196.

Согласно Спинозе, основой религии откровения являются страсти, вызванные неверными представлениями (предрассудками)<sup>151</sup>. Суть этих неверных представлений заключается в следующем. Человек, стремясь к самосохранению, использует все, что попадает под руку. Из-за чего начинает полагать, что все вокруг существует ради его пользы. Иными словами, религия возникает вследствие антропоцентричной позиции самого человека. Так как на самом деле отнюдь не все сущее приносит человеку пользу, можно сказать, что религия является итогом работы человеческого воображения. Верующий видит то, что хочет видеть<sup>152</sup>. Эта слабость заставляет верующих полагаться не на планирование собственных действий, а на молитву; вместо того, чтобы действовать, верующие надеются. Не таковы те, кто обладает силой. Сила тут, в первую очередь, понимается, как способность переносить неизбежное бесстрастно<sup>153</sup>. Таким образом, разница между неверующим и верующим – это разница между принятием и непринятием невозможного. Вера не дает человеку ничего, кроме уверенности. Но ведь то же самое можно сказать и о мудрости. Объясняя данную ситуацию, Штраус говорит, что в хорошие времена простой человек из-за самоуверенности не станет слушать ничьих советов<sup>154</sup>. Но как только наступают тяжелые времена, он готов послушаться любого совета, который посулит ему возвращение утерянной уверенности. И тогда он куда скорее обратится к вере, чем к мудрости<sup>155</sup>. Возникает вопрос: если философия вообще способна наставлять людей, то неужели только тогда, когда в их жизнях отсутствуют потрясения; и совершенно неспособна вести их во время катастроф и войн?

Как бы то ни было, с точки зрения Лео Штрауса, Спиноза не приводит никаких доводов в пользу философии; только доводы против религии. Или,

---

<sup>151</sup> Strauss L. Spinoza's critique of religion. NY: Shoken books, 1965. P.216.

<sup>152</sup> Ibid. p. 218.

<sup>153</sup> Ibid. p. 218.

<sup>154</sup> Ibid. p. 219.

<sup>155</sup> Ibid. p. 220.

выражаясь словами автора, против «предрассудка», но во имя «религии»<sup>156</sup>. Оба эти слова взяты Штраусом в кавычки. Под «предрассудком» мы должны теперь понимать религиозное учение<sup>157</sup>. Но что же мы должны понимать под «религией»? По-видимому, «религия» означает теперь государственную идеологию<sup>158</sup>. Если это так, то Спинозова критика религии на деле оказывается секуляризацией, т.е. передачей социальных функций религии государству. Однако тут появляется проблема: ведь идеология - это такой же, а может и больший, как и религия, источник войн и потрясений. Штраус не может этого не знать. Следовательно, можно было бы предположить, что философия будет выступать против государственной идеологии точно так же, как она выступала против религии. Но раз этого не происходит (а происходит обратное), то чтобы легитимировать идеологию, философии необходимо было бы выполнить два условия. Доказать, что: а) мир, противопоставленный войне и потрясениям, является целью философской критики религии; б) государственная идеология зависит от философии. Однако, как мы уже поняли, философия не выполнила оба этих условия<sup>159</sup> и, как минимум, в принципе, не могла выполнить одно из них<sup>160</sup>.

### **3. Макьявелли как родоначальник современной демократии**

#### **3.1 Макьявелли как пророк новых порядков**

Возможности религиозной критики предшествует свобода всякой критики, в частности, и свобода философского исследования, вообще. В работах Штрауса данная тема обозначена вопросом о «свободе и империи». Как уже

---

<sup>156</sup> Ibid. p. 223.

<sup>157</sup> Ibid. p. 215.

<sup>158</sup> Ibid. p. 226.

<sup>159</sup> Это может объяснить, почему Штраус никогда не говорит о немецкой классической философии и о Марксе. Это так же может объяснить почему Штраус говорит о Гоббсе, но не говорит о Локке. См. примеч. 97.

<sup>160</sup> Strauss L. Spinoza's critique of religion. NY: Shoken books, 1965. P.1.

было сказано,<sup>161</sup> к подобного рода выражениям следует относиться с осторожностью. Наилучшим проявлением такой осторожности будет попытка буквального прочтения. Поэтому под «империей» не стоит понимать форму правления или способ государственного устройства, ибо для данного термина эти смыслы вторичны, привнесены позднее. Первичное значение «империи» - власть. Вернее, конкретный вид власти, имеющий конкретное историческое проявление.

Как известно, в Римской республике было три вида власти: Potestas, или право гражданина; Auctoritas, или влияние, и, наконец, Imperium – «власть повелевать», власть исполнительная и судебная. Ею обладали некоторые высшие магистраты и диктаторы. Впоследствии imperium полностью перешла к принципатам.

«Il Principe» - так называется главный труд Никколо Макьявелли. Анализ этого труда помещен в центр книги Лео Штрауса – «Размышления о Макьявелли»<sup>162</sup>. Эта книга начинается со слов «we shall not shock anyone»<sup>163</sup> - слов, которые на первый взгляд полностью противоречат ее содержанию. Ибо по началу кажется, что она посвящена вопросу возвращения свободы в Западный мир. Штраус не раз указывает на связь Макьявелли и Ксенофонта: Ксенофонт закрывает эру греческой свободы, Макьявелли открывает эру свободы западной. Сам флорентиец утверждает, что он – создатель новых порядков<sup>164</sup>, т.е. революционер. Дабы проверить это утверждение<sup>165</sup>, Штраус задается серией связанных между собой вопросов: 1) в чем заключается его революция?<sup>166</sup> 2) как она возможна?<sup>167</sup> 3) каковы ее последствия?

После обещания никого не шокировать Штраус сравнивает Макьявелли с учителем зла<sup>168</sup>. Как известно, первым таким учителем был Сатана.

---

<sup>161</sup> См. примеч. 9.

<sup>162</sup> Strauss L. Thoughts on Machiavelli. Ch.: University of Chicago press, 1958.

<sup>163</sup> Ibid. p. 9.

<sup>164</sup> Ibid. p. 34, 36, 83.

<sup>165</sup> Ibid. p. 62.

<sup>166</sup> Ibid. p. 81.

<sup>167</sup> Ibid. p. 83.

<sup>168</sup> Ibid. p. 9.

Макьявелли и Дьявол похожи<sup>169</sup>: они оба воспользовались знанием для развращения человека. Оба сделали это намеренно. Оба были за это объявлены врагами: первый стал врагом рода людского, второй – врагом морали и исходящей от нее добродетели. И, наконец, оба они являются врагами прежних порядков.

Первыми, против кого восстает Макьявелли, являются классические политические философы. Флорентинец утверждает, что они, рассуждая о политическом, совершили фундаментальную ошибку. Их философия сомнительна и обманчива, так как они рассуждали о том, как должно быть. Но его философия такой не будет: его рассуждения будут о том, как есть на самом деле<sup>170</sup>. Штраус поясняет: Макьявелли занижает стандарты, дабы сделать свое учение более точным, более научным. Однако вскоре становится ясным, что это не так, или не совсем так. Дело в том, что и в «Государе», и в «Рассуждениях» Макьявелли идеализирует как великих личностей (Моисея, Гиерона, Кира), так и римскую республиканскую элиту<sup>171</sup>. Подлинный разрыв с классической традицией невозможен. Во-первых, потому, что Макьявелли зависит от примеров, этой традицией данных (от «Истории» Ливия, например). А во-вторых, потому, что тема политической философии не подлежит изменению. Флорентинец не может уйти от классических вопросов, он может лишь давать «неклассические» ответы. Мы берем слово «неклассические» в кавычки, так как ни Штраус, ни даже Макьявелли не сомневались в том, что классики отлично знали о том, «как есть на самом деле»<sup>172</sup>.

В своем восстании против действующего авторитета классиков Макьявелли делает ставку не на лучших людей, а на большинство<sup>173</sup>, объявляя, что цели народа всегда честнее целей лучших: народ всегда честнее, ибо народ прост,

---

<sup>169</sup> Ibid. p. 171.

<sup>170</sup> Макьявелли Н. Государь//Сочинения исторические и политические. Сочинения художественные. Письма. Пер. с итал. М.: АСТ, 2008. С.87.

<sup>171</sup> Strauss L. Machiavelli and classical literature//Review of national literatures 1, №1 (1970) P.24.

<sup>172</sup> См., например, Платон. Апология Сократа. 32e.

<sup>173</sup> Strauss L. Thoughts on Machiavelli. Ch.: University of Chicago press, 1958. p. 127.

а значит, его проще ввести в заблуждение новых порядков<sup>174</sup>. Более того, народ является носителем общественного, т.е. всеобщего мнения. А потому эффективно распространять позицию, противную лучшим, можно только через большинство и только во имя большинства. Вот почему, с одной стороны, Макьявелли вынужден утверждать, что он вводит новые порядки, а с другой, - действительно пытаться их ввести. Слово и дело флорентийца совпадают, хотя и по разным причинам, и против его воли. Но Макьявелли обращается не ко всему человечеству. Он обращается к конкретному – итальянскому – народу. Поэтому в своем учении он постоянно будет апеллировать к Италии прошлого и настоящего.

Макьявелли – пророк нового. И в соответствии с его собственным учением, необходимо спросить, какой именно он пророк: вооруженный или безоружный. В двух своих небольших статьях – «Макьявелли и классическая литература» и «Никколо Макьявелли»<sup>175</sup>, ровно как и «Размышлениях», Штраус утверждает, что Макьявелли – новый Моисей<sup>176</sup>. Ведь он, как и Моисей, во-первых, объявляет свой народ избранным, а во-вторых, собирается вывести его из рабства. И как мы узнаем из «Государя», Моисей – вооруженный пророк<sup>177</sup>. В «Размышлениях», в отличие от двух указанных статей, встречается и другая отсылка к Макьявелли как к пророку – на этот раз пророку безоружному – Иисусу. Наконец, Штраус заявляет, что флорентиец комбинирует в себе двух этих личностей, то есть комбинирует вооруженного и безоружного пророка<sup>178</sup>. Эти три противоречащих друг другу утверждения трудно понять. Возможно, Штраус указывает на то, что Макьявелли вообще не был пророком. Моисей и Иисус обещали своим последователям, т.е. народу, в случае первого, и народам, в случае второго, царство божие. Моисей говорил о конкретном - земном царстве. Иисус об

---

<sup>174</sup> Макьявелли Н. Государь//Сочинения исторические и политические. Сочинения художественные. Письма. Пер. с итал. М.: АСТ, 2008. С.71.

<sup>175</sup> Strauss L. Niccolo Machiavelli//History of political philosophy. Ch.: Rand McNally, 1987. P. 210-228.

<sup>176</sup> Ibid. p. 64.

<sup>177</sup> Макьявелли Н. Государь//Сочинения исторические и политические. Сочинения художественные. Письма. Пер. с итал. М.: АСТ, 2008. С.59.

<sup>178</sup> Strauss L. Thoughts on Machiavelli. Ch.: University of Chicago press, 1958. P. 173.



абстрактном – небесном царстве. В этом была суть и основная составляющая их посланий. Не так в случае Макьявелли. Призыв объединить, т.е. освободить Италию, звучит из его уст лишь раз<sup>179</sup>. И он уж точно не составляет сути послания этого нового «пророка». Далее Иисус и Моисей действительно обещают ввести новые порядки. В то время как Макьявелли говорит лишь об имитации старых<sup>180</sup>. Наконец, Иисус и Моисей дают народу ясные правила, благодаря соблюдению которых тот сможет обрести обещанное ими. Но Макьявелли не формулирует такого набора правил. Более того, Штраус утверждает, что обе его книги являются обращением к тиранам: «Государь» - к действующему; а «Рассуждения» к двум потенциальным<sup>181</sup>. Иными словами, если Макьявелли и пророк, то ложный.

### 3.2 Повторное открытие народной свободы

Первое, что замечает Штраус: учение Макьявелли двулико<sup>182</sup>. С одной стороны, Макьявелли апеллирует к истории, но эта история ложна, идеализирована<sup>183</sup>. С другой, - на этой истории он строит свою теорию, которую впоследствии назовут наукой. С одной стороны, он обращается к общепринятым взглядам. С другой, - выступает против них<sup>184</sup>. С одной стороны, он поддерживает религиозные взгляды римлян. С другой, - выступает против религии как таковой<sup>185</sup>. С одной стороны, он призывает к имитации старых порядков. С другой, - претендует на создание новых<sup>186</sup>. С одной стороны, в «Государе» он обращается к реальному тирану. С другой, - в «Рассуждениях» он обращается к тиранам потенциальным<sup>187</sup>. В конце

---

<sup>179</sup> Макьявелли Н. Государь/Макьявелли Н. Сочинения исторические и политические. Сочинения художественные. Письма. Пер. с итал. М.: АСТ, 2008. С.118.

<sup>180</sup> Макьявелли Н. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия//Макьявелли Н. Сочинения исторические и политические. Сочинения художественные. Письма. Пер. с итал. М.: АСТ, 2008. С.125, 190, 199, 246, 306. Ср. Ксенофонт. Меморабилиа. III, 5, 14.

<sup>181</sup> Strauss L. Thoughts on Machiavelli. Ch.: University of Chicago press, 1958. P. 21.

<sup>182</sup> Ibid. p. 29.

<sup>183</sup> Ibid. p. 45.

<sup>184</sup> Ibid. p. 43.

<sup>185</sup> Ср. Ibid. p. 231-232.

<sup>186</sup> Ibid. p. 71.

<sup>187</sup> Ibid. p. 21, 29

концов, он, с одной стороны, говорит о том, что правителя должны и любить, и бояться<sup>188</sup>. С другой, - утверждает, что у правителя нет иного выхода, кроме насаждения страха<sup>189</sup>. Эта двуликость отражается метафорой кентавра – человека-зверя, учителя героев<sup>190</sup>. Макьявелли тем самым претендует на то, чтобы быть именно таким учителем: частью мягким и прекрасным, частью жестоким и уродливым.

Данное вступление заставляет нас ожидать, что Штраус сначала расскажет нам об одной половине учения Макьявелли, затем о другой, а потом объединит их, тем самым показав, как они сочетаются и работают вместе. И правда, «Размышления» разделены на четыре главы: I. Двуликое учение, II. Намерения Макьявелли в «Государе», III. Намерения Макьявелли в «Рассуждениях», IV. Учение Никколо Макьявелли.

Но вернемся к нашей теме. Если Макьявелли лжепророк, то каково его учение и почему Штраус объявляет его ложным? Макьявелли не похож на верующего в Бога и в остальные атрибуты христианской религии<sup>191</sup>. Если он и пророк, то явно не христианский. Христианство лишь ослабило людей. В то время как язычество лишь укрепляло их. Можно ли тогда утверждать, что Макьявелли – языческий пророк? Но ведь он ни слова не говорит о языческих богах (кроме Фортуны<sup>192</sup>) или языческих ритуалах (кроме единственного описания сцены жертвоприношения<sup>193</sup>). На самом деле Макьявелли объединяет суть паганизма со стратегией христианства.

Попытка сопоставить язычество и христианство может быть обоснована только в рамках сравнения представлений о боге. Вот почему Макьявелли

---

<sup>188</sup> Макьявелли Н. Государь/Макьявелли Н. Сочинения исторические и политические. Сочинения художественные. Письма. Пер. с итал. М.: АСТ, 2008. С.48, 90.

<sup>189</sup> Там же, с. 92.

<sup>190</sup> Там же, с. 93. Ср. Ксенофонт. Охотник. I, 1.

<sup>191</sup> Strauss L. Thoughts on Machiavelli. Ch.: University of Chicago press, 1958. P. 31.

<sup>192</sup> Единственное упоминание римского божества в «Рассуждениях» является недостоверная, с точки зрения Макьявелли история про храм Юноны. Макьявелли Н. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия//Макьявелли Н. Сочинения исторические и политические. Сочинения художественные. Письма. Пер. с итал. М.: АСТ, 2008. С.159.

<sup>193</sup> Там же, с. 258.

утверждает, что бог – это случай<sup>194</sup>. Ведь уравнив (или подменив) понятие бога, можно понять, в чем состоит разница отношений к нему разных религий. Выходит, что разница между языческим и христианским отношением к богу представляет собой разницу между использованием случая и упованием на него<sup>195</sup>. Использование случая означает разумный выбор. Естественно, если мы заглянем в историю Рима, на которую ссылается Макьявелли, окажется, что это не так, или, в лучшем случае, не всегда так<sup>196</sup>. Однако мы уже знаем, что флорентиец по собственному желанию правит эту историю. Если язычество обращалось к разуму, то, как оказалось возможным, его поражение от рук христианства?<sup>197</sup> Все дело в стратегии. Повелевая обладать судьбой и добиваться славы во имя отечества, язычество обращалось только к лучшим своим представителям.

Христианство, напротив, обещая блага в загробном мире за смирение, в этом апеллировало к худшим, к народу - к большинству. Следовательно, чтобы быть успешным в условиях победившего христианства, новое учение должно обращаться к народу<sup>198</sup>. Оно должно деградировать по отношению к своим классическим предшественникам. Так появляется политическая наука – деградировавшая политическая философия. Ее посыл – это посыл о вере в разумность большинства и в способность этой разумности преодолеть авторитет, преодолеть власть прошлого. Но эта разумность так же, как и политическая наука, есть нечто деградировавшее. Вот почему Макьявелли, в отличие от классиков, на первый план в своем учении выдвигает историю, а не теорию. История как нарратив (пусть и исправленный Макьявелли), в отличие от теории, понятна и доступна каждому. А главное, она дает новый (деградировавший) вульгарный вид доказательства истинности того или иного утверждения – апелляцию к успеху. Проще всего эту ситуацию можно

---

<sup>194</sup> Strauss L. *Thoughts on Machiavelli*. Ch.: University of Chicago press, 1958. P. 27.

<sup>195</sup> Ibid. p. 157.

<sup>196</sup> Strauss L. *Niccolo Machiavelli//History of political philosophy*. Ch.: Rand McNally, 1987. P.218.

<sup>197</sup> Буквальный ответ, предложенный в «Рассуждениях» - самый мифоподобное утверждение Макьявелли. См. Макьявелли Н. *Рассуждения о первой декаде Тита Ливия//Макьявелли Н. Сочинения исторические и политические. Сочинения художественные. Письма*. Пер. с итал. М.: АСТ, 2008. С.267-68.

<sup>198</sup> Strauss L. *Thoughts on Machiavelli*. Ch.: University of Chicago press, 1958. P. 189.

описать, перефразировав самого Макьявелли: чтобы республика была умна, все ее граждане должны быть глупы. Любая вера, в том числе и вера в разум, коренится в большинстве<sup>199</sup>, в то время как тиран – над большинством стоящий и на него опирающийся - должен лишь выглядеть верующим<sup>200</sup>. Теперь, кажется, понятно, почему Штраус объявляет Макьявелли лжепророком: он не верит в подлинность своего собственного учения, он лишь делает вид.

Как бы то ни было на самом деле, утверждение о превосходстве разума требует доказательства. И Штраус указывает на одну сторону такого доказательства. Превосходство разума обосновывается с помощью утверждения о завоевании или покорении природы. И в первую очередь, природы человека. Единственный способ утвердить возможность такого изменения – подмена понятия природы. И Макьявелли совершает эту подмену. Сначала он отождествляет понятие природы с понятием обычая<sup>201</sup> или привычки. Однако этого оказывается недостаточно, ибо пример смены разумного паганизма неразумным христианством показывает, что изменение обычаев возможно и без участия разума. Тогда Макьявелли заменяет понятие природы понятием случая. Ведь случай можно преодолеть только с помощью разума. Так природа оказывается нестабильной, непредсказуемой, в то время как ее противоположность – разум, предстает единственным источником твердой почвы, единственным источником уверенности.

Преодоление случая (природы) означает освобождение от него. И в то же самое время оно означает потерю ориентиров. Если природа хаотична, она не может давать человеку естественную цель. Если таковой цели нет, то появление политического порядка зависит только от принуждения. Теперь ясно, почему Штраус говорит о том, что в «Государе» и «Рассуждениях» Макьявелли обращается к тиранам. Также относительно ясной становится

---

<sup>199</sup> Ibid. p. 177.

<sup>200</sup> Ibid. p. 73.

<sup>201</sup> Ibid. p. 56, 286.

его ремарка о том, что Рим, то есть наилучший из существовавших политический порядок, на долгие века лишил Европу свободы<sup>202</sup>.

Объединяя понятие природы и понятие бога понятием случая, Макьявелли освобождает народ от давления со стороны этих сил. Тем самым он нивелирует разницу между лучшими (избранниками бога или природы) и всеми остальными. Так он закрывает все возможные формы правления, кроме самой тиранической – демократии.

Может ли народ быть тираном? И если да, то над кем? Вариантов не так уж и много: народ может быть тираном либо над собой, либо над своими лучшими, либо над другими народами. Ответ на этот вопрос, вряд ли, может шокировать. Если народ – это единственный носитель морали<sup>203</sup>, а мораль может существовать только в контрасте с аморальностью<sup>204</sup>, то получается, что народ не может быть тираном над самим собой. Следовательно, остаются только две возможности. Но одна из них, на самом деле, уже ликвидирована. У правящего народа нет лучших – все теперь способны преодолеть авторитет, все обладают знанием. Поэтому никаких иных вариантов не остается: чтобы быть свободным, народ должен быть тираном над другими народами. Он должен править ими без закона, то есть править оружием. Штраус поясняет эту идею двумя замечаниями: 1) желание народа править другими народами есть коллективный эгоизм, 2) «хороший порядок возникает из хороших обычаев, хорошие обычаи возникают из хороших законов, а хорошие законы возникают из самых шокирующих вещей»<sup>205</sup>. Как говорит сам Макьявелли: хорошие законы возникают из хорошего войска<sup>206</sup>. Получается, что демократия – единственный порядок, чье положение напрямую зависит от войны. Порядок, при котором власть может угнетать только другие народы, в отличие от тирании, которая может угнетать

---

<sup>202</sup> Ibid. p. 118.

<sup>203</sup> Ibid. p. 131.

<sup>204</sup> Ibid. p. 256.

<sup>205</sup> Ibid. p. 255.

<sup>206</sup> Макьявелли Н. Государь//Сочинения исторические и политические. Сочинения художественные. Письма. Пер. с итал. М.: АСТ, 2008. С.77.

собственных лучших или собственный народ, а также олигархии, которая вольна угнетать свой народ. И в этом тоже проявляется отличие политической науки от политической философии: в отличие от второй, первая открыто выступает в поддержку войны.

Теперь необходимо понять, что именно Макьявелли подразумевает под «хорошим» - будь то «хорошие» законы, «хорошее» войско или «хороший» порядок. То есть ответить на вопрос о том, что такое добродетель<sup>207</sup>.

Известное макьявеллианское разделение политики и морали Штраус трактует как разделение добродетели и морали. Кажется, что эта точка зрения расходится с привычной, ведь в таком случае аморальность была бы ничем иным как самопожертвованием. Однако Штраус не отходит от этого заявления, поясняя, что пока в демократии существуют лучшие, они совершенно альтруистичны и потому совершенно аморальны<sup>208</sup>. Однако разделение добродетели и морали не означает их противопоставления. Ведь в таком случае пришлось бы сказать, что народ, будучи моральным по умолчанию, не может быть добродетельным. Случай одинаков и с моральными, и с аморальными людьми. Но его преодоление есть дело только добродетельных. Следовательно, все, что помогает преодолеть случай, будет считаться добродетелью. Макьявелли говорит, что случай нельзя преодолевать одними и теми же средствами. А значит, добродетель подразумевает гибкость: жесткость, когда она полезна, должна сменяться мягкостью, когда полезна она. Он снова приводит пример Рима: одни народы он уничтожил, другие присоединил к себе. Знать, когда что полезно, - значит быть разумным. Действовать вопреки случаю, то есть обстоятельствам, значит проявлять волю<sup>209</sup>.

Объединение в одной республике самолюбия и добродетели, то есть морали и политики, ведет эту республику (народ) к свободе, то есть к господству, или, иначе говоря, к беспрестанным победоносным войнам с другими

---

<sup>207</sup> Strauss L. Niccolo Machiavelli//History of political philosophy. Ch.: Rand McNally, 1987. P.210.

<sup>208</sup> Strauss L. Thoughts on Machiavelli. Ch.: University of Chicago press, 1958. P. 87.

<sup>209</sup> Ibid. p. 242, 294.

государствами<sup>210</sup>. Вне войны, вне принуждения не мыслим свободный народ. В миру свободными могут быть только отдельные люди: тиран или лучшие.

Этот «шокирующий» вывод, кажется, противоречит данному Штраусом в самом начале своей книги о Макьявелли обещанию - никого не шокировать. Однако нельзя сказать, что Штраус подвел или обманул своего читателя. Ведь несмотря на то, что его понимание учения Макьявелли несколько отличается от общепризнанного, его отношение к этому учению так же, как и в случае большинства исследователей, является отрицательным. Макьявелли – действительно учитель зла. Классики знали все то, о чем говорил Макьявелли. Просто они не желали понижать уровень политической философии до уровня политической науки. Они не желали льстить большинству или обосновывать собственную деградацию. Проще говоря, они признавали случай - признавали, что они не могут знать всего и что для создания хорошего порядка необходим случай<sup>211</sup>. В то время как Макьявелли, по крайней мере, делает вид, что считает успех мерилom разума. Его учение действительно оказалось очень успешным. Именно с него – как с разрыва с классической традицией – Штраус отсчитывает начало современной западной философии.

---

<sup>210</sup> Ibid. p. 250.

<sup>211</sup> Платон. Законы. 709a-b.

# Монархия и философия

## 1. Божественный закон и политика у Галеви

Переход от современной Западной философии к средневековой Восточной философии может показаться странным, однако причину обращения к средневековому Востоку, а не к средневековому Западу Штраус обозначает довольно ясно: на Западе философия была подчинена теологии вплоть до своего отделения от нее. На Востоке же, напротив, несмотря на соединение с теологией, философия превалировала. Иными словами, если на Западе философ был скорее теологом, то на Востоке, он, скорее, претворялся таковым.

Более того, если на Западе религия откровения, воспринимавшаяся в качестве центрального предрассудка и потому главного препятствия для развития разума и философии, со временем стала предметом резкой и открытой критики, то на Востоке этого не произошло. Спиноза не скрывает ни своих сомнений, ни своего радикализма в отношении религии откровения. Совершенно иначе поступают Галеви, Маймонид и Аль-Фараби. В комментариях Штрауса, который сам пережил опыт бессилия<sup>212</sup>, основными качествами отношения философа к религии откровения оказываются индифферентность<sup>213</sup>, маскировка<sup>214</sup>, нацеленность на сосуществование<sup>215</sup> с религией и нуждающейся в ней властью. Причина, по которой все три указанных философа (хотя и в разной степени) до сих пор именуются теологами, состоит в открытии и попытке решить проблему политизации религии откровения, особенности которой хорошо видны в работе рабби Йегуды Галеви «Сефер Га-Кузари».

---

<sup>212</sup> См. Smith S. Leo Straus. The outlines of a life/ The Cambridge companion to Leo Straus. Ed. Smith S. Cambr.: Cambridge university press, 2009. P.13.

<sup>213</sup> См. С.61 данной работы.

<sup>214</sup> См. Там же, с. 79.

<sup>215</sup> См. Там же, с. 67.



Анализу этой работы Штраус посвящает всего один свой комментарий, что обращает на себя внимание<sup>216</sup>, ибо к философским произведениям двух других комментируемых им восточных средневековых философов (Маймонида и Аль-Фараби) Штраус написал несколько комментариев. Однако данное замечание можно опустить, так как Галеви не оставил иных философских трудов, кроме «Кузари».

Труд, озаглавленный «Закон разума в “Кузари”», кажется, посвящен вопросу отношения философской жизни и жизни практической, т.е. политической<sup>217</sup>. Однако данный вопрос по ходу текста работы претерпевает не одну метаморфозу. Вопрос о философской жизни трансформируется в вопрос о существовании естественного права, который затем превращается в вопрос о том, что такое естественное право: набор рациональных правил или «dictate of right reason», - как выражается Штраус. Данное выражение двусмысленно. Его можно понимать и как «диктатуру верной аргументации», и как «диктат сильного (или, в буквальном смысле, правого) разума»<sup>218</sup>.

Вне зависимости от того, какой из этих смыслов ближе к задумке автора, для начала необходимо будет прояснить необычную для Штрауса терминологию этой работы. Проблема понимания данной работы кроется не столько в обилии синонимичных терминов, сколько в их взаимозаменяемости и взаимопроникновении, а также в том, что в «Кузари» два разных человека вкладывают в одни и те же термины различные значения.

«Кузари» - это книга, рассказывающая о том, как царь хазар пришел сам (а в итоге привел свой народ) к иудейской вере. Из-за своих снов царь последовательно приглашает к себе четырех людей: философа, христианского мудреца, мусульманского мудреца и, наконец, еврейского

---

<sup>216</sup> Ср. сказанное во 2 параграфе 1 главы.

<sup>217</sup> Strauss L. The law of reason in the “Kuzari”//Proceedings of the American Academy for Jewish Research Vol. 13, (1943), P.47.

<sup>218</sup> Описанное в «Законе разума» следует сравнить со сборником статей, написанных от собственного имени - «Естественное право и история». Штраус Л. Естественное право и история. Пер. с англ. Е. Адлер, Б. Путько. М.: Водолей Publishers, 2007.

мудреца. За исключением начала первой главы, где царь отвергает учение философов, христиан и мусульман, вся книга представляет собой беседу хазарского царя и еврейского мудреца.

Поначалу кажется, что центральной проблемой книги является обращение языческого правителя (а значит, и его народа) в иудаизм – в религию откровения. Об этом говорит и сам Штраус, утверждая, что защищать иудаизм перед неевреем, расположенным против этой веры, невероятно трудно<sup>219</sup>. Однако немного позже Штраус говорит обратное: хазарский царь, отвергнув философию, христианство и ислам, буквально сам отдал себя в руки иудаизма. Он стал иудеем еще до разговора с еврейским мудрецом<sup>220</sup>. И это значит, что обращение царя в иудаизм не может быть главной проблемой данной книги. На иную проблему, которую можно было бы счесть центральной, указывает подзаголовок «Кузари»: «Книга ответа и доказательства по поводу унижаемой веры». Однако кому направлен этот «ответ», и кто «унижает» веру? Из беседы мудреца с царем становится понятно, что противником еврейской веры выступает не христианство или ислам, но философы<sup>221</sup>. Именно опровержению их взглядов посвящена большая часть бесед царя и еврейского мудреца.

Таким образом, главной проблемой этой книги можно объявить проблему расхождения между философией и общепринятым мнением<sup>222</sup>. Ведь именно универсальность тех или иных мнений<sup>223</sup> по поводу записанного в Торе, т.е. традиции, приводит мудрец в доказательство истинности своей веры.

Но как Галеви понимает философию? Кто для него философ *par excellence*? Как показывает Штраус, в самой книге фигура философа затемнена.

Присутствующий в тексте философ «никогда не говорит о себе в первом

---

<sup>219</sup> Strauss L. The law of reason in the “Kuzari” // *Proceedings of the American Academy for Jewish Research Vol. 13, (1943), P.54.*

<sup>220</sup> *Ibid.* p. 55.

<sup>221</sup> Галеви Й. Сефер Га-Кузари. Книга ответа и доказательства по поводу унижаемой веры. IV, 12-13.

<sup>222</sup> Там же. V, 14, 16.

<sup>223</sup> Там же. I, 48; III, 31-32.

лице», он говорит лишь о «философах»<sup>224</sup>. Кажется, что он лишь пересказывает, интерпретирует чуждое ему философское учение, а не передает свою собственную философию. Под «философами» он понимает тех, кто учит о предвечности мира<sup>225</sup>. Так же до определенного момента говорит о «философах» и еврейский мудрец. Штраус поясняет: под «философами» Галеви понимает в основном аристотельянцев<sup>226</sup>. А затем говорит, что все рассуждения, присутствующие в «Кузари», напоминают калам, целью которого является опровержение эпикурейства<sup>227</sup>. Тем самым Штраус указывает на несовпадение смыслов. А именно: еврейский мудрец, говоря о «философах», вскоре начинает делить их на собственно философов и тех, кто верит в предвечность мира<sup>228</sup>, то есть аристотельянцев. Лишь в самом конце книги появляется имя того, кого Галеви на самом деле считает философом как таковым<sup>229</sup>. Лишь Эпикур полагал, что «мир возник случайно». Еврейский мудрец не видит проблемы в защите веры от нападков тех, кто открыто выступает против общепринятого мнения, основываясь на противоположных, общепринятых, предпосылках. Опровергнув идею вечности мира, он может заявить об опровержении философской позиции как таковой. Но мысль Эпикура, представителя школы которого, скорее всего, мы видим в самом начале книги, - о рождении мира не может быть опровергнута с точки зрения представителя авраамической религии. Как не может быть опровергнута и его философия в целом, ибо ее опровержение будет означать опровержение традиции, то есть главенствующей на протяжении веков точки зрения о сотворении мира. Вот почему, как особо указывает Штраус, еврейский мудрец и философ никогда не встречаются и

---

<sup>224</sup> Strauss L. The law of reason in the "Kuzari" // Proceedings of the American Academy for Jewish Research Vol. 13, (1943), P.66.

<sup>225</sup> Галеви Й. Сефер Га-Кузари. Книга ответа и доказательства по поводу унижаемой веры. I, 1.

<sup>226</sup> Strauss L. The law of reason in the "Kuzari" // Proceedings of the American Academy for Jewish Research Vol. 13, (1943), P.51.

<sup>227</sup> Ibid. p. 51.

<sup>228</sup> См. Галеви Й. Сефер Га-Кузари. Книга ответа и доказательства по поводу унижаемой веры. I, 91; III, 17; V, 2.

<sup>229</sup> Там же. V, 8.

не разговаривают друг с другом<sup>230</sup>, хотя аудитория, к которой они обращаются, – одна и та же – хазарский царь.

Читателю с самого начала известно, что хазарский царь выберет религию откровения, а не философию. Но совершая данный выбор, разве не поступает он в соответствии с советом философа? Ведь философ дал царю три возможности. После того как царь сам станет философом он может: а) либо принять одну из существующих религий, б) либо создать свою собственную, в) либо обратиться к религии философов<sup>231</sup>. Но на деле философ не предлагает царю никакого реального выбора. Во-первых, вне зависимости от того, какой из трех вариантов обоснования собственных действий он выберет, ему сначала придется стать философом<sup>232</sup>. А во-вторых, для философа нет разницы между новой, существующей или философской религией<sup>233</sup>.

Для прояснения данного затруднения необходимо обратиться к анализу присутствующих в тексте Штрауса категорий. Эти категории не совпадают по смыслу с теми, что использует в своей работе Галеви. Точно так же, как смысл этих категорий разнится в зависимости от того, кто о них говорит – философ или мудрец<sup>234</sup>. Всего таких категорий насчитывается 10:

1. Естественное право («*ius naturalis*»).
2. Закон разума.
3. Рациональные законы («*rational laws*»).
4. Интеллектуальные законы («*rational nomoi*»).
5. Законы откровения («*revealed laws*»).
6. Естественный закон («*lex naturalis*»).
7. Религия философов.

---

<sup>230</sup> Strauss L. The law of reason in the "Kuzari"//Proceedings of the American Academy for Jewish Research Vol. 13, (1943), P.56.

<sup>231</sup> Ср. Галеви Й. Сефер Га-Кузари. Книга ответа и доказательства по поводу унижаемой веры. I, 1; Strauss L. The law of reason in the "Kuzari"//Proceedings of the American Academy for Jewish Research Vol. 13, (1943), P.68.

<sup>232</sup> Так и произошло. Галеви Й. Сефер Га-Кузари. Книга ответа и доказательства по поводу унижаемой веры. V, 1 и V, 13-14.

<sup>233</sup> Strauss L. The law of reason in the "Kuzari"//Proceedings of the American Academy for Jewish Research Vol. 13, (1943), P.69.

<sup>234</sup> Ibid. p. 74-75.

8. Государственные законы («governmental laws»).
9. Божественные законы («divine laws»).
10. Физические законы.

Вокруг их прояснения и строится работа Штрауса. Впрочем, следует отметить, что такое обилие сложных и переплетающихся и взаимопроникающих понятий не свойственно работам Лео Штрауса. Тем примечательнее их появление.

Штраус начинает с объяснения сути «религии философов», или интеллектуальных законов («rational nomoi»). Эти законы не являются обязательными ни для кого: ни для философов, ни для простых людей, ни для царей. Однако они фиксируют наилучший, с точки зрения философа, политический порядок<sup>235</sup>. Штраус отдельно подчеркивает, что эти законы не являются обязательными для самого философа, ибо они касаются политического сообщества, к которому философ имеет крайне малое отношение<sup>236</sup>. По сути своей интеллектуальные законы можно было бы назвать экзотерическим философским учением<sup>237</sup>. Главное преимущество данного вида философского учения состоит в том, что им можно пожертвовать, дабы не вступать в конфликт с общественным мнением. В конце концов, философ предлагает царю целых три варианта взаимоотношений с носителями мнения. Более того, в отличие от других религий, «религия философов» не повелевает убивать иноверцев<sup>238</sup>. Подобная терпимость связана с тем, что и сам философ, и еврейский ученый, и даже, по-видимому, Галеви, считают источником интеллектуальных законов человеческий разум.

Как только философ начинает говорить о терпимости по отношению к представителям других религий, хазарский царь теряет к религии философов всякий интерес, да и сам философ после этого эпизода более в «Кузари» не

---

<sup>235</sup> Ibid. p. 70.

<sup>236</sup> Ibid. p. 71.

<sup>237</sup> Ibid. p. 76.

<sup>238</sup> Галеви Й. Сефер Га-Кузари. Книга ответа и доказательства по поводу унижаемой веры. I, 3.

появляется<sup>239</sup>. Религия философов стоит ниже других религий<sup>240</sup>: она ограничивается лишь словом, в то время как остальные религии от слов переходят к делу. Хазарский царь – представитель политической, то есть практической жизни, и для него дело, явно, стоит выше слова<sup>241</sup>.

Начав раскрывать суть интеллектуальных законов, Штраус сравнивает и отличает их сначала от естественного закона («*lex naturalis*»), а за тем и от рациональных законов. Из первичного определения рациональных законов становится ясно, что они являются базовым набором правил, без которых не может существовать ни одно общество - ни самое простое («банда грабителей»), ни самое совершенное<sup>242</sup>. Рациональные законы не создаются человеком, а постигаются им, так что в отличие от интеллектуальных законов, их невозможно игнорировать.

С естественным законом все обстоит сложнее. Ибо Штраус объявляет его набором диктатов верной аргументации («*dictates of right reason*»). Но ведь именно так он в начале работы определил естественное право. Получается, что, либо Штраус отождествляет естественное право с естественным законом, что не возможно<sup>243</sup>; либо же одно из двух этих понятий является пустым. Возможен также вариант, что одно из понятий остается вовсе без определения. И правда, позднее, говоря о «*iura naturalia*», Штраус заявляет, что оно является неотъемлемым и неизменным минимумом морали, необходимым для существования любого общества<sup>244</sup>. При этом он приводит в пример банду грабителей, которая не может существовать, если ее члены не уважают среди себя тех, кто превосходит их умом<sup>245</sup>. Но это создает серьезные проблемы. Ведь ранее, обсуждая интеллектуальные законы или

---

<sup>239</sup> Там же. I, 4.

<sup>240</sup> Strauss L. The law of reason in the "Kuzari" // Proceedings of the American Academy for Jewish Research Vol. 13, (1943), P.71.

<sup>241</sup> Ibid. p. 68.

<sup>242</sup> Ibid. p. 69.

<sup>243</sup> См. Strauss L. "Natural Law," International Encyclopedia of the Social Sciences, D. Sills, Editor. NY: Crowell, (1968), Vol. II, P. 137-46.

<sup>244</sup> Strauss L. The law of reason in the "Kuzari" // Proceedings of the American Academy for Jewish Research Vol. 13, (1943), P.87.

<sup>245</sup> Ibid. p. 87.

религию философов, Штраус говорил то же самое. А именно, что религия философов, «будучи сказкой»,<sup>246</sup> имеет своей целью правление высших над низшими. Выходит, что, либо доктрина естественного права - это экзотерическое учение<sup>247</sup>, но при этом экзотерика необходима любому сообществу. И следовательно, «религия философов», то есть, навязываемое ими большинству мнение, на самом деле является обязательной<sup>248</sup>, а значит, призывает к убийству иноверцев. Либо же, на деле, ни одно общество вовсе не нуждается в религии. То есть всякое общество способно существовать опираясь только на знание, данное при помощи философского рассуждения, на рациональные законы.

Теперь актуализируется ранее не затрагиваемый вопрос: как может политическое учение философа (его «религия») считаться экзотерическим? Или, выражаясь иначе, если политическое учение философа – это экзотерика, то что тогда являет собой эзотерику? Ответ Штрауса звучит следующим образом. Эзотерическим учением философов является учение о вечности мира, ибо это единственное, в чем они согласны между собой<sup>249</sup>. Этот ответ сам себя делает сомнительным, ибо, во-первых, читатель уже знает, что философы явно несогласны друг с другом относительно предвечности мира. Ведь есть учение Эпикура, и, более того, именно его точка зрения считается Галеви философской. А во-вторых, вряд ли не раз высказанную Штраусом вслух мысль о вечности мира вообще можно считать эзотерической. Как бы то ни было на самом деле, в итоге получается, что философия занимает свое место в обществе, независимо от того, нуждается ли оно в религии или нет, независимо от того, насколько оно развито.

Далее Штраус переходит к обсуждению законов откровения («revealed laws»), которые очевидно включают в себя божественные («divine laws»),

---

<sup>246</sup> Ibid. p. 75. Cp. Strauss L. *Farabi's "Plato"*//Louis Ginzberg jubilee. NY: American academy for Jewish research, 1945. P.372.

<sup>247</sup> См. примич. 189.

<sup>248</sup> Cp. Strauss L. *The law of reason in the "Kuzari"*//Proceedings of the American Academy for Jewish Research Vol. 13, (1943), P.85, 89.

<sup>249</sup> Ibid. p. 75.

государственные («governmental laws») и физические законы. Законы откровения, в рассуждении еврейского мудреца, противостоят интеллектуальным законам. Последние – плод деяния человеческого разума, в то время как первые – плод разума божественного. Божественные законы – это предписанные Богом, но не постигаемые разумом религиозные обряды<sup>250</sup>. Физические законы обязывают человека признавать данное Богом устройство мира. То есть в первую очередь обязывают его признавать существование самого Бога<sup>251</sup>. Такими законами для христиан и иудеев являются первые три заповеди, а для мусульман фраза, начинающаяся со слов: «Нет бога...». Наконец, государственные законы ответственны за существование благочестивого человека. Они являют собой оставшиеся семь заповедей декалога.

Еврейский мудрец (а вместе с ним и Галеви) утверждает, что благочестивый человек и есть правитель государства<sup>252</sup>. Иначе говоря, он утверждает, что для правления людям не нужны ни божественные, ни физические законы. Фактически, мудрец подтверждает слова философа о ложности всякой религии. Правитель волен вводить любую религию, т.е. делать общепринятым любое мнение. Однако нельзя не заметить, что хазарский царь, несмотря или, скорее, именно из-за своего знания, действует крайне разумно. Ведь критерием отбора религии, т.е. официально признанного божественного закона, по совету еврейского мудреца становится ее возраст или, проще говоря, сила традиции<sup>253</sup>.

Наконец, Штраус переходит к обсуждению закона разума<sup>254</sup>. И одновременно с этим он возвращается к обсуждению естественного закона. В первоначальной трактовке закон разума оказывается законом выживания

---

<sup>250</sup> Еврейский мудрец приводит самый вопиющий пример такого рода законов, говоря об обрезании. См. Галеви Й. Сефер Га-Кузари. Книга ответа и доказательства по поводу унижаемой веры. III, 7.

<sup>251</sup> Strauss L. The law of reason in the "Kuzari" // Proceedings of the American Academy for Jewish Research Vol. 13, (1943), P.84..

<sup>252</sup> Ibid. p. 84. Ср. Галеви Й. Сефер Га-Кузари. Книга ответа и доказательства по поводу унижаемой веры. III, 3-5.

<sup>253</sup> Ср. Там же. I, 48; III, 31-32.

<sup>254</sup> В нашем переводе «Кузари»: «Закона, требуемого разумом». См. Там же. III, 7, 11.



носителя разума, т.е. философа<sup>255</sup>. Этот закон предписывает философу правила поведения в обществе, благодаря исполнению которых становится возможной философская жизнь. Этот закон может повелеть философу уйти из общества, а может повелеть остаться<sup>256</sup>. Чтобы иметь возможность оставаться в любом обществе, не подвергая свою жизнь опасности, философ должен быть максимально терпим. Иными словами, он должен быть минимально морален. Минимальной, то есть естественной моралью, называет теперь Штраус естественный закон<sup>257</sup>. Замечая при этом, что «естественная мораль... не мораль вовсе»<sup>258</sup>. Естественный закон, как уже было сказано, если вообще существует, является «диктатом сильного разума». Таким образом, разум сам по себе не может диктовать человеку быть моральным. И, напротив, моральный человек руководствуется явно не разумом, он не философ, но верующий<sup>259</sup>.

Заканчивая свой анализ, Штраус говорит, что мораль философа едва ли отличается от морали, необходимой для сохранения банды грабителей<sup>260</sup>. Но ведь ранее, касаясь вопроса существования самого базового общества, он уже говорил, что за его сохранение отвечают рациональные законы<sup>261</sup>.

Получается, что естественный закон, частью которого является закон разума, совпадает с рациональными законами. А это значит, что на самом деле Галеви отказывает философу в возможности существовать вне общества. Его единственный вариант – сосуществование с нефилософами. их мнениями и законами, а значит, он неизбежно должен будет обезопасить себя от угрозы со стороны религии откровения.

---

<sup>255</sup> Strauss L. The law of reason in the "Kuzari" // Proceedings of the American Academy for Jewish Research Vol. 13, (1943), P.92.

<sup>256</sup> Ibid. p. 92.

<sup>257</sup> Ibid. p. 94.

<sup>258</sup> Ibid. p. 96.

<sup>259</sup> Ibid. p. 96.

<sup>260</sup> Ibid. p. 96.

<sup>261</sup> Ibid. p. 69.

## 2. Маймонид: сосуществование философии и откровения

### 2.1 Маймонид как философ

Сосуществование философии и божественного закона в виде откровения имеет два измерения. Первое: существование философа в рамках божественного закона. Второе: место философии в условиях господства откровения. Существование философа первично по отношению к существованию философии, ибо философия не может быть артикулирована никем, кроме философа. Но в то же самое время философ может вовсе не артикулировать философии. Поэтому прежде чем говорить о месте философии при откровении, следует разъяснить положение при откровении философа.

Моше бен Маймону (Маймониду) и анализу его трудов Лео Штраус посвятил не одну свою работу. На самом деле таких работ набирается почти полтора десятка. И пытаться просто суммировать их - значит не понимать, что такого рода труды зависимы от условий своего появления, возможности своего существования. Поэтому серьёзного доверия заслуживают лишь некоторые из них, да и то лишь при перекрестной сверке. Таковыми являются: 1. «Философские основания божественного закона: маймонидово учение о пророчестве и его источниках»<sup>262</sup>. 2. «Буквальный характер “Путеводителя растерянных”»<sup>263</sup>. 3. «О плане “Путеводителя растерянных”»<sup>264</sup>. 4. «Что сказал Маймонид о политической науке»<sup>265</sup>. 5. «Некоторые замечания о политической науке Маймонида и Фараби»<sup>266</sup>.

---

<sup>262</sup> Strauss L. The philosophic foundation of the law: Maimonides's doctrine of prophesy and its sources// Strauss L. Philosophy and Law: essays toward understanding of Maimonides and his predecessors. Trans. E. Adler. NY: SUNY press, 1995. P.101-134.

<sup>263</sup> Strauss L. The literary character of the “Guide for the perplexed”//Strauss L. Persecution and the art of writing. IL: Free press, 1952. P.38-94.

<sup>264</sup> Strauss L. On the plan of the “Perplexed”. Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume II (1965). P. 775-91.

<sup>265</sup> Strauss L. Maimonides' statement on political life// Proceedings of the American Academy for Jewish Research Vol. 22, (1953). P. 115-30.

<sup>266</sup> Strauss L. Some remarks on the political science of Maimonides and Farabi. Trans. R. Bartlett//Interpretation: a journal of political philosophy (1990) P.3-30.

Маймонид – не философ<sup>267</sup>. А «Путеводитель растерянных» - не философская книга<sup>268</sup>. Вот что открыто утверждает Лео Штраус. Маймонид - не философ, а иудей. А «быть иудеем и быть философом – вещи не совместимые»<sup>269</sup>. Путеводитель – не философская книга, ибо она доказывает, что философия и «тайное учение», сокрытое в Библии, – это одно и то же. А философская книга не может утверждать подобного<sup>270</sup>. К тому же «Путеводитель» создан, чтобы защищать иудейский образ жизни от мнений философов. Однако этим словам Штрауса не стоит верить. Во-первых, часть этих утверждений возникает в работе, название которой начинается со слова «буквальный». А из работы «О плане» читатель узнает, что «буквальное уж точно не истинное, если оно противоречит разуму»<sup>271</sup>. Во-вторых, другая часть этих утверждений, появляющаяся в работе «О плане», предваряется словами о том, что вся «прелесть» «Путеводителя» доходит до читателя не сразу. Напротив, по началу ему кажется, что «эта книга – не философская»<sup>272</sup>. Уже только этих противоречий достаточно, чтобы зародить сомнение. Но их явно недостаточно для доказательства философского характера «Путеводителя», для доказательства того, что Маймонид был философом. «Нельзя быть и философом, и иудеем»<sup>273</sup>. В случае разговора о Маймониде между этими двумя полюсами нет промежуточных ступеней. И следовательно, если Маймонид на самом деле не иудей, то иного выхода, кроме как признания его философом, не будет<sup>274</sup>.

Но кто такой иудей? Очевидно, что иудей – это тот, кто следует Торе, т.е. в буквальном смысле закону, закону откровения. Сразу после слов о том, что невозможно одновременно быть и философом, и иудеем, Штраус показывает,

---

<sup>267</sup> Strauss L. The literary character of the “Guide for the perplexed”//Strauss L. Persecution and the art of writing. IL: Free press, 1952. P.43.

<sup>268</sup> Ibid. p. 42, 46; Strauss L. On the plan of the “Perplexed”. Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume II (1965). P.778.

<sup>269</sup> Strauss L. On the plan of the “Perplexed”. Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume II (1965). P.778.

<sup>270</sup> Strauss L. The literary character of the “Guide for the perplexed”//Strauss L. Persecution and the art of writing. IL: Free press, 1952. P. 45-46.

<sup>271</sup> Strauss L. On the plan of the “Perplexed”. Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume II (1965). P.791.

<sup>272</sup> Ibid. p. 778.

<sup>273</sup> Ibid. p. 778.

<sup>274</sup> Кажется, это так же будет означать, что «Путеводитель» не может доказывать совпадения библейского и философского учений, а также не защищает иудейского образа жизни.

каким именно иудеем был Маймонид, то есть как именно он следовал божественному закону:

1. Маймонид рассуждает относительно даты возвращения мессии. Но «закон... запрещает»<sup>275</sup> такого рода рассуждения.
2. Маймонид изучает все доступные книги, касающиеся темы идолопоклонства. Но «закон запрещает изучать эти книги»<sup>276</sup>.
3. «Путеводитель растерянных» посвящен объяснению секретов Библии. «Но закон... запрещает их объяснение»<sup>277</sup>.
4. Маймонид посвящает почти двадцать шесть параграфов «Путеводителя» поиску обоснования заповедей. Но закон «в первую очередь, запрещает»<sup>278</sup> такой поиск.

Наконец, отказ от буквального трактования слов Горы означает сомнение в этих словах. А их трактование в соответствии с разумом означает разумное (обоснованное) сомнение. Но философия по сути своей и есть ничто иное как разумное сомнение.

Еще одним аргументом в пользу того, что Маймонид является философом, а «Путеводитель» - философской книгой, можно найти в ранней работе Штрауса «Философское основание закона», где он прямо заявляет, что Маймонид практически во всем согласен с фальсафой<sup>279</sup>. А на основании расхождений с фальсафой Штраус также утверждает, что Маймонид на самом деле был платоником<sup>280</sup>.

Можно было бы предположить, что со временем, прошедшим между написанием «Философского основания» (1931) и работы «О плане» (1965), Штраус успел изменить свою точку зрения. Однако, во-первых, на основании работы «О плане» уже было показано, что Штраус не считает Маймонида

---

<sup>275</sup> Strauss L. On the plan of the "Perplexed". Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume II (1965). P.779.

<sup>276</sup> Ibid. p. 779.

<sup>277</sup> Ibid. p. 779.

<sup>278</sup> Ibid. p. 779.

<sup>279</sup> Strauss L. The philosophic foundation of the law: Maimonides's doctrine of prophesy and its sources// Strauss L. Philosophy and Law: essays toward understanding of Maimonides and his predecessors. Trans. E. Adler. NY: SUNY press, 1995. P.104, 105, 113 (2), 115, 116, 117 (3), 118.

<sup>280</sup> Ibid. p. 132-133, 129.

иудеем (т.е. считает его философом). А, во-вторых, данная работа имеет целью показать, чему именно Маймонид учил своего адресата, т.е. своего последователя Иосифа - а именно, что Бог, будучи актуальным сущим, не является материальным<sup>281</sup>.

## **2.2 Фигуры философа и пророка, как пример отношения философии и откровения**

Расхождение между философией и религией откровения в рамках учения Маймонида лучше всего рассматривать на примере расхождения между лучшими представителями философии и откровения, то есть между фигурами философа и пророка.

Штраус говорит: «Маймонид существует в рамках свершившегося откровения»<sup>282</sup>. Как собственно, и Спиноза. Он является частью движения просвещения, как и Спиноза<sup>283</sup>. Но в отличие от последнего, Маймонид открыто против религии откровения не выступает, не пытается ее опровергнуть. Скорее, наоборот. «Путеводитель растерянных» отчасти посвящен тем, кто «растерялся», тем, кто изучая философию, усомнился в откровении<sup>284</sup>. Этих людей, представленных в первую очередь его собственным учеником, Маймонид, силой своего авторитета, уводит прочь от сомнений<sup>285</sup>. Почему?

Во-первых, с точки зрения Маймонида, откровение защищает философию<sup>286</sup>. На самом деле, оно не просто защищает, но и принуждает способных людей заниматься ею. Откровение повелевает «познать Бога». Но есть и вторая, куда более серьезная причина.

---

<sup>281</sup> Strauss L. On the plan of the "Perplexed". Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume II (1965). P.782, 787, 789.

<sup>282</sup> Strauss L. The philosophic foundation of the law: Maimonides's doctrine of prophesy and its sources// Strauss L. Philosophy and Law: essays toward understanding of Maimonides and his predecessors. Trans. E. Adler. NY: SUNY press, 1995. P.103.

<sup>283</sup> Ibid. p. 102-103.

<sup>284</sup> Strauss L. On the plan of the "Perplexed". Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume II (1965). P.782.

<sup>285</sup> Ibid. p. 791.

<sup>286</sup> Strauss L. The philosophic foundation of the law: Maimonides's doctrine of prophesy and its sources// Strauss L. Philosophy and Law: essays toward understanding of Maimonides and his predecessors. Trans. E. Adler. NY: SUNY press, 1995. P.103-104.

Бог открывается лишь некоторым. Те, кому он открывается, те, кто устанавливает его закон в этом мире, зовутся пророками. Познание Бога, возможное лишь через откровение, означает познание сущности пророчества, т.е. познание свойств пророка.

Пророк в своем минимуме, в своей потенции – философ<sup>287</sup>. Ведь откровение несет истины, которыми он должен быть в состоянии распорядиться, т.е. для начала, понять. Однако обладать интеллектуальными способностями мало для того, чтобы быть пророком. Пророк также должен владеть способностью воображения<sup>288</sup>. Это то, что отличает его от философа. По сути, это то, что, с точки зрения Маймонида, ставит пророка выше философа<sup>289</sup>. Поначалу может показаться, что воображение необходимо пророку для созерцания или постижения непостижимого – «верхнего», лучшего мира<sup>290</sup>. Именно с этой точки зрения со своей критикой выступил Спиноза<sup>291</sup>. И правда, сам Лео Штраус говорит, что пророк видит вспышки божественного света (будь они короткими и редкими или же, напротив, непрерывными)<sup>292</sup>. А затем поясняет эту свою мысль утверждением о том, что данный образ является калькой с платоновского мифа о пещере<sup>293</sup>. На самом же деле, миф о пещере – не более чем пример использования способности воображения. Иными словами, воображение нужно пророку не для того чтобы постигать непостижимое, то есть, видеть то, чего не видит философ (а именно, бога). А для того, чтобы разъяснять свои мысли философски неподкованной толпе. То есть чтобы успешно законодательствовать<sup>294</sup>. Для Маймонида пророк – это платоновский философ-царь – человек, соединивший в себе теоретические и практические, т.е. политические функции<sup>295</sup>; законодатель и правитель в

---

<sup>287</sup> Ibid. p. 105, 119, 125.

<sup>288</sup> Ibid. p. 105, 106, 110, 112.

<sup>289</sup> Ibid. p. 107.

<sup>290</sup> Ibid. p. 108.

<sup>291</sup> Ibid. p. 106-107.

<sup>292</sup> Ibid. p. 108-109.

<sup>293</sup> Ibid. p. 126-127.

<sup>294</sup> Ibid. p. 105, 110-111, 112-113.

<sup>295</sup> Ibid. p. 119, 121, 124, 125-126.

одном лице. Таким образом, откровение оказывается политикой, ну или, по крайней мере, политическим<sup>296</sup>.

Теперь ясно, что имеет в виду Штраус, когда говорит о том, что Маймонид существует в условиях откровения: он живет в условиях конкретного политического порядка<sup>297</sup>. Это значит, что философия не может существовать вне политического порядка. Порядка, который не только повелевает философу заниматься философией, но и рассматривает его в качестве потенциального столпа общества: философов всегда больше, чем пророков, но только из них пророки и получают. Следовательно до тех пор, пока откровение есть действующий закон, т.е. политический порядок, философ является его равноправным союзником. Это выражается, например, в непосредственных усилиях философа по поддержанию чистоты веры. То есть в случае Маймонида, объяснение большинству переносного значения некоторых приписываемых Богу качеств и атрибутов. И в то же самое время воспитание следующего поколения философов. Ведь рассуждение о тайнах закона, как таковое, не нужно ни толпе, ни элите<sup>298</sup>.

### 2.3 Необходимость философии в рамках закона откровения

Дополняя учение о пророчестве в работе «Некоторые замечания о политической науке Маймонида и Фараби», Штраус заявляет, что, с точки зрения Маймонида, подлинным пророком был один лишь Моисей<sup>299</sup>, которого он именует «философ-политик-прорицатель»<sup>300</sup>. Моисей – пророк *par excellence*, в то время как философ *par excellence* – Аристотель. Разница

---

<sup>296</sup> Strauss L. Maimonides' statement on political life// Proceedings of the American Academy for Jewish Research Vol. 22, (1953). P.117.

<sup>297</sup> Для Спинозы такого порядка уже нет. Секуляризация превращает философа из сторонника в критика религии.

<sup>298</sup> Strauss L. On the plan of the "Perplexed". Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume II (1965). P.782.

<sup>299</sup> Strauss L. Some remarks on the political science of Maimonides and Farabi. Trans. R. Bartlett// Interpretation: a journal of political philosophy (1990) P.15.

<sup>300</sup> Ibid. p. 14. Cp. Strauss L. The philosophic foundation of the law: Maimonides's doctrine of prophesy and its sources// Strauss L. Philosophy and Law: essays toward understanding of Maimonides and his predecessors. Trans. E. Adler. NY: SUNY press, 1995. P.120.

между богом Моисея и богом Аристотеля и будет демонстрировать превосходство одного над другим. То есть будет указывать на недостаточность философии и необходимость откровения, на недостаточность человеческого закона и необходимость закона божественного. В середине центральной части «Замечаний» расположен главный вопрос политической философии<sup>301</sup>, который, естественно, не может быть озвучен напрямую. Вместо вопроса о том, что такое закон, Штраус задается вопросом о том, почему закон необходим. Следуя платоновскому учению, Маймонид начинает с неравенства людей. Люди столь неравны и столь неспособны к сосуществованию друг с другом<sup>302</sup>, что для налаживания такого существования им необходим «путеводитель». Соответственно, долг законодателя – создать неизменный закон, который позволит (или, скорее, принудит) людям жить в «гармоничном» обществе. Маймонид приходит к той же проблеме, что и Платон. Живой разум стоит выше застывшего: живой философ мудрее застывших законов. А значит, правление философа стоит выше правления закона.

Именно в этот момент становится ясно, почему лишь Моисей является подлинным пророком и почему он стоит выше Аристотеля. Моисей – родоначальник монотеизма. Он создает или открывает активного Бога. Бога, который, в отличие от пассивного бога Аристотеля<sup>303</sup>, активно вмешивается в людские дела. Моисей создает вечного, всемогущего и всезнающего Бога, вершащего при этом высший суд, чтобы тот заменил философа на посту блюстителя (а заодно и творца) законов<sup>304</sup>. Сделав закон божественным, Моисей решил проблему создания «гармоничного» общества.

Но если главная политическая проблема решена, то зачем же откровению нужна политическая философия? Дело в том, что одного только закона

---

<sup>301</sup> Strauss L. Some remarks on the political science of Maimonides and Farabi. Trans. R. Bartlett//Interpretation: a journal of political philosophy (1990) P.16.

<sup>302</sup> Маймонид. Путеводитель растерянных. I, 72.

<sup>303</sup> Strauss L. Some remarks on the political science of Maimonides and Farabi. Trans. R. Bartlett//Interpretation: a journal of political philosophy (1990) P.22.

<sup>304</sup> Ibid. p. 23.



(пусть он и учит об активном Боге) мало для руководства политическим сообществом<sup>305</sup>. Во-первых, философия нужна для «теоретического понимания религии откровения»<sup>306</sup>; а значит, для анализа политического порядка. А, во-вторых, даже божественный закон не лишен дефектов. Созданный для «гармонизации» общества, т.е. примирения людей, «по природе смелых, с людьми, по природе умеренными»<sup>307</sup>, то есть для обуздания естественных добродетелей, он решает эту проблему, создавая добродетели искусственные<sup>308</sup>. Искусственные добродетели – это моральные, предписываемые общественным мнением, добродетели<sup>309</sup>. В то время как естественные добродетели не могут быть предписаны<sup>310</sup>. Таким образом, божественный закон упускает собственную цель. Далее Штраус говорит, что центральное место среди разделов политической науки занимает этика<sup>311</sup>. Этика у Маймонида не касается вопроса о счастье, она изучает добродетели<sup>312</sup> - «в основном, моральные», а значит искусственные. Штраус максимально тактично замалчивает тот факт, что этика касается еще и естественных добродетелей, рассчитывая заострить проблему закона. Божественный закон, то есть политика, имеет целью достижение счастья – воплощение цели человеческой жизни – посредством создания «гармоничного» политического сообщества. Штраус вслед за Маймонидом повторяет: «божественный закон целью имеет две вещи, а именно, благополучие души и благополучие тела»<sup>313</sup>. Но моральные добродетели, воспитываемые божественным законом, относятся лишь к «благополучию

---

<sup>305</sup> Strauss L. Maimonides' statement on political life// Proceedings of the American Academy for Jewish Research Vol. 22, (1953). P.117.

<sup>306</sup> Ibid. p. 119.

<sup>307</sup> Strauss L. Some remarks on the political science of Maimonides and Farabi. Trans. R. Bartlett//Interpretation: a journal of political philosophy (1990) P.16.

<sup>308</sup> Strauss L. Maimonides' statement on political life// Proceedings of the American Academy for Jewish Research Vol. 22, (1953). P.127.

<sup>309</sup> Ibid. p. 127.

<sup>310</sup> См. Глава 3 параграф 1.

<sup>311</sup> Strauss L. Maimonides' statement on political life// Proceedings of the American Academy for Jewish Research Vol. 22, (1953). P.127.

<sup>312</sup> Ibid. p. 115.

<sup>313</sup> Strauss L. Some remarks on the political science of Maimonides and Farabi. Trans. R. Bartlett//Interpretation: a journal of political philosophy (1990) P.17.

тела»<sup>314</sup>. Таким образом, Тора оказывается недостаточной для достижения счастья, так как она ничего не говорит о «благополучии души», или о естественных добродетелях. В то же время политическая философия, центральной частью которой, как уже было сказано, является этика, касается вопроса о естественных добродетелях. Даже в этом аспекте Маймонид остается верным Платону.

Именно тот факт, что религия откровения, имея чисто политический характер, нуждается в поддержке со стороны политической философии, позволяет Маймониду утверждать претензии разума; говорить об истолковании божественного закона в соответствии с разумом, отвергая «невозможное»<sup>315</sup>, а не буквально<sup>316</sup>.

## 2.4 Необходимость закона откровения

Начало второй половины работы «Что сказал Маймонид о политической науке» посвящено вопросу, который, кажется, при разговоре об откровении должен иметь приоритет: вопросу о необходимости откровения. Какие бы преимущества не давал ниспосланный закон, он все равно не совершенен. И следовательно, не необходим. Или же это не так?

Следуя за Маймонидом, Штраус дает еще одно деление политической науки. Это деление подразумевает четыре части: 1) самостоятельное руководство; 2) руководство домохозяйством; 3) руководство городом и 4) руководство большим государством или государствами<sup>317</sup>. Для самостоятельного руководства необходима этика. Для руководства домашним хозяйством – экономика. Для руководства городом -

---

<sup>314</sup> Strauss L. Maimonides' statement on political life// Proceedings of the American Academy for Jewish Research Vol. 22, (1953). P. C.127.

<sup>315</sup> Маймонид. Путеводитель растерянных. Введение к части первой.

<sup>316</sup> Там же. Введение к части первой.

<sup>317</sup> Strauss L. Maimonides' statement on political life// Proceedings of the American Academy for Jewish Research Vol. 22, (1953). P.115.

философия<sup>318</sup>. Для руководства большим государством – законы. Рассуждая о возможности управления государством, Маймонид ничего не говорит о живом разуме, необходимом в первых трех случаях. Тем самым он делит политические сообщества надвое: 1) маленькие сообщества (домашнее хозяйство и город); 2) большие сообщества (государство или государства). Естественно, большие государства существовали и до появления закона откровения. И у предшествующих откровению поколений были свои законы (нотой) для управления большими государствами. Это, в свою очередь, означает, что управлять большими политическими сообществами можно с помощью: а) либо человеческих законов (нотой); б) либо божественного закона. Различия между этими двумя видами законов очевидны. Нотой – это законы, сначала говорящие о политическом порядке и лишь затем о религии. В то время как божественный закон сначала говорит о религии (откровения) и лишь затем о политическом порядке. Тем самым, в отличие от нотой, божественный закон является абсолютным: действующим всегда и везде<sup>319</sup>. Таким образом, божественный закон становится наиболее подходящим для всех видов политических сообществ. Более того, он устанавливает не только правила ведения домашнего хозяйства, но и правила поведения отдельного человека даже тогда, когда тот находится вне общества. Так, с точки зрения разума, божественный закон становится совершенным (или наиболее приближенным к совершенному), а значит, – необходимым.

Наконец, Штраус вводит последнее различие между нотой и божественным законом. Последний, вследствие своего религиозного характера, подвержен большему количеству опасностей. Во-первых, его нельзя подвергать общественному обсуждению: в нем нельзя усомниться публично, не причиняя ему тем самым вреда. Ведь подобное действие есть покушение на абсолютность закона, то есть, на его необходимость. А во-вторых, вследствие

---

<sup>318</sup> Cp. Ibid. p. 115; Strauss L. Some remarks on the political science of Maimonides and Farabi. Trans. R. Bartlett//Interpretation: a journal of political philosophy (1990) P.9.

<sup>319</sup> Strauss L. Maimonides' statement on political life// Proceedings of the American Academy for Jewish Research Vol. 22, (1953). P.125.

той же абсолютности божественный закон является источником конфликтов среди людей. И в первую очередь, среди различных государств.

Тут стоит остановиться и дать одно замечание. Сравнивая большие сообщества под управлением *потом* и божественного закона, Штраус говорит, что последний создает более совершенное общество (что и ожидается от более совершенного закона). Однако затем поясняет, что общество, управляемое божественным законом, скорее, будет вести войну, чем менее совершенное общество. Точно также как можно предположить, что отдельные люди, домашние хозяйства и города будут воевать реже или, по крайней мере, не так масштабно, чем большое государство или государства. Значит ли это, что способом измерения совершенства общества является война?<sup>320</sup> И что философ как сторонник совершенного сообщества будет сторонником войны?

Как бы то ни было одно ясно точно: Маймонид заявляет, что философ несет столько же ответственности за политический строй, сколько несет за него политик.

### **3. Союз философии и власти у Аль-Фараби**

#### **3.1 Особенности штраусинской критики философии Аль-Фараби**

Аль-Фараби ближе любого иного крупного представителя философии стоит к Платону. И в то же самое время он удален от откровения настолько, насколько это вообще возможно для мусульманского философа IX-X вв. Лео Штраус посвятил анализу учения Фараби всего две работы. Анализу «Сущности “Законов” Платона» - «самой личной его (Фараби) книги» – Штраус посвятил труд, озаглавленный «Как Фараби прочел “Законы” Платона». Труд Фараби «Философия Платона и ее части. Расположение этих

---

<sup>320</sup> Ср. сказанное Платоном о военной службе в идеальном государстве из «Государства» и во втором от идеального государстве из «Законов».

частей от начала до конца» анализируется Штраусом в работе «”Платон” Аль-Фараби». По словам самого Штрауса, эти два трактата Фараби представляют собой два совершенно разных мира<sup>321</sup>. «Сущность “Законов” Платона» является частью калама – искусства отстаивания религиозных положений, в то время как «Философия Платона» излагает сущность платоновского философского учения. Иными словами, с точки зрения Штрауса, первый труд Аль-Фараби – не более чем уступка своему времени – экзотерика. Второй же передает интересующее нас учение философа<sup>322</sup>. Впрочем, это вовсе не значит, что следует полностью отбросить работу Лео Штрауса, посвященную анализу «Сущности “Законов” Платона». Однако это, как минимум, означает, что относиться к ней следует с осторожностью или даже настороженностью.

«”Платон” Аль-Фараби»<sup>323</sup> разделен Лео Штраусом на пять частей: 1) Введение, 2) Первые впечатления, 3) Философия и политика, 4) Философия и мораль<sup>324</sup>, 5) Предмет философии. Даже нефилософ сможет увидеть, что, по крайней мере, один из пунктов этого «явного» плана находится не на своем месте. Невозможно говорить об отношении философии и политики, как и об отношении философии и морали, не прояснив сначала предмета философии. Да и с точки зрения самого Фараби (как и с точки зрения комментирующего его Штрауса) невозможно говорить о морали отдельно от политики<sup>325</sup>. Так что «верно» построенный план этой работы, кажется, должен был бы выглядеть следующим образом: 1) Введение, 2) Первые впечатления, 3) Предмет философии, 4) Философия и мораль, 5) Философия и политика. Очевидно, что Лео Штраус создал «нелогичный» план этой работы, дабы: а)

---

<sup>321</sup> Strauss L. How Farabi read Plato's "Laws"/ What is political philosophy? Ch.: University of Chicago press, 1988. P.139.

<sup>322</sup> Фараби, как и подобает тому, кто желает остаться сокрытым, свои подлинные взгляды приписывает другому, куда более авторитетному и свободному от всякого «преследования» философу.

<sup>323</sup> Заметьте, что Штраус сокращает полное название работы «Философия Платона и ее части. Расположение этих частей от начала до конца» до одного слова «Платон», тем самым намекая на непродуктивность идеи разделения философии Платона на части и расположение этих частей в определенном порядке.

<sup>324</sup> Разделение философии и морали, ровно как разделение философии и политики не делает еще философию аморальной, ровно, как и аполитичной.

<sup>325</sup> Strauss L. Farabi's "Plato"//Louis Ginzberg jubilee. NY: American academy for Jewish research, 1945. P.365. Ср. Штраус Л. Введение в политическую философию. Пер. с англ. М. Фетисов. М.: Логос, Праксис, 2000. С.9.

сделать центральной темой отношения философии и политики, б) показать, что слова Аль-Фараби (как и слова самого Штрауса) в самых решающих аспектах противоречат его делам<sup>326</sup>. То есть заявить, что мораль неотделима от политики, а затем с помощью плана показать обратное. Если обобщить, то следует поставить решающий вопрос: что для философа важнее – слово или дело?

В начале работы «Как Фараби прочел ”Законы” Платона» Штраус пересказывает изложенную арабским философом историю о благочестивом аскете<sup>327</sup>. Чтобы избежать преследования, благочестивый аскет в решающий момент притворился простым пьяницей, при этом ему даже не пришлось лгать. По крайней мере, лгать словом, ведь он солгал на деле, выдав себя за того, кем он не являлся. Но Штраус, как и сам Платон, – «не есть благочестивый аскет». Он не обманывает делом, он обманывает словом. Это значит, что вне зависимости от того, сколько раз он повторял утверждение о тождественности политики и морали, если он хотя бы раз разделил их на деле, более верным, более близким к его действительному взгляду следует считать то, что отражено делом.

### **3.2 Философия и политика как союзники**

Зачем Штраус заставляет Фараби отделить политику от морали? С чего вдруг он приписывает этот шаг арабскому философу X века? Все дело в том, что из троицы Галеви, Маймонид, Аль-Фараби, именно последний, ближе всего стоит к Платону. А Платон не знал откровения. Следовательно, чем ближе к нему был Фараби, тем активнее он должен был бы отрицать монотеизм, а значит, и мораль на нем основанную. Именно в этом смысле Штраус говорит о том, что в «Философии Платона» Фараби полностью отбросил всякую метафизическую интерпретацию диалогов

---

<sup>326</sup> Ср. Аль-Фараби. Сущность «законов» Платона/Историко-философские трактаты. Пер. с араб. А-А.: Наука, 1985. С.137-138; Strauss L. How Farabi read Plato's "Laws"/ What is political philosophy? Ch.: University of Chicago press, 1988. What is political philosophy? Ch.: University of Chicago press, 1988. P.135-36.

<sup>327</sup> Ibid. p. 135-37.

древнегреческого философа<sup>328</sup>. Тем самым метафизика (Платона) и религия с одной стороны, противопоставляются (политической) философии<sup>329</sup> и политике с другой. Иными словами, Штраус показывает, что Фараби хочет философию сделать союзником политики. А этого, в свою очередь, нельзя добиться, не утверждая равенства, равноправия философии и политики; не утверждая равенства философа и царя<sup>330</sup>.

Сначала Штраус пытается доказать, что философия и политика не могут быть тождественными уже с точки зрения самого Аль-Фараби, ведь вступать в союз может только нечто нетождественное<sup>331</sup>. Философия «является поиском науки о сущем», в то время как политика «озабочена правильным (искомым) образом жизни». Основанием, на котором философия и политика сходятся, служит проблема счастья. Штраус говорит, что счастье является предметом политической науки. Философия была бы такой наукой, если бы ее главным предметом было бы «благородное и справедливое».

Исследованием «добродетелей и справедливого» занимался Сократ<sup>332</sup>. Но в-первых, Платон – не Сократ. Ведь он, с точки зрения Фараби, дополняет «путь Сократа» «путем Фрасимаха»<sup>333</sup>. А во-вторых, философия – это теоретическая наука (как говорит Штраус, «наука Тимея»), а наука Сократа (политическая наука) – практическая. Иными словами, отождествлять философию и политическую науку (царское искусство) можно было бы лишь в том случае, если бы образ жизни, порожденный этой наукой, был бы образом жизни философа. То есть, если бы центральной задачей политики было бы воспитание философов. В этом случае, естественно, первейшей задачей философии было бы поддержание такого политического режима<sup>334</sup>. Однако Штраус этого не говорит: философия начинается с «исследования

---

<sup>328</sup> Strauss L. Farabi's "Plato"//Louis Ginzberg jubilee. NY: American academy for Jewish research, 1945. P.362, 364.

<sup>329</sup> «Сам Фараби приписывал философии строго политическое значение». Ibid. p. 362.

<sup>330</sup> Ibid. p. 361, 371, 378.

<sup>331</sup> Ibid. p. 366-368.

<sup>332</sup> Ibid. p. 363-364.

<sup>333</sup> Фараби. Философия Платона и ее части. Расположение этих частей от начала до конца. §30.

<sup>334</sup> Ср. Там же. §25.

справедливости и прочих добродетелей»<sup>335</sup>. В то время как политика озабочена внедрением «добродетельного образа жизни»<sup>336</sup>, что позволяет Штраусу отождествить «подлинную (т.е. базовую) философию с подлинным (т.е. базовым) царским искусством», при этом не отождествляя просто философию с просто царским искусством.

То, на основании чего сходятся философия и политика, на самом деле разделяет их. Если бы исследование добродетелей и их внедрение в политическую жизнь приводило бы к счастью, то есть, делало бы человека совершенным, философии ни к чему было бы иметь «теоретическую часть» (науку Тимея) и искать науку о сущем. Однако это не так. Скорее, говорит Штраус, тут наличествует обратное. Лишь совершенный человек, т.е. философ, может быть подлинно счастливым. Счастье основано на совершенстве, ибо оно есть наслаждение, порожденное применением этого совершенства<sup>337</sup>. Так становится ясным, почему одного только «пути Сократа» недостаточно для достижения подлинного счастья; почему Платон, по Фараби, вообще начал свои изыскания<sup>338</sup>.

Если «пути Сократа» недостаточно для достижения подлинного счастья, это означает, что и царского искусства недостаточно для воплощения этой цели. Более того, это в целом и по существу означает, что: а) либо целью политики не является достижение счастья, б) либо политика, в принципе, не может адекватно соответствовать своей цели. Ведь даже если философия и политика становятся союзниками, это ни в коем случае не делает из всех граждан философов, то есть, не порождает их совершенства, и уж тем более, их счастья.

Чтобы решить эту проблему, Штраусу приходится отрицать смысл выражения «наслаждаться совершенством». Совершенство, как уже было

---

<sup>335</sup> Обратите внимание, как легко Лео Штраус заменяет пару «благородное и справедливое», сначала на «добродетели и справедливое», а затем и вовсе на «справедливость и прочие добродетели».

<sup>336</sup> «Искомый образ жизни» так же легко переходит в «добродетельный». См. примич. 306.

<sup>337</sup> Ср. Фараби. Философия Платона и ее части. Расположение этих частей от начала до конца. §15; Strauss L. Farabi's "Plato"//Louis Ginzberg jubilee. NY: American academy for Jewish research, 1945. P.385.

<sup>338</sup> Фараби. Философия Платона и ее части. Расположение этих частей от начала до конца. §1.



сказано, необходимо для достижения счастья (то есть чувства наслаждения), но его одного недостаточно. По Фараби, наслаждаться собственным совершенством философ может только правя людьми<sup>339</sup>. То есть счастье изначально достижимо только при союзе философии и политики. В этом случае философия несет счастье (но не совершенство) не только философу, но и всем остальным<sup>340</sup>. Иначе она просто не отвечает предъявляемым ей требованиям. Вот почему Платон ощутил недостаточность одного только «пути Сократа» (обучающего лишь царей<sup>341</sup>) и был вынужден объединить его с «путем Фрасимаха» (обучающего «молодежь и простонародье»).

Казалось бы, что тут учение Фараби по-настоящему не приближается к Платону, а сходится, например, с учением Маймонида. Ибо последний из философов, способный учить народ, сделал пророка религии откровения. Но Аль-Фараби избегает такого вывода – он деполитизирует религию – утверждая, что подлинно счастливые люди могут существовать при любом, даже самом отсталом, политическом режиме<sup>342</sup>. Тем самым Фараби нивелирует необходимость создания идеального общества – «другого города», ради воплощения цели философии. Это позволяет ему снять возможный конфликт между политикой и философией, превратив философа-царя (претендующего на политическую власть в совершенном сообществе) в «частного гражданина несовершенного сообщества»<sup>343</sup>.

### **3.3 Мораль и философия как противники**

Переходя к рассмотрению вопроса о политике и морали,<sup>344</sup> Лео Штраус как бы возвращается назад. Если подлинное счастье – совершенство, сопровождающееся царским образом жизни, доступно только философам, то что же остается нефилософам? Очевидно, что народу не доступно

---

<sup>339</sup> Там же. §30, 32.

<sup>340</sup> Качество этого счастья «для всех остальных» не определить иначе, чем мнимое. См. Фараби. Философия Платона. Расположение этих частей от начала до конца. § 1.

<sup>341</sup> Ср. Там же. § 18 и §30.

<sup>342</sup> Там же. § 32.

<sup>343</sup> Strauss L. Farabi's "Plato" // Louis Ginzberg jubilee. NY: American academy for Jewish research, 1945. P.384.

<sup>344</sup> Ibid. p. 385.

совершенство, ему даже не доступны подлинные понятия, не вспоминая уже про науку о сущем. Следовательно, ему остается доступен лишь определенный образ жизни.

Народ у Фараби, в трактовке Штрауса, никогда по-настоящему не пересечет границы политического и философского. Точно так же, как философ никогда по-настоящему не переступит границы политического и морального. Это значит, что народу лишь кажется, будто он постигает науку о сути вещей; будто он знает, что есть что<sup>345</sup>. В то время как философ лишь делает вид, что разделяет с народом веру в моральные догмы (в религию откровения), что он, например, поступает справедливо. Штраус описывает эту разницу следующим образом<sup>346</sup>. Аль-Фараби заставляет читателя поверить, будто искомый политикой образ жизни – добродетельный<sup>347</sup>. Но добродетель («моральность») состоит в «воплощении справедливого и благородного». И поступки народа, и поступки философа справедливы и благородны. Однако так как философия начинается с недоступного народу «исследования справедливого и благородного», философ вкладывает в эти понятия совершенно иной смысл<sup>348</sup>. А так как «подлинная» политика и «подлинная» философия – это одно и то же, то получается, что разница между политикой и моралью определяется Фараби как разница в знании, т.е. разница в совершенстве.

В последней главе «"Платона" Аль-Фараби» - «Предмет философии» – Штраус указывает на дефектный, по Фараби, характер философии и политики. Политика должна обеспечивать искомый образ жизни, в то время как философия должна обеспечивать науку о сущем<sup>349</sup>. Но философия не есть наука о сущем. Точно так же, как и политика, которая, воплощая искомый образ жизни, воплощает его для некоторых, оставляет большинству

---

<sup>345</sup> См. Например. Платон. Апология Сократа. 18b-c.

<sup>346</sup> Strauss L. Farabi's "Plato"//Louis Ginzberg jubilee. NY: American academy for Jewish research, 1945. P.388.

<sup>347</sup> Ibid. p. 387.

<sup>348</sup> Платон иллюстрирует эту проблему следующим образом. Он говорит, что все люди согласны насчет того, что есть зло. Но все они разнятся в вопросе о том, что такое благо.

<sup>349</sup> Strauss L. Farabi's "Plato"//Louis Ginzberg jubilee. NY: American academy for Jewish research, 1945. P.392-93.

лишь ложное представление добродетели. Для Фараби союз философии и политики оказывается шагом назад – уступкой перед существующей практикой, перед «своим» временем. При этом сам Фараби, кажется, становится скептиком<sup>350</sup>. Он сомневается в воплощении целей философии и политики. Вот почему, спускаясь на ступень ниже, он говорит не о воплощении этих целей, но о счастье, т.е. об удовольствии.

Обращение к Аль-Фараби позволяет Штраусу в его движении к началу политической философии переступить через Аристотеля, сразу перейдя к Платону. Связан ли такой выбор с тем, что Аристотель не знал отца политической философии – Сократа - лично или же с тем, что Аристотель, скорее, принадлежит эллинизму, т.е. упадку, а не расцвету полисной власти в Греции, не ясно. Однако в письменном наследии Штрауса не найти ни единого обращения к трудам этого философа<sup>351</sup>.

---

<sup>350</sup> Ibid. p. 393.

<sup>351</sup> Мы исключаем первую главу «Города и человека» которая выступает в качестве прелюдии и проблемы к философии Платона и Фукидида.

# Олигархия и философия

## 1. Знание и добродетель в философии Платона

### 1.1 Платоновский Сократ

По началу кажется, будто движение назад от того тупика, в который завело философию вообще и политическую философию, в частности, учение Хайдеггера<sup>352</sup>, ведет Штрауса к истоку, к точке зарождения западной философии, а вместе с ней и Западной цивилизации<sup>353</sup>. Шаг от Аль-Фараби к Платону в этом смысле кажется лишь приближением к первому политическому философу – Сократу<sup>354</sup>. Естественно, актуализация возвращения назад, как актуализация поиска Сократа (в финале этого возвращения), означает, что в прошлом в философии Сократа было нечто такое, что ныне утеряно. И раз речь идет о политической философии, то можно подумать, что у Сократа было некое знание, впоследствии утерянное, - знание о том, на чем основана и из чего исходит его философия.

Естественно, нельзя идентифицировать Сократа из платоновских диалогов с реальным Сократом. В конце концов, Платон и сам говорит, что перед читателем в его произведениях предстает не подлинный – исторический Сократ, но Сократ идеализированный, Сократ, который «молод и прекрасен»<sup>355</sup>. Однако Платон – один из тех немногих, кто знал Сократа лично и составил о нем дошедшие до нас сочинения. А потому его Сократ, хоть и не будет подлинным, будет близок к оригиналу.

Может сложиться впечатление, будто Лео Штраус именно анализу платоновских диалогов уделил максимум своих сил и времени. Но достаточно лишь взяться за пересчет такого рода трудов Штрауса, дабы

---

<sup>352</sup> Strauss L. *Philosophy as rigorous science and political philosophy*//*Interpretation: a journal of political philosophy* 2, №1 (1971) P.30.

<sup>353</sup> Strauss L. *Jerusalem and Athens. Some introductory reflections*//*Commentary* June 1967. P.45.

<sup>354</sup> Особенно, если учитывать, что от Платона Штраус движется к Ксенофону и Аристофану, как более достоверным источникам знаний о подлинном Сократе.

<sup>355</sup> Платон. Второе письмо. 314с.

увидеть, что это предположение неверно<sup>356</sup>. В аналитический корпус диалогов Платона входят следующие работы Лео Штрауса: Триптих «Политическое учение Платона», состоящий из анализа «Государства», «Политика» и «Законов», анализ диалога «Минос», «Незаглавленная лекция о “Евтифроне”», лекция «О платоновском “Пире”», книга «Слово и дело в “Законах” Платона», анализ «Апологии Сократа» и «Критона», а также статья о «Евтидеме». То есть семь или девять комментаторских работ – в зависимости от того, стоит ли принимать «Политическое учение Платона» за одно цельное произведение или же за три разных. Однако при более близком рассмотрении этих трудов становится ясно, что не все из них приближают читателя к Сократу. Так, «О “Миносе”» не имеет отношения к Платону, ибо «Минос» - не признается платоновским диалогом<sup>357</sup>. «Незаглавленная лекция о “Евтифроне”» как и лекция «О платоновском “Пире”» изданы уже после смерти Штрауса на основе материалов, которые сам автор вряд ли планировал выпускать в свет. «Слово и дело в “Законах” Платона» и «Законы» из «Политического учения Платона», конечно, не совпадают, однако имеют своей темой один и тот же диалог. Так что итоговый список работ можно сократить на половину, включив в него следующие произведения: 1) «Политическое учение Платона»; 2) «О платоновских “Апологии Сократа” и “Критоне”»; 3) «О “Евтидеме”». Именно в этих работах следует искать штраусианское видение платоновского Сократа.

## 1.2 Особенности штраусианской критики Платона

В указанных работах Штраус изложил не только свое учение, но и свой подход к чтению платоновских диалогов. Особенности данного подхода можно суммировать следующим образом:

1. Не стоит делить творчество и, соответственно, философию Платона на части, будь то деление на две (сократическую и постсократическую) или три

---

<sup>356</sup> По крайней мере в том, что касается письменной части штраусианского наследия.

<sup>357</sup> Lamb W. Introduction to the Minos. Plato Charmides, Alcibiades, Hipparchus, The Lovers, Theages, Minos, Epinomis. Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard University Press. 1927. P.386.

(раннюю, среднюю, позднюю) части. Нет оснований считать, будто сам Платон придерживался такого деления. А это значит, что введение какого бы то ни было деления философии Платона на части предполагало бы, что комментатор, его вводящий, понимает Платона лучше, чем тот понимал себя самого. То есть утверждает, что знает о философии Платона больше, чем сам Платон, что, естественно, невозможно. К тому же подобный шаг нарушает правила «внимательного чтения». Ибо интерпретатор, принимающий разделение философии Платона на периоды, получает свободу отбрасывать те или иные утверждения автора как «несократические» или, наоборот, как «незрелые».

2. Нельзя отождествлять точку зрения Сократа, изложенную в том или ином диалоге, с точкой зрения самого Платона<sup>358</sup>. Сократ действительно является действующим лицом большинства диалогов Платона, но все же: а) он не всегда выступает центральным персонажем диалога, б) иногда он и вовсе является слушателем, в) его нет в «Законах» - произведении, суммирующим политическую философию Платона<sup>359</sup>. Что касается последнего пункта, то уже Аристотель видел в безымянном афинянце из «Законов» Сократа<sup>360</sup>. Не говоря уже о многочисленных толкованиях, смысл которых можно свести к тому, что афинянин - это Сократ, последовавший совету Критона. Или, выражаясь иначе, что «Законы» - это платоновская альтернатива гибели Сократа.

Однако само место, где происходит действие «Законов», лишает возможности утверждать, что безымянный афинянин и есть Сократ. В «Критоне» Сократ сам рассматривает варианты конечной точки своего побега. По мнению Штрауса, Сократ озвучивает (и отвергает) два из трех вариантов места бегства<sup>361</sup>. Первый: города с хорошими законами, но

---

<sup>358</sup> Strauss L. On Plato's "Symposium". Ch.: University of Chicago press, 2001. P.5.

<sup>359</sup> Strauss L. Plato//History of political philosophy. Ch.: University of Chicago press, 1987. P.33.

<sup>360</sup> Аристотель. Политика. 1265a-b.

<sup>361</sup> Strauss L. On Plato's "Apology of Socrates" and "Krito"/Studies in platonic political philosophy. Ch.: University of Chicago press, 1983. P.65.

находящиеся недалеко от Афин и потому знакомые с репутацией Сократа<sup>362</sup>. Второй: далекие от Афин города, где о Сократе мало что известно, не имеющие хороших законов<sup>363</sup>. И там, и там Сократу, по его собственным словам, будет плохо. В первом случае из-за того, что на него «будут коситься... все те, кому дорог их город». Во втором, потому что он «будет жить заискивая у всякого и прислуживаясь». Третий вариант озвучен не «Апологией», но «Законами»: Спарта и Крит – то есть города с хорошими законами, но удаленные от Афин. Те самые города, которые Сократ, по словам Законов из «Критона», постоянно называет «благоустроенными»<sup>364</sup>. Причина, по которой Сократ замалчивает эту альтернативу перед Критоном, ясна: следуя критериям удаленности и наличия хороших законов, Критон придет к убеждению, что Сократу есть куда бежать и не успокоится, пока не заставит Сократа совершить такой побег. Хотя на самом деле, бежать Сократу некуда. Разница между законами Афин и законами Спарты и Крита состоит в том, что последние имеют божественное происхождение<sup>365</sup>. В то время как первые носят подчеркнуто человеческое происхождение. Божественные законы не терпят философии<sup>366</sup>. Или, лучше сказать, философия не терпит божественных законов. Как не терпит она и «божественной» власти. В «Законах» афинянин при поддержке критянина Мегила выделяет семь видов власти в государстве<sup>367</sup>:

1. Власть родителей над детьми.
2. Власть благородных над неблагородными.
3. Власть старших над младшими.
4. Власть господ над рабами.

---

<sup>362</sup> Платон. Критон. 53b.

<sup>363</sup> Платон. Критон. 53d.

<sup>364</sup> Платон. Критон. 53a.

<sup>365</sup> Ср. Штраус. «Законы» с Платон. Законы 624a.

<sup>366</sup> Когда Сократ описывает афинские законы в «Критоне», вернее, когда он заставляет Законы говорить, прибегая к просопоии, оказывается, что они одновременно носят и естественный, и конвенциональный характер. Вот почему у Сократа не остается иного выхода, кроме как следовать им. Но законы Спарты и Крита божественны, а значит не могут считаться конвенциональными, то есть они не могут подвергаться изменению. То есть не могут подвергаться сомнению, и в этом смысле не терпят философии.

<sup>367</sup> Платон. Законы 390a-c.

5. Власть сильных над слабыми.
6. Власть разумных над несведущими.
7. Власть везучих над невезучими.

Повторное перечисление видов власти, касающихся создаваемых афинянином законов для второго от идеального государства,<sup>368</sup> содержит лишь три от изначальных семи:

1. Власть родителей над детьми.
2. Власть старших над младшими.
3. Власть благородных над неблагородными.

Такое перечисление могло бы показаться странным, ибо власть старших над младшими явно включает в себя власть родителей над детьми: нельзя же предположить, будто дети могут быть старше родителей. Однако итоговый список не кажется столь странным, если учесть, что Сократ в своем восстании против Дельфийского бога выступил именно против этих видов власти<sup>369</sup>. Сократ последовательно опровергает сначала претензии благородных, которые, как выясняется, - не знают совсем ничего; затем, претензии старших – знание которых явно зависит не от них самих; и, наконец, претензии родителей (отцов) – знание которых ограничено одной лишь конкретной техникой или искусством<sup>370</sup>. Таким образом, по-видимому, нельзя отождествлять платоновского Сократа с безымянным афинянином из «Законов», не разрешив предварительно указанные противоречия.

По мнению Штрауса, порой можно отождествить точку зрения Платона и одного из его персонажей. Но даже в этих случаях Штраус не говорит о том, что одним из таких персонажей является Сократ<sup>371</sup>.

3. Все диалоги Платона связаны<sup>372</sup>. Естественно, все диалоги Платона связаны со всеми единым авторством. Но Штраус говорит о другом. А

---

<sup>368</sup> Платон. Законы 714e.

<sup>369</sup> Платон. Апология Сократа 21c-22d.

<sup>370</sup> Собственно, три обвинителя Сократа представляют каждый по одному из видов опровергнутой им власти.

<sup>371</sup> См. Strauss L. On Plato's "Symposium". Ch.: University of Chicago press, 2001. P.128-129.

<sup>372</sup> Ibid. p. 17.



именно, об определенном роде связи одного диалога с другим или несколькими другими диалогами. Так, «Апологию Сократа», «Критона» и «Федона» связывает тема гибели Сократа. «Критон» и «Евтидем», по сути, представляют собой частные беседы Сократа и Критона. «Протагор» и «Пир» связаны зеркальными обстоятельствами бесед. «Минос» и «Гиппарх» - характером своих названий, характером собеседника Сократа и темами, являющими фундаментальную альтернативу между правлением закона и тиранией. «Тэтет», «Софист», «Политик» посвящены вопросу о знании. «Государство», «Политик», «Законы» излагают политическую философию Платона и т.д.

4. Позиция Сократа в диалоге также является немаловажной. Некоторые беседы Сократ начинает сам<sup>373</sup>. В другие его втягивают против воли<sup>374</sup>. В зависимости от того, сам ли Сократ начинает беседу или нет, и определяется его цель.

5. У Сократа всегда есть цель, от выявления которой зависит верное понимание происходящего в диалоге. Философ, а Сократ «чистейший» философ, всегда имеет цель. О сути этой цели можно спорить. Но нельзя предполагать, будто Платон «просто так» помещал своего учителя в различные диалоги. Говоря об этом, Лео Штраус, скорее всего, намекает на то, что читателю следует помнить: и у Платона всегда есть цель.

6. Необходимо обращать внимание на обстоятельства диалога. В какое время суток он происходит. Разыгрывается ли он непосредственно перед читателем или пересказывается. Сколько лет Сократу на момент беседы, и какие исторические события предшествуют ей по времени. Какова история отношений собеседников и Сократа, кто эти люди, чем занимаются, как выглядят и т.д. По мнению Штрауса, Сократ никогда не говорит одного и того же разным людям. Всем им он, по возможности, говорит то, что считает для них полезным. А это значит, что представление о пользе для того или

---

<sup>373</sup> См. Платон. Политик. 257а-с.

<sup>374</sup> См. Платон. Критон. 43b и Протагор. 310e-311a.

иного человека будет меняться вместе с персонажем, которому хочет помочь Сократ.

Не обращая внимания на особенности штраусианского подхода к чтению Платона, невозможно сделать и шагу к пониманию сути его учения. Не говоря уже о том, что пропустивший эти особенности пропускает и часть политической философии Лео Штрауса.

### **1.3 Учение о добродетели**

В центре штраусианских исследований классической политической философии лежит вопрос о добродетели и добродетельном человеке. Ответ на вопрос, что такое добродетель, покоится на идее неравенства людей. Добродетель или, говоря точнее, ἀρετή - это превосходство. Другими словами, то, в чем один человек превосходит другого, и есть его ἀρετή. Проблема данного определения состоит в том, что люди могут превосходить друг друга по различным критериям: росту, возрасту, способностям, знаниям, умениям и т.д. Понятно, что в случае политической философии критерием добродетели будет политическое. Однако данного предположения явно недостаточно. Штраус вслед за традицией выделяет четыре политические добродетели:

1. Умеренность.
2. Справедливость.
3. Мужество.
4. Мудрость.

Он располагает их в указанном порядке - от низшей к высшей. Правда, его замечания относительно сути или отношения этих добродетелей кажутся недостаточными или неполноценными. Они остаются таковыми даже в контексте самой беседы о добродетелях, и, по-видимому, не могут быть поняты без определенного рода поддержки со стороны. Так, например, в комментарии к «Евтидему», Штраус говорит, что Сократ «сомневался в том,

можно ли научить добродетели (мудрости)»<sup>375</sup>. Однако в комментарии к «Государству» Штраус в рамках разговора о другой добродетели – справедливости, утверждает, что «добродетель – это знание», а сама справедливость – «искусство». Это подразумевает, что добродетели или, по крайней мере, какой-то ее части (справедливости) можно научиться<sup>376</sup>. Там же он утверждает, что справедливость неестественна, в то время как несправедливость естественна, но лишь для добродетельного (мужественного) человека<sup>377</sup>. Затем говорит, что справедливость «проистекает из умеренности или из соответствующей комбинации умеренности и мужества»<sup>378</sup>, что заставляет задуматься, не является ли умеренность таким же искусством, как и справедливость?

Как бы то ни было, чтобы понять эти и похожие ремарки относительно классических добродетелей, следует обратиться к тексту первого из трех, содержащих политическую философию Платона, диалогов «Государству», к самому его началу. К беседе Сократа с человеком, который явно понимает суть справедливости так, как ее должен понимать хороший гражданин<sup>379</sup>. Именно в разговоре с Кефалом Сократ ставит (и решает) проблему добродетелей.

– Прекрасно сказано, Кефал, но вот это самое – справедливость: считать ли нам ее попросту честностью и отдачей взятого в долг, или же одно и то же действие бывает подчас справедливым, а подчас и несправедливым? Я приведу такой пример: если кто получит от своего друга оружие, когда тот был еще в здравом уме, а затем, когда тот сойдет с ума и потребует свое

---

<sup>375</sup> Strauss L. On "Euthydemus"/Studies in platonic political philosophy. Ch.: University of Chicago press, 1983. P.71.

<sup>376</sup> Strauss L. Plato//History of political philosophy. Ch.: University of Chicago press, 1987. P.38.

<sup>377</sup> Ibid. p. 42.

<sup>378</sup> Ibid. p. 45.

<sup>379</sup> Кефал – единственный из присутствующих, кто явно ценит мудрость Сократа еще не изведав ее (328d). Он же – единственный, кто покидает беседу для совершения благочестивого деяния (тем самым ставя благочестие выше мудрости Сократа) (331e). И он же первым ставит вопрос и первым формулирует определение справедливости (331d).

оружие обратно, его отдаст, в этом случае всякий сказал бы, что отдавать не следует и несправедлив тот, кто отдал бы или пожелал бы честно сказать всю правду человеку, впавшему в такое состояние.

Тут в разговор вмешивается молодой Племарх, и беседа сразу после ухода Кефала принимает совершенно иной характер. Но для понимания указанной Сократом проблемы нужно просто продолжить это рассуждение, следуя его логике. Справедливо ли будет вернуть человеку оружие, если он: а) замыслил с его помощью убийство или ограбление, б) замыслил с его помощью месть за убитых родственников, в) замыслил с его помощью установить тиранию – самое несправедливое правление, г) замыслил с его помощью свергнуть тиранию – самое несправедливое правление и т.д. Так Сократ показывает, что справедливость как добродетель зависима от обстоятельств, что она относительна<sup>380</sup>. А раз она зависима от внешних обстоятельств, то знание этих обстоятельств и будет знанием справедливого и несправедливого. И в этом смысле «добродетель (умеренность<sup>381</sup> и справедливость) есть знание». Но верно ли это для остальных добродетелей? Иными словами, все ли добродетели относительны? Чтобы дать ответ на этот вопрос, нужно дать ответы на серию тех же самых вопросов по отношению к двум оставшимся добродетелям – мужеству и мудрости.

Мужественно ли отдать другому человеку его оружие, если он: а) потерял рассудок, б) замыслил убийство и грабеж, в) замыслил свержение или установление тирании? Ответ на эти и другие подобные вопросы всегда будет одинаков: «да». А мудро ли отдать другому человеку оружие? Вне зависимости от обстоятельств ответ на этот вопрос будет «нет»<sup>382</sup>. Иными словами, мужество и интеллект являются безусловными, естественными добродетелями. И, следовательно, им нельзя научиться. А значит, и стоят они

---

<sup>380</sup> Не стоит и вовсе упоминать о том, что справедливость, понимаемая как законность носит конвенциональный характер.

<sup>381</sup> См. Strauss L. Plato//History of political philosophy. Ch.: University of Chicago press, 1987. P.46.

<sup>382</sup> Ср. Strauss L. Thoughts on Machiavelli. Ch.: University of Chicago press, 1958. P.9.

выше добродетелей искусственных. Но предложенное Сократом рассуждение открывает еще одну, по мнению Штрауса, главную<sup>383</sup> особенность естественных добродетелей: они направлены в противоположные стороны<sup>384</sup>. Очевидно, нельзя быть и мужественным, и мудрым одновременно. Более того, так как философ не может «перестать» быть мудрым, он никогда не будет мужественным: философ всегда трус. И в этом смысле философ, по определению, сторонник мира.

Между мудрым и мужественным лежит антагонизм<sup>385</sup>. Но это же верно и для тех, кто обладает разными классами добродетелей, ибо так как для создания государства нужна лишь справедливость<sup>386</sup>, а для наилучшего из воплотимых режимов лишь умеренность<sup>387</sup>, то между носителями естественных добродетелей, с одной стороны, и государством - с другой, всегда будет конфликт.

#### **1.4 Сократ как искатель мудрости**

Прежде чем говорить о конфликте философа с государством необходимо понять, кто такой философ в платоновском понимании, кто такой Сократ. Единственный комментируемый Штраусом диалог Платона, который напрямую касается сократовской мудрости, – это «Евтидем». Штраусианский анализ «Евтидема» начинается с вопроса об иронии Сократа. Последняя, будучи инструментом утверждения интеллектуального превосходства, не может не быть частью добродетели мудрости. Вернее, как уже было сказано<sup>388</sup>, сила иронии зависит от количества людей, которым эта ирония доступна. Очевидно, что плохая ирония, доступная всем, вовсе не является<sup>389</sup> иронией. А потому, когда Штраус говорит, что «все» поняли или могут

---

<sup>383</sup> См. Strauss L. Plato//History of political philosophy. Ch.: University of Chicago press, 1987. P.44.

<sup>384</sup> Ср. Платон. Политик. 307с.

<sup>385</sup> Strauss L. Plato//History of political philosophy. Ch.: University of Chicago press, 1987. P. 87.

<sup>386</sup> Ibid. p. 40.

<sup>387</sup> Ср. Ibid. p. 83 и p.31.

<sup>388</sup> См. Главу 1, параграф 1.

<sup>389</sup> Strauss L. On the “Minos”. The roots of political philosophy: ten forgotten Socratic dialogues. NY: Cornell university press, 1987. P.75.

понять, будто сократовское восхваление евтидемовой мудрости является иронией<sup>390</sup>, читателю следует начать сомневаться в истинности такой оценки. Либо то, что говорит Сократ о софисте Евтидеме и его брате не ирония, и тогда смысл его слов доступен всем, либо это ирония, и тогда не все поймут его. Утверждение о том, что «все» замечают или могут заметить в этих словах Сократа иронию, ведет Штрауса к вопросу о том, замечает ли ее собеседник, видна ли сократовская ирония Критону?<sup>391</sup> Может ли быть, что разница между философом и нефилософом, в строгом смысле этого слова, состоит в серьезном отношении к миру? Именно этот вопрос ставит Штраус в начале своей работы. Отвечая на него, Лео Штраус утверждает следующее. Во-первых, не каждому доступна ироничность сократовского рассказа о своей беседе с Евтидемом и Дионисодором: Критон вообще не способен заметить иронию<sup>392</sup>. А, во-вторых, неспособность Критона распознать иронию – как и не способность иронизировать – «блокирует» ему «доступ к философии»<sup>393</sup>. И потому просьба Сократа о совместном поступлении на обучение к братьям-софистам<sup>394</sup> заранее обречена на провал<sup>395</sup>; разговор между философом и нефилософом не может привести ни к чему, кроме бездействия<sup>396</sup>.

Однако Сократ все равно пытается доказать Критону, что Евтидем и Дионисодор мудры, рассказав ему об их умении делать других людей мудрыми на примере двух молодых людей – «красивого и приятного на взгляд» Клиния и «обладающего прекрасными врожденными качествами» Ктесиппа<sup>397</sup>. Штраус замечает данное различие между юношами, по ходу комментария показывая, что лишь тот, кто обладает «прекрасными

---

<sup>390</sup> Strauss L. On "Euthydemus"/Studies in platonic political philosophy. Ch.: University of Chicago press, 1983. P.67.

<sup>391</sup> Ibid. p. 67.

<sup>392</sup> Ibid. p. 82.

<sup>393</sup> Ibid. p. 68, 71.

<sup>394</sup> Платон. Евтидем. 272b-d.

<sup>395</sup> Критон готов дать Сократу денег, чтобы не казаться плохим другом, но не готов дать денег, чтобы стать хорошим человеком. Ср. Платон. Критон. 44b-d и Евтидем 272b.

<sup>396</sup> Ср. Итоги «Критона» и «Евтидема».

<sup>397</sup> Strauss L. On "Euthydemus"/Studies in platonic political philosophy. Ch.: University of Chicago press, 1983. P.70. Ср. Платон. Евтидем. 271b, 273a.

врожденными качествами» способен познать науку Евтидема<sup>398</sup>. По крайней мере, так кажется на первый взгляд.

Общепризнанно, что обучение добродетели или мудрости должно удерживать молодежь от развращения<sup>399</sup>. Поэтому Сократ просит софистов помочь в овладении мудростью молодому красавцу Клинию. Однако в ходе беседы оказывается, что изменить человека (сделать его из немудрого мудрым) - значит уничтожить его. Или, проще говоря, что обучение мудрости и есть развращение молодежи<sup>400</sup>. По крайней мере, это верно по отношению к Клинию, то есть к тому, кто по природе не годен для обучения мудрости. Что, впрочем, не мешает братьям-софистам взяться за его обучение.

Суть вопроса о том, что такое мудрость, софисты открывают сразу, как начинают учить молодого человека. Ряд коротких вопросов и ответов относительно мудрости приводит Клиния в тупик, а Сократа в удивление: либо мудрость невозможна в принципе, либо она доступна всем, словно «вода»<sup>401</sup>. Очевидно, что софисты, как и Штраус, склоняются к первому варианту, ибо в случае, если мудрость доступна всем и при этом максимально дешева, софисты не могут заработать на обучении ей<sup>402</sup>. Однако, если мудрость как таковая невозможна, значит, под ее именем скрывается нечто иное. В данном случае речь идет об эристикке – искусстве «слабую речь делать сильной»<sup>403</sup>, искусстве преодолевать (разрушать) любую точку зрения. Так становится ясно, почему обучение мудрости есть развращение молодежи<sup>404</sup>.

---

<sup>398</sup> Strauss L. On "Euthydemus"/Studies in platonic political philosophy. Ch.: University of Chicago press, 1983. P.70.

<sup>399</sup> Ibid. p. 72.

<sup>400</sup> Ibid. p. 77-78.

<sup>401</sup> Ibid. p. 73.

<sup>402</sup> Ibid. p. 77.

<sup>403</sup> Ibid. p. 73. Относительно слабой и сильной речи ср. Платон. Апология Сократа. 18с и Аристофан. Облака. 877-87.

<sup>404</sup> Ср. Ксенофонт. Меморабилия I, 2, 51-53. Ксенофонт не отрицает обвинений в «развращении», по крайней мере, в низвержении отцовской власти.

Чтобы указать на схожесть позиций относительно мудрости братьев-софистов и Сократа, Штраус замечает, что, во-первых, Сократ и софисты - не противники, а союзники, т.е. люди, делающие одно дело<sup>405</sup>. А, во-вторых, что Евтидем и Дионисодор очень походят на Сократа из аристофановских «Облаков»<sup>406</sup>, то есть на молодого Сократа<sup>407</sup>. Вот почему рассказ о диалоге с этими софистами Сократ заканчивает превознесением их мудрости<sup>408</sup> и тремя советами относительно ее использования<sup>409</sup>. Кому как не Сократу знать, что мудрому человеку 1) «не следует говорить перед толпой», а 2) следует говорить только с другими мудрыми, 3) и уж тем более, следует брать плату за обучение мудрости вперед<sup>410</sup>. Наконец, Штраус отмечает, что Сократ сам называет искусство Евтидема и Дионисодора философией<sup>411</sup>, тем самым размывая границу между своей мудростью и мудростью софистов<sup>412</sup>.

В своем анализе «Евтидема» Лео Штраус не раз<sup>413</sup> указывает на то, что Сократ в беседе с братьями пренебрегает диалектикой. Более того, Евтидем оказывается «мастером диалектического искусства»<sup>414</sup>. Помня, что методы Евтидема (короткий вопрос, короткий ответ) походят на методы Сократа и то, что Сократ хочет (такова его цель в беседе с Критоном) пойти учиться к этому «мудрецу», можно предположить, что он не видит разницы между

---

<sup>405</sup> Strauss L. On "Euthydemus"/Studies in platonic political philosophy. Ch.: University of Chicago press, 1983. P.88.

<sup>406</sup> Ibid. p. 85.

<sup>407</sup> Strauss L. Socrates and Aristophanes. Ch.: University of Chicago press, 1966. P.314.

<sup>408</sup> Strauss L. On "Euthydemus"/Studies in platonic political philosophy. Ch.: University of Chicago press, 1983. P.86.

<sup>409</sup> Платон. Евтидем. 304a-b.

<sup>410</sup> Ибо наученный ученик сможет разбить аргументацию учителя о необходимости платить за обучение. Ср. поведение Стрепсиада в «Облаках» относительно кредиторов (Аристофан. Облака. 1214-1304) и поведение Протагора относительно учеников (Платон. Протагор. 328b-c.

<sup>411</sup> Strauss L. On "Euthydemus"/Studies in platonic political philosophy. Ch.: University of Chicago press, 1983. P.87. Ср. Платон. Евтидем 304e.

<sup>412</sup> Из Апологии ясно, что грань между софистами и Сократом, желающим от них отмежеваться проходит в вопросах о плате за обучение и изучения физики: Сократ не берет платы и не занимается физикой. Однако это уловка. Сократ, как минимум, занимался изучением физики (Федон) и Сократ точно готов взять деньги у тех, кого он пытается улучшить, чтобы заплатить штраф (Апология Сократа) или чтобы пойти учиться к Евтидему.

<sup>413</sup> Strauss L. On "Euthydemus"/Studies in platonic political philosophy. Ch.: University of Chicago press, 1983. P.83, 84.

<sup>414</sup> Ibid. p. 84.



эристикой и диалектикой, то есть разницы между софистикой и философией. А значит, не считает мудрость как таковую возможной.

### **1.5 Конфликт философии и политики**

Политическая философия (философия Платона) начинается с поражения и гибели Сократа. В «Апологии» последний сам сравнивает себя с солдатом, чья армия проигрывает битву<sup>415</sup>. Суть конфликта философии и политики не может быть одномерной. Нам уже известно, что, по мнению Лео Штрауса, естественные добродетели противостоят как добродетелям искусственным, так и друг другу. Более того, обладателем политической власти может быть только тот, кто «владеет и умеет обращаться с оружием»<sup>416</sup>, т.е. смелый. Мы так же знаем, что с точки зрения Штрауса, мудрость как добродетель (в той или иной мере) являет собой способность разрушать или опровергать любые утверждения. Самыми важными утверждениями являются те, что принимаются большинством (общественное мнение) или устанавливаются государством (законы). Следовательно, конфликт между философом и обществом возникает тогда, когда первый начинает разрушать общепринятые мнения или законы, объявляя их безосновательными или ложными.

Вопросу о сути конфликта между философом и государством<sup>417</sup> у Платона Штраус посвятил анализ «Апологии Сократа». Для лучшего подхода к этому комментарию предварительно следует задаться несколькими ключевыми вопросами:

1. Виновен ли Сократ? Или, иначе говоря, верны ли выдвинутые против него обвинения в развращении молодежи и неверии в богов города?

---

<sup>415</sup> Платон. Апология Сократа. 39а.

<sup>416</sup> Strauss L. Plato//History of political philosophy. Ch.: University of Chicago press, 1987. P.45. О связи Штрауса и Шмитта см. Майер Х. Карл Шмитт, Лео Штраус и «Понятие политического». Пер. с нем. Ю. Коринц. М.: Скимень, 2012.

<sup>417</sup> Strauss L. On Plato's "Apology of Socrates" and "Krito"/Studies in platonic political philosophy. Ch.: University of Chicago press, 1983. P.38.

2. Хочет ли Сократ защитить себя с помощью своей судебной речи? И почему?
3. Верит ли он в то, что говорит относительно (своей) смерти? Ибо так или иначе, казнь, то есть гибель Сократа, является итогом его занятий философией.

Естественно, дабы ответить на эти вопросы, основываясь только на «Апологии», нужно чтобы Сократ рассказал все, что знает относительно обвинений. И он действительно обещает рассказать «всю правду»<sup>418</sup>. Однако Штраус практически в самом начале своей работы указывает на то, что судебной речи Сократа не стоит доверять: многие слышали, что Сократ говорил «на площади у меняльных лавок», но лишь немногие знают, что он говорил «в других местах»<sup>419</sup>. А потому его показаний недостаточно для ясного ответа на поставленные вопросы.

Вне зависимости от того, считает ли Сократ диалектику и эристику одним искусством или же нет, обучение мудрости – есть совращение молодежи. Как показывает Штраус, в «Апологии» Сократ лишь обманывает своего обвинителя, заставляя его свести обвинение в развращении молодежи к обвинению в неверии в богов города, хотя на самом деле это два разных обвинения.

Если Сократ знает, что «ничего не стоит его мудрость»<sup>420</sup>, то есть что он не знает сути вещей, то как он может утверждать, будто уверен в том, что своими беседами он не развращает молодежь? Иными словами, Сократ либо обладает мудростью и развращает молодежь, пытаясь ее научить, либо не обладает мудростью и развращает молодежь по незнанию. «Развращение» определенно заключается в ниспровежении Сократом авторитетов; в сократовском «походе» против столпов общества – политиков, поэтов и ремесленников. Как объясняет сам Сократ, этот поход был инициирован

---

<sup>418</sup> Ibid. p. 38. Ср. Платон. Апология Сократа. 17b, 20d.

<sup>419</sup> Ibid. p. 40. Ср. Платон. Апология Сократа. 17c, 19d.

<sup>420</sup> Платон. Апология Сократа. 23b.

Дельфийским богом<sup>421</sup>, что приводит к вопросу о втором пункте обвинения. По мнению Штрауса, история о дельфийском оракуле крайне сомнительна: «ее правдивость гарантируется не богом, не пифией, не даже самим Херефонтом, ибо он мертв, а его братом»<sup>422</sup>. Но вне зависимости от того, считать ли эту историю правдивой или нет, т. е. считать ли, что Сократ верит в Дельфийского бога или нет, он точно не верит его словам. Более того, Сократ уродует или изменяет суть оракула. Пифия утверждала, что «нет никого мудрее»<sup>423</sup> Сократа. Сократ же заявляет нечто совершенно иное: «что же это он (бог) хочет сказать, что я мудрее всех?»<sup>424</sup>. Утверждение «нет никого мудрее» подразумевает, что есть другие существа – люди или боги – столь же мудрые, как и Сократ. Но Сократ уничтожает такую возможность в попытке доказать, что он мудрее всех. Сократ делом опровергает слова бога. Опровергая его правоту, Сократ опровергает его существование одновременно навлекая на себя ненависть всех тех, чью «мудрость» он ниспроверг<sup>425</sup>.

Из-за этих его действий и вследствие аристофановской комедии афиняне стали предрассудительными насчет Сократа<sup>426</sup>. То есть мнение о том, что Сократ развращает молодежь и не верит в богов города, стало общепринятым. Но ведь нам известно, что мудрость и есть способность опровергать общепринятые мнения. Значит ли это, что поражение Сократа и его казнь произошли из-за бездействия самого обвиняемого? Говоря о причине своего поражения в суде, Сократ много раз повторяет, что единственное, чего ему не хватает для победы – это времени<sup>427</sup>. Но разве не

---

<sup>421</sup> Strauss L. On Plato's "Apology of Socrates" and "Krito"/Studies in platonic political philosophy. Ch.: University of Chicago press, 1983. P.41. Ср. Платон. Апология Сократа. 20e-21a.

<sup>422</sup> Strauss L. On Plato's "Apology of Socrates" and "Krito"/Studies in platonic political philosophy. Ch.: University of Chicago press, 1983. P.41.

<sup>423</sup> Платон. Апология Сократа. 21a.

<sup>424</sup> Там же. 21b. Ср. Strauss L. On Plato's "Apology of Socrates" and "Krito"/Studies in platonic political philosophy. Ch.: University of Chicago press, 1983. P.41.

<sup>425</sup> Ibid. p. 43.

<sup>426</sup> Все афиняне и есть «первые обвинители», говорит Лео Штраус. Платон. Апология Сократа. 24a-b, 28a,b.

<sup>427</sup> Там же. 19a, 24a, 37a,b.

было у него всей жизни, чтобы опровергать неверные о себе мнения?<sup>428</sup> Как бы то ни было, своим поведением на суде Сократ не только не опровергает сложившиеся о нем мнения, но делает все, чтобы обидеть судей своим высокомерием<sup>429</sup>. В ходе суда он утверждает, что:

1. Причастен богу (21а, 30е-31b).
2. Мудрее всех (21с).
3. При этом его мудрость ничего не стоит (23b).
4. Походит на величайшего героя древности – Ахилла (28с).<sup>430</sup>
5. «Во всем городе нет больше блага», чем его служение богу. (30а-б)
6. Не боится смерти. (29а)
7. Не станет слушать решения суда. (30b)
8. Афиняне, казнив его, более повредят себе, чем ему. (30d)
9. Его дело в суде важнее всех прочих. (34с)
10. Не будет, в отличие от всех остальных, давить на жалость судей. (39с-d, 35b-с)

А после признания виновным заявляет, что:

11. Другого исхода и не ожидал, однако удивлен соотношением голосов «за» и «против». (36а)
12. Наказанием ему должна быть награда, даруемая тем, кого город приравнивает к полубогам. (36d)
13. Высокомерен по отношению к судьям. (20е, 37а)
14. Проиграл, так как не захотел «быть как все». (38d-е)<sup>431</sup>

Сократ сам ведет суд к смертному приговору<sup>432</sup>, публично заявляя о своем единоличном превосходстве над всеми афинянами<sup>433</sup>.

---

<sup>428</sup> Strauss L. On Plato's "Apology of Socrates" and "Krito"/Studies in platonic political philosophy. Ch.: University of Chicago press, 1983. P.49-50. Ср. Ксенофонт. Экономика. XI, 22.

<sup>429</sup> 5 раз по ходу Апологии Сократ просит судей успокоиться и не шуметь в ответ на его слова.

<sup>430</sup> Так же павшего в битве.

<sup>431</sup> Сократ четырежды заявляет, что ему для победы не хватило времени; и лишь раз, после оглашения приговора, говорит, что для победы ему не хватило «дерзости и бесстыдства».

<sup>432</sup> Ср. Ницше. Рождение трагедии из духа музыки. §13.

<sup>433</sup> Strauss L. On Plato's "Apology of Socrates" and "Krito"/Studies in platonic political philosophy. Ch.: University of Chicago press, 1983. P.51. Ср. Ксенофонт. Защита Сократа на суде. 1: «Все указывали на величественную гордость его речи: из этого видно, что действительно так говорил Сократ».

Остается последний вопрос - вопрос о смерти. Штраус говорит, что Сократ не верит в Аид и жизнь после смерти<sup>434</sup>. Сократ также не считает смерть хорошей самой по себе. Ведь смерть «все равно, что сон»<sup>435</sup>. А Сократ - противник сна<sup>436</sup>. Но, заключает Штраус, «смерть хороша для него теперь»<sup>437</sup>. Что значит это «теперь»? «Теперь», когда ему исполнилось 70 лет; «теперь», когда он публично объявил о собственном превосходстве над государством; или же «теперь», когда демон более не беспокоит его? Каким бы ни был ответ на этот вопрос, можно определенно сказать, что с точки зрения Платона, в изложении Лео Штрауса, роль философа в обществе далека от первостепенности. Более того, философ без гарантий неприкосновенности<sup>438</sup>, обеспечиваемых тем самым законом, который он и разрушает, выступает против власти только для того, чтобы умереть. Власть и обеспечивающий ее закон в Афинах<sup>439</sup> – сильнейшем из греческих полисов - позволил философии развиваться. Точнее сказать, философия стала попыткой «властных» афинян распространить свою власть не только на политическую, но и на духовную жизнь Греции. Но оказалось, что политическая философия рождает неуверенность, и в первую очередь, неуверенность во власти – поиск лучшего политического режима, как и поиск лучшего человека, кажется, не приводит ни к чему, кроме протеста против существующего режима и существующего человека. В этом смысле казнь Сократа есть безуспешная попытка пока еще сильной власти полиса отсечь от себя собственный излишек.

---

<sup>434</sup> Strauss L. On Plato's "Apology of Socrates" and "Krito"/Studies in platonic political philosophy. Ch.: University of Chicago press, 1983. P.52-53.

<sup>435</sup> Платон. Апология Сократа. 40d.

<sup>436</sup> Там же. 31a.

<sup>437</sup> Strauss L. On Plato's "Apology of Socrates" and "Krito"/Studies in platonic political philosophy. Ch.: University of Chicago press, 1983. P.54.

<sup>438</sup> См. Рассказ Сократа двух случаях, когда он вошел в политическое пространство, имея гарантии неприкосновенности. Платон. Апология Сократа. 32b-e.

<sup>439</sup> См. Параграф 1.2 данной главы.

## 2. Политика и философия в учении Ксенофонта

### 2.1 Особенности штраусианской критики философии Ксенофонта

Лео Штраус дал комментарии к большинству работ Ксенофонта, им были написаны: а) книга «Ксенофонт Сократ», включающая в себя анализ «Мемораболии», «Апологии» и «Пира»; б) статья «Ксенофонт «Анабасис»»; в) статья «Дух Спарты или вкус Ксенофонта», посвященная анализу «Лакедемонской политики»; г) книга «О тирании» - труд, представляющий собой пояснения к диалогу «Гиерон»; д) книга «Ксенофонт сократический дискурс» - анализ ксенофоновой «Экономики». Штраус охватил почти все написанные Ксенофонтом труды. В своем корпусе комментариев он не касается некоторых малых произведений – «Охотника», «Средств», «Гиппарха», «Агеселая» и «Искусства верховой езды». Также без непосредственных замечаний Штраус оставил два больших труда Ксенофонта – «Киропедию» и «Гелленику», что не может не вызывать вопросов. Ведь он не раз пишет работы, посвященные анализу «Истории» Фукидида, но не обращается к ее непосредственному продолжению – «Истории» Ксенофонта. Он также не единожды выделяет «главное», с его точки зрения, отличие Ксенофонта от Платона - то, что первый «на деле был историком»<sup>440</sup>. Но делал это лишь в работах, написанных от собственного имени. Эти два факта вместе заставляют заподозрить Лео Штрауса в том, что его не интересовали исторические труды Ксенофонта. Или, выражаясь точнее, что не Ксенофонт-историк, но Ксенофонт-философ занимал Штрауса. Тогда становится понятной причина, по которой «Киропедия» не попала в список комментируемых Штраусом работ. Но этот вывод создает другую трудность: последний исторический труд Ксенофонта – «Анабасис», как раз есть в этом списке. Более того, можно не без оснований сказать, что «Анабасис» по стилю изложения стоит между исторической работой -

---

<sup>440</sup> Штраус Л. Проблема Сократа. Пер. с англ. А. Мишурин//Историко-философский ежегодник 2013. М.: Канон+, 2014. С.226.

«Гелленикой» и историческим романом - «Киропедией». Однако у «Анабасиса» перед этими двумя работами есть философское преимущество: в нем присутствуют и Сократ, и Ксенофонт. В то время как в «Гелленике» мы находим только Ксенофонта<sup>441</sup>, а в «Киропедии» только суррогат Сократа<sup>442</sup>. Единственными произведениями Ксенофонта, получившими штраусианский комментарий, но при этом не упоминающими ни о Сократе, ни о Ксенофонте, являются «Гиерон» и «Лакедемонская полития». При этом в «Гиероне» вовсе не возникает намек на фигуру автора, но есть суррогат Сократа – Симонид. В то время как в «Лакедемонской политии» вообще нет места фигуре философа, но зато четко обозначена фигура автора: работа буквально начинается со слов «Но я...»<sup>443</sup>. Есть и еще одна причина, по которой мы из всего корпуса комментариев Штрауса выбирали именно последние две работы Ксенофонта (и соответствующие им комментарии). Она состоит в том, что именно эти работы полностью посвящены проблеме худшего и лучшего политических режимов, и роли философии в их становлении и развитии.

## 2.2 Место философии при худшем режиме

Книга «О тирании» состоит из введения и семи глав: 1) Проблема; 2) Заглавие и литературная форма; 3) Драматическая форма; 4) Наставление относительно тирании; 5) Два образа жизни; 6) Удовольствие и добродетель; 7) Благочестие и закон. Следуя логике этого плана, всю работу можно разделить на три части: 1) Техническая часть (главы 1-3); 2) Содержательная часть (глава 4); 3) Различительная часть (главы 5-7).

«О тирании» - единственное произведение Лео Штрауса, в первом же предложении которого ставится вопрос о цели<sup>444</sup>: какова цель написания Ксенофонтом диалога «Гиерон»? На первый взгляд именно ответу на этот вопрос посвящена данная книга. «Гиерон» представляет собой «рассказ о

---

<sup>441</sup> Ксенофонт. Гелленика. III, 2, 7.

<sup>442</sup> Ксенофонт. Киропедия. III, 1, 38-40.

<sup>443</sup> Ксенофонт. Лакедемонская полития. I, 1.

<sup>444</sup> Штраус Л. О Тирании. Пер. с англ. и древнегреч. А. Россиус, пер. с франц. А. Руткевич. СПб.: 2006. С.71.

разговоре между поэтом Симонидом и тираном Гиероном». И если статус Гиерона не меняется по ходу произведения в принципе (тиран всегда тиран), то статус Симонида подвергается постоянным метаморфозам. Обращение к Симониду – «поэт» - не исчезает из текста «О тирании» никогда<sup>445</sup>. Однако в первой части работы Симонид также «преподносит себя как мудреца»<sup>446</sup> или «пользуется репутацией мудреца»<sup>447</sup>. Во второй части Симонид становится просто «мудрецом». Затем Штраус начинает называть Симонида «реальным человеком»<sup>448</sup>. Наконец, последним наименованием его становится «софист»<sup>449</sup>. При этом Симонид ни разу не назван философом. В лучшем случае, «в его распоряжении имеется некое философское оправдание»<sup>450</sup>. Иными словами, на первый взгляд кажется, что с точки зрения Штрауса Симонид не является философом. Однако столь частая перемена именовании Симонида не может не навести на вопрос о его сущности. Ответ на вопрос о том, кто такой Симонид, может быть получен при попытке отождествить его с философом *par excellence* для Ксенофонта, то есть с Сократом из «Экономики». Штраус четко указывает на возможность такого отождествления<sup>451</sup>. Он также незамедлительно показывает разницу между ними: царское искусство, в котором Критобула наставляет Сократ нравственно выше, чем искусство тираническое, в котором Симонид наставляет Гиерона<sup>452</sup>. Последующее пояснение показывает, что это различие мнимо. Сократ вынужден говорить о нравственности, так как в беседе с Критобулом он выступает «философом-гражданином»<sup>453</sup>, в то время как Симонид в беседе с Гиероном выступает «чужеземцем», т.е. просто философом. Это различие могло бы показаться существенным, но на самом деле оно отсутствует вовсе. Философ и гражданин – понятия несовместимые.

---

<sup>445</sup> «Поэтом» Симонид назван в тексте 28 раз, при этом 23 из них возникают в первой части работы.

<sup>446</sup> Штраус Л. О Тирании. Пер. с англ. и древнегреч. А. Россиус, пер. с франц. А. Руткевич. СПб.: 2006. С.80.

<sup>447</sup> Там же, с. 81.

<sup>448</sup> Там же, с. 102, 105.

<sup>449</sup> Там же, с. 161.

<sup>450</sup> Там же, с. 161.

<sup>451</sup> Там же, с. 76.

<sup>452</sup> Там же, с. 77.

<sup>453</sup> Там же, с. 137.



По крайней мере, именно такой вывод делает Штраус в анализе ксенофоновой «Экономики»<sup>454</sup>. Сократ, говорящий с Критобулом о нравственности, поступает так потому, что последний нуждается в ней и вместе с тем мало в ней понимает. Гиерон, напротив, отлично разбирается в вопросах нравственности. Ибо он четко осознает, что все его действия на посту тирана – безнравственны<sup>455</sup>. Философ не может быть хорошим гражданином в хорошем государстве, в частности потому, что не отличает хороших законов от плохих<sup>456</sup>. Подходящим философу может считаться лишь правление без законов вовсе. А именно таким видом правления и является тирания<sup>457</sup>. Тем самым Штраус показывает, что различая Сократа и Симонида на словах, но не на деле.

На вопрос о том, какова цель написания «Гиерона», т.е. на вопрос о сущности философского произведения, Штраус отвечает следующим образом. «Все сочинение в целом можно считать советом, обращенным к молодым людям..., которые стремятся к тиранической власти, но не ради удовлетворения, а ради того, чтобы добродетельными делами завоевать всеобщую любовь и восхищение в наивысшей возможной степени»<sup>458</sup>.

Буквально двумя страницами ранее Лео Штраус предупреждает читателя о необходимости искать в своем тексте шутки<sup>459</sup>. И представленный отрывок как раз и есть одна из таких «шуток». Сам Штраус говорит позднее, что «Гиерон» «не излагает тиранического учения»<sup>460</sup>. Тирану понятно – советы Симонида невыполнимы. Тирания не может дать тирану ни «всеобщей любви», ни «высшего восхищения»<sup>461</sup>. Штраус открыто высмеивает поиск

---

<sup>454</sup> Strauss L. Xenophon's socratic discourse: an interpretation of the "Oeconomicus". NY: Cornell university press, 1970. P.159.

<sup>455</sup> Сложно из этого сделать вывод относительно того, насколько нравственны были его действия до получения тиранической власти и насколько были нравственны способы, которыми он заполучил эту власть.

<sup>456</sup> Штраус Л. О Тирании. Пер. с англ. и древнегреч. А. Россиус, пер. с франц. А. Руткевич. СПб.: 2006. С.131, 132, 135. Это утверждение также подразумевает, что философ может быть хорошим гражданином в плохом государстве, где никто не уважает законы.

<sup>457</sup> Там же, с. 125.

<sup>458</sup> Там же, с. 73.

<sup>459</sup> Там же, с. 71.

<sup>460</sup> Там же, с. 137. Ср. с. 76.

<sup>461</sup> Там же, с. 137.

первой<sup>462</sup> и в принципе отказывает тирании в возможности обладать вторым<sup>463</sup>. Он заявляет, что только философ может претендовать на получение наивысшего восхищения, а значит, целью «Гиерона» является не наставление потенциальных тиранов, но наставление потенциальных философов<sup>464</sup>.

Чему же именно, по мнению Штрауса, Ксенофонт учит потенциальных философов? Во-первых, философ не может являться перед тираном в облике философа. Он может быть поэтом, софистом, мудрецом – кем угодно, но только не самим собой. Иначе он рискует быть обвиненным в покушении на тиранию: Гиерон боится добродетельных людей – справедливых, смелых, мудрых. Но лишь последних он страшится от того, что не может их понять<sup>465</sup>. Тирания, по-видимому, не может быть мудрой<sup>466</sup>. И потому она враждебна к обладателям превосходства, к которому ей закрыт доступ. Во-вторых, философ приходит к тирану потому, что тиран не может прийти к философу: тираны вообще не могут выехать за пределы своих владений. В центре третьей части работы Штраус говорит об историческом прообразе Симонида<sup>467</sup> - основателе гедонизма Аритиппе<sup>468</sup>. Аристиппу удалось приобрести «особое расположение Дионисия, тирана Сиракузского». Причина, по которой Аристипп находится при дворе Дионисия<sup>469</sup>, совпадает с той, по которой Симонид идет к Гиерону<sup>470</sup>. Тирания не может быть мудрой, но может взять на вооружение чужую мудрость. Философ не может быть смелым<sup>471</sup>, но может укрыться от опасностей за спиной смелого человека, коим тиран является по определению. В-третьих, философ должен первым делом стремиться заглушить страх тирана. Никто лучше самого

---

<sup>462</sup> Там же, с. 154.

<sup>463</sup> Там же, с. 151, 152, 154.

<sup>464</sup> Там же, с. 137 и далее.

<sup>465</sup> Там же, с. 146. Ср. Ксенофонт. Гиерон. V, 1.

<sup>466</sup> Там же, с. 122, 157.

<sup>467</sup> Там же, с. 170.

<sup>468</sup> Ср. Ксенофонт. Меморабилия. II, 1, 12.

<sup>469</sup> Лаэртский Д. О жизни, учениях и изречениях великих философов. III, 71.

<sup>470</sup> Штраус Л. О Тирании. Пер. с англ. и древнегреч. А. Россиус, пер. с франц. А. Руткевич. СПб.: 2006. С.121.

<sup>471</sup> См. Там же, с. 129.

тирана не знает, что тирания не только нелегальна, но еще и нелегитимна. Философ развеивает этот страх указанием на то, что с его точки зрения любой вид правления нелегален<sup>472</sup>. Но любой вид правления может быть легитимен, если только он приятен подданным<sup>473</sup>. В-четвертых, лишив тирана присущих ему тревог (в том числе и опасений перед мудростью), философ должен попытаться заставить тирана слушать себя всегда. Иными словами, – создать для себя наилучшую форму правления. Не ту, где философ сам становится тираном, но ту, где он стоит позади тирана<sup>474</sup>.

Все эти советы вместе указывают на главный дефект философии: слово – не дело<sup>475</sup>. Штраус поднимает этот вопрос в последней части своей работы. Обосновывая превосходство философа над тираном, он вспоминает о свободе. Но ранее он уже отверг свободу в качестве любого аргумента в споре о добродетелях<sup>476</sup>. К тому же философ не может иметь политических свобод, т.е. не может быть гражданином. Но даже если бы это было бы не так, он все равно вынужден был бы льстить, притворяться и убеждать, ибо философ всегда находится в чьей-то власти - будь то власть тирана или народного собрания. Говоря точнее, философ не нуждается в тирании, чтобы быть (хорошим) философом<sup>477</sup>. Он нуждается в поддержке тирании, чтобы просто быть. Тирания же, напротив, не нуждается в поддержке философа для того, чтобы продолжать существовать<sup>478</sup>. Но она нуждается в философии, чтобы быть благой. Насколько тирания заинтересована в собственном преобразении, говорит хотя бы тот факт, что это Симонид приходит к Гиерону, а не наоборот.

---

<sup>472</sup> Ксенофонт. Меморabilia. I, 2, 38-47. Ср. Штраус Л. О Тирании. Пер. с англ. и древнегреч. А. Россиус, пер. с франц. А. Руткевич. СПб.: 2006. С.131.

<sup>473</sup> Там же, с. 131, 133, 134.

<sup>474</sup> Там же, с. 134.

<sup>475</sup> Там же, с. 147.

<sup>476</sup> Там же, с. 130. Ср. С.117.

<sup>477</sup> Там же, с. 156.

<sup>478</sup> Там же, с. 146. По мнению Штрауса Гиерон не станет применять данные ему советы на практике.

### 2.3 Место философии при лучшем режиме

Тирания может считаться потенциально хорошим видом правления, ибо тиран правит живым разумом, а не законом. Исследование закона действительно приводит Платона и Ксенофонта к мысли о том, что приказ, т.е. выражение живого разума, стоит выше закона - выражения застывшего разума. Но единственная ситуация, при которой приказы могут быть и легитимными, и легальными – это ситуация войны. Тем более странным, на первый взгляд, кажется отсутствие даже упоминаний о войне в беседе об идеальном государстве у Платона или превращение темы войны в сугубо историческую у Ксенофонта. Но теперь, когда стало ясно, почему философу нет места там, где в действительности воплощается ситуация прямого предписания каждому того, что необходимо ему для жизни<sup>479</sup>, проясняется и главная, с точки зрения классиков, проблема философии.

Обсуждая этот вопрос, Лео Штраус не раз шутит о том, что если бы война, а не мир была целью государства, то пришлось бы утверждать, что она же является целью отдельного человека<sup>480</sup> или, выражаясь доступнее: что *homo hominis lupus est*. Вопросу о том, какую роль философия (или мудрость) может играть в таком государстве и каково вообще государство, существующее ради войны, посвящен штраусианский анализ «Лакедемонской политики» Ксенофонта.

Статья «Дух Спарты или вкус Ксенофонта» разделена автором на введение и шесть частей, которые сначала, точно следуют расположению глав в тексте Ксенофонта:

1. Первая глава посвящена вопросу деторождения в Спарте.
2. Вторая глава посвящена спартанскому воспитанию детей.
3. Третья глава посвящена спартанским добродетелям.
4. Четвертая глава посвящена вопросу войны и мира.

---

<sup>479</sup> Strauss L. On the "Minos". The roots of political philosophy: ten forgotten Socratic dialogues. NY: Cornell university press, 1987. P.73.

<sup>480</sup> Strauss L. The spirit of Sparta and the taste of Xenophon//Social research (1939) P.524-525.

5. Пятая глава посвящена политике или политическому режиму  
Лакедемонского государства.

6. Шестая глава посвящена вопросу благочестия.

Кажется, будто этот текст имеет строгую восходящую структуру: от деторождения – как самого низкого и максимально роднящего человека с животным занятием – к поклонению и вере в богов – существ кардинально иной, противоположной звериной, природы. Однако в самый центр своего труда – в главу, посвященную вопросам войны и мира, вкладывает Штраус свое осуждение и принижение войны. Тем самым осуждает и принижает строй, основанный на концепции превосходства войны над миром, и ценности этого строя. Конечно, и в этом тоже Штраус следует за Ксенофонтом<sup>481</sup>. В результате весь план рушится, т.е. теряет свою ясность. Правда, следуя указаниям самого Штрауса, можно заранее предположить, что план нарушен с целью принизить благочестие. Однако чтобы подтвердить или опровергнуть это предположение, необходимо вернуться к началу.

«Лакедемонская политика» - трактат, посвященный обсуждению законов Ликурга, сделавших Спарту «самым могущественным и самым славным государством Эллады»<sup>482</sup>. Есть вещи, доступные каждому<sup>483</sup>. Узрев самое могущественное государство, никто не станет заявлять, что оно же – самое плохое или самое далекое от наилучшего. Скорее, каждый признает обратное. Ведь если самое славное государство, – самое низшее из возможных, то все остальные и вовсе не имеют возможности утверждать о собственной причастности к политиям. И потому Ксенофонт начинает с общедоступного: с утверждения о наивысшей мудрости Ликурга<sup>484</sup>.

Мудрость эта заключается в том, что он, дав государству законы, поступил от

---

<sup>481</sup> Ibid. p. 503.

<sup>482</sup> Ксенофонт. Лакедемонская политика. I, 1. О причинах упадка Спартанского могущества Ср. IX, 2 и XIV, 6.

<sup>483</sup> Там же. I, 10; II, 7 и 15. Ср. Ксенофонт. Экономика. 16, 6-8.

<sup>484</sup> Ксенофонт. Лакедемонская политика. I, 2.

противного общепринятым нормам<sup>485</sup>. Если общественное мнение ошибочно по определению, то принятие обратной общепринятой точки зрения будет самым простым вариантом приближения к верному порядку. В чем же именно Ликург поступил «не как все»?

Вопрос деторождения – рождения будущих граждан – это, в первую очередь, вопрос воспитания женщин. Сильное потомство – необходимое для появления хороших воинов – происходит от сильных и здоровых мужчин. Чтобы сходиться с такими мужчинами, женщины должны уметь выбирать их и при этом не должны беспокоиться о содержании – своем и детей. Наконец, женщины должны иметь возможность для физической близости и пользоваться ей<sup>486</sup>. Иными словами, женщины должны быть распутны<sup>487</sup>. Остальные греки поощряли в женщинах целомудрие и верность мужу. Ликург счел необходимым обратное.

Из сильных детей посредством воспитания должны получиться хорошие воины. И в Спарте государство не обучает ни чему, кроме гимнастики<sup>488</sup>. А спартанское воспитание заключается в обучении воровству, т.е. в привитии принципа, согласно которому наказание следует не за преступлением, а за обнаружением преступника<sup>489</sup>. Плох не тот, кто украл, но тот, кто попался. В отличие от остальных режимов (включая Персидскую монархию), в Спарте государство взяло на себя обязанность обучать детей. Но обучать их не письму, музыке, риторике или законам, а сокрытию беззакония и, главное, молчанию<sup>490</sup>. Хороший воин не должен отвлекать себя рассуждениями или тратить время на то, что не имеет ценности на войне – письмо, музыку и законы.

Из обсуждения спартанских добродетелей становится ясно, что Ликург, в отличие от остальных греческих законодателей, считал человека порочным.

---

<sup>485</sup> Там же. I, 2, 3, 6, 10; II, 1, 2, 3, 4, 12, 13, 14; III, 1; IV, 7; V, 2, 5; VI, 1; VIII, 2; IX, 4, X, 8.

<sup>486</sup> Ликург низвел мужа до положения любовника. Там же. I, 4.

<sup>487</sup> Strauss L. The spirit of Sparta and the taste of Xenophon//Social research (1939) P.504.

<sup>488</sup> Ibid. p. 507.

<sup>489</sup> Ibid. p. 508, 509.

<sup>490</sup> Ibid. p. 509-510.

И потому, желая сделать свое государство лучшим, т.е. наиболее долговечным и стабильным, своими законами принудил граждан «практиковать политические добродетели на людях». Штраус суммирует различие между спартанскими и греческими обычаями относительно добродетелей следующей фразой: «он не принудил их (да и не мог) проявлять свои добродетели в одиночестве»<sup>491</sup>. Хороший закон не может вторгаться в частную сферу жизни. Лучший из законов, даже частное, превращает в публичное, тем самым создавая тотальную атмосферу шпионажа между гражданами. Таким образом, Ликург добился того, что только лучшие и сильнейшие из граждан могли нарушать законы безнаказанно. Поэтому единственной спартанской добродетелью могла быть, и была только политическая добродетель – смелость. Ксенофонт поясняет это утверждение словами о том, что Ликург считал, будто «преступления наносят вред только их жертвам», но отсутствие смелости вредит всему государству<sup>492</sup>. Иными словами, не умеренность, мудрость или справедливость (и не эти добродетели вместе взятые) поддерживают существование лучшего режима, но одна только смелость<sup>493</sup>.

Вопрос о том, насколько смелость превосходит другие добродетели (и особенно мудрость и умеренность), Штраус заменяет вопросом о том, насколько война превосходит мир. Ответ на него дается с помощью рассмотрения плана «Лакедемонской политики». Сначала говоря о том, что главной целью трактата было описание царства<sup>494</sup>, Штраус утверждает, будто план этой работы движется от низшей темы к высшей: «От воспроизводства детей (I)... к образованию (II), отрочеству (III), совершеннолетию (IV), воздержанию от телесных удовольствий (V-VI), воздержанию от обогащения (VI-VII), послушанию (VIII), мужеству (IX), всем политическим добродетелям (X), войне (XI-XIII), к героическому спартанскому царству

---

<sup>491</sup> Ibid. p. 517.

<sup>492</sup> Ксенофонт. Лакедемонская политика. X, 6. Ср. Ксенофонт Меморабилия. I, 7, 5.

<sup>493</sup> Strauss L. The spirit of Sparta and the taste of Xenophon//Social research (1939) P.521.

<sup>494</sup> Ibid. p. 523.

(XIII и XV). Данный план подразумевает, что мир стоит ниже войны... что мир ничто иное как подготовка к войне<sup>495</sup>, средство к ней»<sup>496</sup>. Для опровержения этого положения Штраус указывает на XIV главу, куда Ксенофонт помещает открытое осуждение современной ему Спарты, которая более не подчиняется законам Ликурга. «Тем самым он (Ксенофонт) опускает конец трактата, указывая на его поэтичность и несерьезность»<sup>497</sup>. Затем Штраус, опустив последние две главы – XIV и XV, – дает новый план. Главы I-X касаются как мира, так и войны, а главы XI-XIII – только войны. А затем указывает на принижение глав XI-XIII, говоря о помещенном в их конце извинении Ксенофонта за свое «нудное многословие»<sup>498</sup>. Подобный ход мысли кажется петляющим или запутывающим, но только сначала. Во-первых, если следовать строго за Штраусом, встает вопрос о том, правда ли описание царства было главной темой трактата. Ведь как говорит сам комментатор<sup>499</sup>, читатель едва ли узнает из этого трактата, что в Спарте было два царя. Более того, Ксенофонт открыто заявляет, что царь не был правителем Лакедемонского государства<sup>500</sup> даже во время войны и «не имел иных обязанностей, кроме обязанностей жреца и военачальника»<sup>501</sup>. Во-вторых, если бы Штраус действительно хотел бы показать, что мир стоит выше войны, используя план «Лакедемонской политики», то ему достаточно было бы указать на последнюю главу работы - ту самую, которую он называет «поэтической и несерьезной». Ведь XV глава посвящена вопросу царства в мирное время. И если бы Ксенофонт действительно представлял план этой работы как восхождение от деторождения к царству, то Штраусу не нужно было бы вносить в него никаких изменений. Получалось бы, что мирное царство (XV) стоит выше царства воюющего (XI-XIII). В-третьих,

---

<sup>495</sup> Cp. Strauss L. Thucydides: meaning of the political history/ The rebirth of classical political rationalism: an introduction to the thought of Leo Strauss. Ch.: University of Chicago press, 1989. P.101.

<sup>496</sup> Strauss L. The spirit of Sparta and the taste of Xenophon//Social research (1939) P.523.

<sup>497</sup> Ibid. p. 524.

<sup>498</sup> Ibid. p. 525.

<sup>499</sup> Ibid. p. 526.

<sup>500</sup> Он не решал вопросов мира и войны. Ксенофонт. Лакедемонская политика. XIII, 10.

<sup>501</sup> Там же. XIII, 11.



новый или «второй план» «Лакедемонской политики», в отличие от первого, ясно указывает на то, что война стоит выше мира или, по крайней мере, что она куда важнее мира. Ведь мир (I-X) не может обсуждаться без войны. В то время как войну (XI-XIII) можно обсуждать отдельно от мира. Наконец, Штраус говорит об извинении Ксенофонта за свое «нудное многословие»<sup>502</sup> в главах, посвященных только войне. Однако на то есть отдельная причина. Ксенофонт, как и Лео Штраус, молчит, когда приходится говорить о войне, ибо на войне нет законов, только приказы. А это значит, что работа, посвященная обсуждению законов Ликурга, не может говорить о войне иначе, чем в отражении нудных законов относительно того, где и как ставить лагерь, как расставлять посты, чем услаждать себя перед битвой и прочих регламентируемых мелочах. И не может иначе показать превосходства войны над миром, кроме как показав, что законодательно мир целиком подчинен войне. Что нет ни одного закона, который не имел бы в виду смелости как добродетели войны.

Лео Штраус еще раз не словом, но делом показывает, что политика, по крайней мере с точки зрения классиков, стоит выше философии или что мудрость вторична по отношению к смелости.

Затем Штраус переходит к рассмотрению самого режима. Не цари или геронты правят Спартой. Ликург, имея в виду долговечность своего государства, избрал самую прочную форму правления – олигархию<sup>503</sup>. Государством управляют те, кто может безнаказанно не подчиняться законам, т.е. сильнейшие спартиаты, которых Штраус смешивает с эфорами<sup>504</sup>. Именно они следят за исполнением законов и наказывают преступников от мала до велика<sup>505</sup>. А значит, именно они максимально заинтересованы в том, чтобы их власть оставалась неизменной, т.е. в стабильности режима.

---

<sup>502</sup> Strauss L. The spirit of Sparta and the taste of Xenophon//Social research (1939) P.525.

<sup>503</sup> Strauss L. Plato//History of political philosophy. Ch.: University of Chicago press, 1987. P.83.

<sup>504</sup> Strauss L. The spirit of Sparta and the taste of Xenophon//Social research (1939) P.527.

<sup>505</sup> Ксенофонт. Лакедемонская политика. IV, 6; VIII, 3-4.

Последняя глава работы «Дух Спарты или вкус Ксенофонта» указывает на то, что «Спарта и философия несовместимы»<sup>506</sup>. Помимо уже выделенных причин, Штраус дает еще одну: благочестие и мудрость несовместимы. Философ не может верить в богов. Однако он сразу же замечает, что в Спарте образование никак не касалось благочестия<sup>507</sup>. А все упоминания богов и ритуалов в «Лакедемонской политике» приходится на главы, посвященные войне. Штраус заключает: «поклонение богам... является существенной частью искусства войны»<sup>508</sup>. Эта фраза остается неясной, если не привлечь к ее прояснению отрывка из другой работы Ксенофонта, посвященной искусству войны – «Гиппарха»: «А если кто удивлен моим постоянным повторением призыва работать с богами, то могу уверить, что его удивление уменьшится, если только он не раз побывает в опасности, и если он задумается над тем, что во время войны враги строят планы и контрпланы, но лишь некоторые знают, что станет с их планами. А потому нет никого, кроме богов, кто бы мог в таком деле дать совет»<sup>509</sup>. Политика богаче философии: в ней есть место тому, что из философии изгнано<sup>510</sup>, тому, на что пытается обратить внимание Штраус с помощью своего плана, а именно - случаю<sup>511</sup>.

### **3. Свобода и империя в «Истории» Фукидида**

#### **3.1 Особенности штраусианской критики книги Фукидида**

«Истории» Фукидида Лео Штраус посвятил три своих работы: лекцию «Фукидид: значение политической истории», статью «Общие замечания о

---

<sup>506</sup> Strauss L. The spirit of Sparta and the taste of Xenophon//Social research (1939) P.531.

<sup>507</sup> Ibid. p. 534.

<sup>508</sup> Ibid. p. 534.

<sup>509</sup> Ксенофонт. Гиппарх. IX, 8-9. Ср. Ксенофонт. Экономика. V, 19.

<sup>510</sup> Хорошим примером такого изгнания является разговор Сократа и Критона о силе толпы в «Критоне». См. Платон. Критон. 44d. Сократ указывает Критону, что большинство, не обладая знанием, не способно ни на «величайшее зло», ни на «величайшее добро». Сократ намеренно исключает вариант удачи или шанса, согласно которому даже незнающее большинство может случайно совершить нечто «величайшее».

<sup>511</sup> Впрочем, в «Лакедемонской политике» Ксенофонт показывает, что военные жертвоприношения совершаются царем в закрытом кругу (XIII, 4). И что спартанцы более уповают на дисциплину, чем на богов (XI,6).

богах у Фукидида» и последнюю главу книги «Город и человек» - «О фукидидовой войне между пелопонесцами и афинянами». Сразу бросается в глаза то, что в последнем случае Штраус говорит не о «фукидидовой истории войны», но именно о «фукидидовой войне». Тем самым, кажется, он намекает на то, что описание «Истории» Фукидида как «истории» не соответствует содержанию книги<sup>512</sup>. Фукидид не описывал «историю» как таковую – в его истории нет места миру, только войне. Но даже говоря о политической истории, общепринято понимать под ней как историю войны и дипломатии, так и историю мира. Вот почему Штраус должен был уточнить тему труда Фукидида, дабы исключить всякое недопонимание в отношении того, о чем идет речь, когда говорят о фукидидовой «Истории». Такое понимание дополняется самим текстом «О войне», указывающим на то, что только война – «движение», в противопоставлении «покою» - открывает природу человека<sup>513</sup>. И чем масштабней война, тем яснее и четче становятся примеры проявления этой природы.

Для верного понимания интересующей нас части штраусианского послания необходимо сначала разобраться в соотношении трех обозначенных трудов. Первым намеком на их иерархию служит вступительный абзац работы «О богах». Эти замечания – говорит Штраус – «повторяют, т.е. модифицируют те, что я сделал в главе «Города и человека», посвященной Фукидиду. И нет необходимости выделять различия между первыми и вторыми»<sup>514</sup>. Сложно придумать более открытый призыв к сравнению двух этих работ, чем предваряющая текст одной из них просьба этого не делать. Однако в данный момент следует обратить внимание на другое: «О богах» явно стоят выше,

---

<sup>512</sup> Strauss L. Thucydides: meaning of the political history/ The rebirth of classical political rationalism: an introduction to the thought of Leo Strauss. Ch.: University of Chicago press, 1989. P.76.

<sup>513</sup> Strauss L. The city and man. Ch.: Rand McNally, 1964. P.155, 157.

<sup>514</sup> Strauss L. Preliminary observations on the gods in Thucydides' work/Studies in platonic political philosophy. Ch.: University of Chicago press, 1983. P.89.

чем «О войне», ибо первое «модифицирует», то есть поправляет сказанное ранее<sup>515</sup>.

Вторая особенность, указывающая на верный порядок этих работ, – сам текст «Политической истории». Если сравнить его с текстом «О войне», то окажется, что он затрагивает или «повторяет»<sup>516</sup> одни и те же вопросы. У этих работ куда больше общего, чем в случае сравнения «О богах» и «О войне». Однако в «Политической истории» нет ни слова о необходимости сравнивать ее с последней главой «Города и человека». Но «Политическая история» - это лекция, прочитанная Штраусом в курсе, не имеющим отношения к фукидидовой «Истории»<sup>517</sup>. Иными словами, это не комментарий, а публичная речь, произнесенная автором от своего собственного имени<sup>518</sup>.

Значит, соотношение этих текстов должно выглядеть следующим образом. Самое тривиальное, общедоступное и незначительное содержится в «Политической истории» и соответствующих частях главы «О войне». Помимо того, на что, по мнению Штрауса, не следует обращать серьезного внимания, «О войне» содержит также и важные замечания. Наконец, «О богах» содержит только важные замечания (которые при необходимости должны быть сверены с соответствующими отрывками из главы «О войне»). Несколько утрируя, можно сказать, что выше политической истории как таковой стоит война, а выше войны находятся боги.

Следуя указанной Штраусом логике, мы отбросим «Значение политической истории» и в первую очередь обратимся к «Общим замечаниям о богах в работе Фукидида».

---

<sup>515</sup> Главы «О войне», соответствующие тексту «О богах» - составляют центр этой работы – части 5 «Dike» и 6 «Ananke».

<sup>516</sup> Но не «модифицирует».

<sup>517</sup> Strauss L. Thucydides: meaning of the political history/ The rebirth of classical political rationalism: an introduction to the thought of Leo Strauss. Ch.: University of Chicago press, 1989. P.72.

<sup>518</sup> Так местоимение «мы» употребляется в «Значении политической истории» 99 раз, против 8 раз в «Общих замечаниях о богах в работе Фукидида».

### 3.2 Сила права или право силы

Работа «О богах» крайне трудна для понимания, так как подавляющую ее часть занимает пересказ тех или иных событий и речей, в каждом отдельном случае заканчивающийся краткой репликой о том, были ли в них упомянуты боги или нет. При этом случаев упоминания богов в речах почти втрое меньше, чем случаев, когда богов не упоминают. Понять причину присутствия или отсутствия богов в речах помогают лишь некоторые редкие ремарки Лео Штрауса, которые из-за своей скупости становятся только ценнее. Рассмотрим все случаи, в которых можно найти авторские замечания:

1. Во время выступлений послов, пытающихся склонить Спарту к войне, единственный, кто не упоминает богов – спартанский царь Архидам. Именно ему, как говорит Штраус: «Фукидид подчеркнуто, пусть и коротко, возносит хвалу»<sup>519</sup>. Архидам – единственный, говоря о возможной войне, ссылается на объективные факторы слабости Спарты: отсутствие денег и флота. А также единственный, кто указывает на то, что именно Спарта понесет наибольшую ответственность за войну - ее начало и исход<sup>520</sup>. Это замечание подчеркнуто коррелирует с тем, что говорит Штраус о первой половине войны: спартанцы начали Пелопонесскую войну, нарушив договор с Афинами. За эту явную несправедливость они платят поражением в первой части войны<sup>521</sup>.
2. Потерпев поражение в первой морской битве, лакедемоняне вдохновляют свое войско на вторую; то же самое делают и афиняне. В этих речах «нет ни слова о богах»<sup>522</sup>. И те, и другие говорят об опыте и навыках – лакедемоняне об их нехватке, афиняне об их наличии.

---

<sup>519</sup> Strauss L. Preliminary observations on the gods in Thucydides' work/Studies in platonic political philosophy. Ch.: University of Chicago press, 1983. P.90.

<sup>520</sup> Фукидид. История. I, 80-84. Нельзя не отметить, что Архидам оказался прав во всех отношениях.

<sup>521</sup> Strauss L. Preliminary observations on the gods in Thucydides' work/Studies in platonic political philosophy. Ch.: University of Chicago press, 1983. P.93. Cp. Strauss L. The city and man. Ch.: Rand McNally, 1964. P.182.

<sup>522</sup> Strauss L. Preliminary observations on the gods in Thucydides' work/Studies in platonic political philosophy. Ch.: University of Chicago press, 1983. P.91.

3. Обращаясь за помощью к лакедемонянам и их союзникам, метиленцы, желающие противоправно выйти из Афинского союза, «вынуждены показать, что это их сознательное действие не является несправедливым или неблагородным»<sup>523</sup>. И потому они ссылаются на Зевса. Их просьба остается без внимания.
4. Во время обсуждения наказания метиленцев за их преступление Клеон убеждает афинян в качестве наказания - казнить всех совершеннолетних мужчин этого города. Клеон не ссылается на богов, ибо, как поясняет Штраус: «на то нет никаких причин»<sup>524</sup>. Клеон – «наглейший из граждан»,<sup>525</sup> не стесняясь, поносит изменчивость и непостоянство афинского демоса<sup>526</sup>. И указывает гражданам на разницу между правом и пользой<sup>527</sup>. Там, где есть сила, нет нужды в богах.
5. Спартанцы, взяв Платеи, выслушивают речи платейцев и «их заклятых врагов»<sup>528</sup> - фиванцев. Поверженные и слабые, платейцы «естественно» - как говорит Штраус – апеллируют к богам. Слабые фиванцы этого не делают – «тем самым они намекают на то, что набожные платейские заклинания не заслуживают ответа». Платейцы и фиванцы в этой ситуации равны. И те, и другие выступают перед превосходящей силой, перед судьей. А потому отсылки к богам не имеют смысла. Победители спартанцы казнят побежденных платейцев в качестве наказания за их не расположенность к лакедемонянам.
6. В сложной для афинян ситуации на Пилосе командующий афинскими силами Демосфен произносит ободряющую речь, в которой нет

---

<sup>523</sup> Ibid. p. 92.

<sup>524</sup> Ibid. p. 92.

<sup>525</sup> Фукидид. История. III, 36, 6.

<sup>526</sup> Там же. III, 37, 1 и 4; 38, 6; 40, 2-3.

<sup>527</sup> Там же. III, 40, 4.

<sup>528</sup> Strauss L. Preliminary observations on the gods in Thucydides' work/Studies in platonic political philosophy. Ch.: University of Chicago press, 1983. P.92.

- упоминаний о богах<sup>529</sup>. Он указывает на объективные факторы, благоприятствующие их победе, и призывает солдат надеяться<sup>530</sup>.
7. Прося мира, спартанские послы в Афинах, «естественно», не упоминают богов<sup>531</sup>. Ведь именно Спарта нарушила мирный договор и развязала войну.
  8. На соборе в Геле, посвященном грядущему афинскому вторжению на Сицилию, заседают «депутаты ото всех городов»<sup>532</sup>. Фукидид цитирует речь Гермократа. О богах тот не упоминает. Ведь он «не винит афинян за это желание (желание захватить новые земли), которое в целом присуще человеческой природе»<sup>533</sup>. Гермократу незачем ссылаться на богов: он не верит ни в силу права, ни в право силы<sup>534</sup>. В отличие от спартанцев, верящих в первое, и афинян, верящих во второе.
  9. Афиняне захватывают храм Аполлона. В следующей за этим событием битве вождь биотийцев упоминает богов, вождь афинян – нет<sup>535</sup>. «Другого мы и не ожидали», - говорит Штраус. Каждому ясно, что захватив храм, афиняне открыто совершили неблагочестивое деяние. Это позволяет более слабым противникам ссылаться на богов и искать их поддержки.
  10. Победоносному Брасиду «естественно», в принципе, не нужно упоминать богов<sup>536</sup>.
  11. В беседе «за закрытыми дверями» между афинянами и мелосцами последние, говоря о надежде сохранить свою свободу, уповают на «божество». Первые же приравнивают право и силу<sup>537</sup>. Судьба мелосцов незавидна: наказывая их за сопротивление, афиняне казнят всех

---

<sup>529</sup> Ibid. p. 93.

<sup>530</sup> Ibid. p. 93. Ср. Фукидид. История. IV, 10.

<sup>531</sup> Ibid. p. 93.

<sup>532</sup> Фукидид. История. IV, 58, 1.

<sup>533</sup> Strauss L. Preliminary observations on the gods in Thucydides' work/Studies in platonic political philosophy. Ch.: University of Chicago press, 1983. P.94.

<sup>534</sup> Фукидид. История. IV, 62, 3-4.

<sup>535</sup> Strauss L. Preliminary observations on the gods in Thucydides' work/Studies in platonic political philosophy. Ch.: University of Chicago press, 1983. P.94.

<sup>536</sup> Ibid. p. 95. Ср. Фукидид. История. V, 10, 5.

<sup>537</sup> Ibid. p. 96. Ср. Фукидид. История. V, 86, 44.

взрослых мужчин, а детей и женщин продают в рабство<sup>538</sup>. Это повторяет то, чего требовал Клеон для метиленцев.

12. В дебатах о сицилийском походе ни Никий, ни Алкивиад не упоминают богов<sup>539</sup>. Выступая перед демосом, Алкивиад ссылается на справедливость, Никий – на удачу. Лео Штраус поясняет: Никий «всегда удачлив», ибо разумен. В свете грядущей его неудачи и ее причин встает вопрос, насколько подобное суждение верно.
13. Произнося речь перед первым, победоносным, сражением с сиракузцами, Никий молчит о богах<sup>540</sup>. Штраус комментирует: «Ему нет смысла обращаться к богам, и потому он к ним не обращается». Опыт (не сила) афинской армии имеет решающее значение. Опыт же позволяет воинам не бояться природных явлений<sup>541</sup>.
14. Перед проигравшими сиракузцами выступает Гермократ – «человек, вообще никому не уступавший в сообразительности, сильный военным опытом и славный мужеством»<sup>542</sup>. Он также не упоминает богов.
15. В борьбе за сицилийских союзников с речами перед камаринянами выступают Гермократ и афинянин Евфем. Ни тот, ни другой не упоминают богов<sup>543</sup>. Гермократ (подобно мелосцам) говорит о свободе<sup>544</sup>. Евфем (подобно афинянам в беседе с мелосцами) о праве сильного<sup>545</sup>.
16. Алкивиад в Спарте убеждает спартанцев выступить против Афин. В этом отрывке Лео Штраус говорит нечто, на первый взгляд, совершенно неясное: «Причина ее (речи Алкивиада) цитирования и причина отсутствия в ней упоминаний о богах – одна и та же»<sup>546</sup>. В середине этой

---

<sup>538</sup> Фукидид. История. V, 116, 4.

<sup>539</sup> Strauss L. Preliminary observations on the gods in Thucydides' work/Studies in platonic political philosophy. Ch.: University of Chicago press, 1983. P.97.

<sup>540</sup> Ibid. p. 97.

<sup>541</sup> Фукидид. История. VI, 70, 1.

<sup>542</sup> Там же. VI, 72, 2

<sup>543</sup> Strauss L. Preliminary observations on the gods in Thucydides' work/Studies in platonic political philosophy. Ch.: University of Chicago press, 1983. P.98.

<sup>544</sup> Фукидид. История. VI, 79-80.

<sup>545</sup> Там же. VI, 84-85

<sup>546</sup> Strauss L. Preliminary observations on the gods in Thucydides' work/Studies in platonic political philosophy. Ch.: University of Chicago press, 1983. P.98.



речи Алкивиад объясняет причину, по которой он выступает против собственного отечества<sup>547</sup>. Его речь не может быть благочестивой – он предает родину. Но она же отражает надежды самого Фукидида. Фукидид, как и Алкивиад, осуждает правление *oi polloi*. Оба они надеются на изменение существующего афинского режима. И оба же связывают эту надежду с Алкивиадом<sup>548</sup>.

17. В письме, отправленном Никием в афинское собрание, «боги и божественное не упоминаются – по крайней мере, явно»<sup>549</sup>. Штраус намеренно оставляет сомнение: по мере приближения сицилийской катастрофы Никий будет становиться все более и более набожным<sup>550</sup>.
18. Никий произносит речь перед афинским войском, дабы вдохновить его на последнее морское сражение. «Боги и божественное не упоминаются»<sup>551</sup>. Он взывает к опыту своих воинов<sup>552</sup>.
19. Во время этой битвы уже сами воины, которые не могут принимать участия в сражении, вспоминают о богах. «Когда они видели, что их товарищи теснят врага, они храбрились и взывали к богам; в противном случае они впадали в уныние, и, очевидно, теряли желание взывать к богам. Гибель надежды душист благочестивость»<sup>553</sup>, - резюмирует Штраус. Боги играют свою роль лишь перед или после битвы<sup>554</sup>.
20. Афинское войско разбито. Никий окончательно теряет разумность, а вместе с тем и удачливость. Ему остается только уповать на бога или, по крайней мере, объяснить поражение божественным вмешательством<sup>555</sup>.

---

<sup>547</sup> Фукидид. История. VI, 92, 4-5.

<sup>548</sup> Strauss L. Preliminary observations on the gods in Thucydides' work/Studies in platonic political philosophy. Ch.: University of Chicago press, 1983. P.104.

<sup>549</sup> Ibid. p. 98.

<sup>550</sup> Ibid. p. 98, 99.

<sup>551</sup> Ibid. p. 99.

<sup>552</sup> Фукидид. История. VII, 61, 2-3.

<sup>553</sup> Strauss L. Preliminary observations on the gods in Thucydides' work/Studies in platonic political philosophy. Ch.: University of Chicago press, 1983. P.100.

<sup>554</sup> Ср. Strauss L. The city and man. Ch.: Rand McNally, 1964. P.206. Где Штраус произносит ту же мысль, но иначе: афинские солдаты взывают к богам только пока есть надежда, основанная не на молитве или шансе, но на силе.

<sup>555</sup> Фукидид. История. VII, 77, 1-4.

21. Афиняне более не верят в свою силу и опыт. Ранее эта вера позволяла им не обращать внимание на погодные условия. Теперь же грозы и дожди они интерпретируют как божественные знаки нового, грядущего несчастья<sup>556</sup>.

Последнее замечание Штрауса относительно богов располагается задолго до конца работы. «Теология Фукидида, – говорит он, – расположена между теологией Никия и теологией афинских послов на Мелосе»<sup>557</sup>. Чтобы понять смысл этого заключительного слова о богах, необходимо суммировать 21 приведенное замечание. Боги: а) не имеют отношения к удаче, шансу или случаю; б) не имеют отношения к силе или могуществу государства; в) имеют отношение к справедливости, как результату нехватки силы или опыта; г) не наказывают за неблагочестивые деяния (что, впрочем, не значит, будто люди не наказывают людей за неблагочестивые деяния или не считают неудачи нечестивых результатом божественного вмешательства). Победа в борьбе делает богов ненужными, однако вера в богов гаснет или забывается только в одном случае: когда гаснет или приглушается надежда. Надежда связана с богами. Вот почему можно с самого начала сказать, что афиняне, являющиеся самыми смелыми адептами надежды на будущее, также в некотором роде являются самыми религиозными из греков. Как бы то ни было, Фукидид – а за ним и Штраус – показывает, что ни сила, ни опыт не являются гарантами успеха. Нельзя нивелировать роль случая с помощью обращения к богам или их презрения. Положившийся на богов Никий – мертв. Забывшее о богах афинское государство – проиграло Пелопонесскую войну. Единственное государство, заслуживающее (и получившее) похвалу Фукидида – Спарта, не впало ни в одну из этих крайностей: умеренность, даже в вопросе о богах, является базовой добродетелью сильного государства.

---

<sup>556</sup> Strauss L. Preliminary observations on the gods in Thucydides' work/Studies in platonic political philosophy. Ch.: University of Chicago press, 1983. P.101. Cp. Strauss L. The city and man. Ch.: Rand McNally, 1964. P.207.

<sup>557</sup> Strauss L. Preliminary observations on the gods in Thucydides' work/Studies in platonic political philosophy. Ch.: University of Chicago press, 1983. P.101.

### 3.3 Природа афинян

Отсутствие умеренности, то есть наличие крайностей, в отношении богов есть результат афинской свободы. Так, по крайней мере, кажется на первый взгляд. Очевидно, что Афины проиграли войну из-за своей экспансионистской политики или, как минимум, из-за ошибок, допущенных в ходе ее реализации<sup>558</sup>. Однако концепция права сильного, которой придерживаются Афины, по мнению Штрауса, не составляет «доктрины афинского империализма»<sup>559</sup>, ибо право сильного «не всегда ведет к экспансии»<sup>560</sup>. Иными словами, в случае Спарты право сильного было соединено с умеренностью<sup>561</sup>. На самом деле «каждый город, как таковой, вынужден расширяться»<sup>562</sup>. Кажется, что Штраус утверждает, будто стремление к большему есть природа любого государства<sup>563</sup>. Однако его тезис несколько иной: «природа устанавливает границы разумных посягательств города. Умеренность – есть поведение согласно природе»<sup>564</sup>. Штраус показывает, что Фукидид рисует оппозицию между «теми, кто хочет сохранить имеющееся (спартанцы, Никий, мелосцы)», и теми, кто хочет большего (афиняне)<sup>565</sup>. Это означает, что афиняне не обладают «хорошей природой»<sup>566</sup> или что в своих посягательствах они идут против природы. Но ведь Афины выигрывают первую часть войны и, в целом, имеют право именоваться сильнейшим государством Греции. Кажется, будто свобода

---

<sup>558</sup> Strauss L. *The city and man*. Ch.: Rand McNally, 1964. P.191.

<sup>559</sup> Ibid. p. 191.

<sup>560</sup> Ibid. p. 191.

<sup>561</sup> Ibid. p. 192. Стоит отдельно указать на то, что умеренность в экспансионистской политике Спарты, как отмечает Лео Штраус, была вызвана внутренними проблемами, а именно наличием в спартанском государстве илотов. Это замечание заставляет задаться вопросом: что (или кто) служило сдерживающим фактором экспансионистской политики в случае Афин? Кажется, что наиболее ясным ответом на данный вопрос будет указание на Перикла. С его уходом, афинская политика становится все более и более неумеренной.

<sup>562</sup> Ibid. p. 209.

<sup>563</sup> Этого точно нельзя было бы утверждать, не утверждая, что стремление к большему есть природа каждого отдельного человека; или что *homo homine lupus est* – является подлинным принципом человеческой природы. Ср. Глава 3 параграф 2.

<sup>564</sup> Strauss L. *The city and man*. Ch.: Rand McNally, 1964. P.228-229.

<sup>565</sup> Ibid. p. 229.

<sup>566</sup> Ibid. p. 233.

афинян имеет отношение к первоначальным успехам их предприятия. Однако верно, скорее, обратное. Разница между Спартой и Афинами в вопросе умеренности, т.е. природы, проявляется в отношениях народа и лучших. В случае Спарты народ и лучшие близки по своим качествам. Они одинаково следуют природе. Спарта, как шутит Штраус, «не рождает львов»<sup>567</sup>. А потому ее лучшие представители зависят от государства. В то время как Афины, у демоса которых «плохая природа», порождают личностей с «отличной природой». Таких лучших, которые в отрыве от своего государства – сами по себе – представляют ценность<sup>568</sup>. Именно благодаря им, Афины успешны в первой части войны и неуспешны во второй. Проще говоря, Афины не стабильны. А значит, они, по определению, не являются хорошим государством. Афины могут стать хорошим государством, только если станут умеренным, т.е. если не будут свободными. Даже режим Перикла в этом смысле не претендует на то, чтобы быть хорошим. Единственный выход для афинского режима - измениться – стать олигархией, что, в конце концов, и происходит.

### 3.4 Природа Алкивиада

Статья «Общие замечания о богах в работе Фукидида» имеет ясно выраженную структуру, внешне следующую за планом «Истории» Фукидида. Первая часть статьи объединяет в себе I-V книги «Истории» и заканчивается описанием диалога между афинянами и мелосцами<sup>569</sup>, т.е. победой Афин в первой половине войны. Вторая часть статьи объединяет в себе VI и VII книги труда Фукидида. В ней впервые упоминается Алкивиад<sup>570</sup>. Оканчивается она рассказом о гибели Никия и афинского экспедиционного корпуса. Вторая часть также завершает повествование о

---

<sup>567</sup> Ibid. p. 213.

<sup>568</sup> Ibid. p. 212.

<sup>569</sup> Strauss L. Preliminary observations on the gods in Thucydides' work/Studies in platonic political philosophy. Ch.: University of Chicago press, 1983. P.96.

<sup>570</sup> Ibid. p. 96.

богах<sup>571</sup>. В третьей части статьи Штраус описывает VIII книгу «Истории» Фукидида – «упадок Афин»<sup>572</sup>. Слово «бог» в последней части работы «О богах» не встречается вовсе<sup>573</sup>. Третья часть, насколько это возможно, заканчивается так же, как и начиналась – именем Алкивиада<sup>574</sup>, который, устроив «благотворную революцию» в Афинах, установил там олигархическое правление. Таким образом, Штраус напрямую связывает фигуру Алкивиада – ученика Сократа - с поражением и «упадком» демократических Афин<sup>575</sup>.

Но Алкивиад, по словам, Штрауса, также является причиной надежды на спасение Афин<sup>576</sup>. Очевидно, что Афины нужно было «спасать» еще до того, как государство постигло поражение в Пелопонесской войне. Но было ли это возможно? Пока война оборачивалась в пользу Афин, демос слушал лишь тех, кто льстил ему и распалял в нем надежду на большее, т.е. тех, кто потворствовал его «плохой природе». Лишь самые «разнузданные демагоги» могли переманить его на свою сторону. Но разве не был Алкивиад «разнузданным демагогом»<sup>577</sup>? Он побеждает осторожного Никия в дебатах о Сицилийском походе, апеллируя к необходимости защиты уже имеющейся власти. То есть, говоря о неизбежном ее расширении<sup>578</sup>. Это показывает, что, по крайней мере, по отношению к афинскому демосу Алкивиад не был умерен. Данный факт заставляет Лео Штрауса задаться вопросом об умеренности (т.е. «хорошей природе») самого Алкивиада: Алкивиад не учил афинян умеренности, но он учил умеренности персидского сатрапа

---

<sup>571</sup> Ibid. p. 101.

<sup>572</sup> Ibid. p. 101.

<sup>573</sup> Упадок Афин, по-видимому, никак не связан с богами.

<sup>574</sup> Strauss L. Preliminary observations on the gods in Thucydides' work/Studies in platonic political philosophy. Ch.: University of Chicago press, 1983. P.104. Стоит заметить, что «История» Фукидида заканчивается описанием жертвоприношения Артемиде, устроенным Тиссаферном. Фукидид. История. VIII, 109.

<sup>575</sup> У Фукидида Алкивиад появляется в V книге. Фукидид. История. V, 43, 2.

<sup>576</sup> Strauss L. Preliminary observations on the gods in Thucydides' work/Studies in platonic political philosophy. Ch.: University of Chicago press, 1983. P.104.

<sup>577</sup> Фукидид. История. VIII, 81, 2-3; Strauss L. Preliminary observations on the gods in Thucydides' work/Studies in platonic political philosophy. Ch.: University of Chicago press, 1983. P.101. Cp. Strauss L. The city and man. Ch.: Rand McNally, 1964. P.214.

<sup>578</sup> Фукидид. История. VI, 18.

Тиссаферна<sup>579</sup>. Это значит, что Алкивиад действовал только в соответствии с собственной пользой (которая то сходилась, то расходилась с «общими пользами» различных государств: Афин, Спарты, Персии). Иными словами, Алкивиад ценен вне Афин, ценен сам по себе<sup>580</sup>. С ним же Штраус, пусть и косвенно, связывает «поворотную точку войны»<sup>581</sup>. Алкивиад – единственный, кто может принести успех афинянам в Сицилийском походе, спартамцам в Пелопонесской войне, персам – в контроле над Грецией. И если Алкивиад и является проявлением афинской свободы, то, очевидно, что даже в нем последняя оборачивается против самой себя.

Фукидид показывает, как афинский демос, боявшийся «заговоров против демократии» превращает своего лучшего вождя в собственного противника<sup>582</sup>. Штраус также обращает внимание на связь истории суда над Алкивиадом с историей зарождения афинской демократии<sup>583</sup>. Гармодий и Аристоклитон пытаются убить «благородного и разумного» афинского тирана Гиппия и его брата Гиппарха не из стремления к свободе от тирании, но из-за «случайной любовной истории»<sup>584</sup>. Заговорщикам удается убить только Гиппарха, из-за чего Гиппий становится подозрительным, а его тирания – жестокой<sup>585</sup>. В конце концов, Гиппий, низложенный лакедемонянами, становится союзником персов<sup>586</sup>. Афинская демократия с самого начала не имела иных оснований, кроме нелепого случая – попытки убийства тирана из-за любви. Это напоминает Фукидиду (и Штраусу) попытку казни Алкивиада из-за подозрения в неблагочестии. Есть между этими историями и еще одна параллель. Страх и жестокость тирана, вызванные реальным

---

<sup>579</sup> Strauss L. Preliminary observations on the gods in Thucydides' work/Studies in platonic political philosophy. Ch.: University of Chicago press, 1983. P.102.

<sup>580</sup> Стоит задаться вопросом: если Алкивиад ценен сам по себе – вне Афин, то почему он хочет вернуться в Афины и установить там олигархию, а не остаться в Персии или основать новую колонию?

<sup>581</sup> Strauss L. Preliminary observations on the gods in Thucydides' work/Studies in platonic political philosophy. Ch.: University of Chicago press, 1983. P.99.

<sup>582</sup> Фукидид. История. VI, 54-61.

<sup>583</sup> Strauss L. Preliminary observations on the gods in Thucydides' work/Studies in platonic political philosophy. Ch.: University of Chicago press, 1983. P.97.

<sup>584</sup> Фукидид. История. VI, 51, 1.

<sup>585</sup> Там же. VI, 59, 2.

<sup>586</sup> Там же. VI, 59, 4.

заговором против тирании, повторяет страх и жестокость демоса, вызванные мнимым «заговором против демократии»<sup>587</sup>. Демократия походит на «благородную и разумную» тиранию так же, как Алкивиад на Гармодия и Аристокитона. Или, лучше сказать, демократия, с точки зрения Фукидида (и Штрауса), настолько же хуже тирании, насколько Алкивиад лучше Гармодия и Аристокитона.

Очевидно, что афинская демократия оказалась несовместима с афинской империей. Пока у демоса был субститут тирана – Перикл – он еще мог подчиняться (хотя не мог проявлять) умеренности<sup>588</sup>. Но как только не стало Перикла и его место стало пустовать, демос обратился к демагогам. Он потерял то, что сдерживало его свободу, что прививало ему умеренность. Поражение Афин в Пелопонесской войне было предопределено не экспансистской политикой города и не «безбожной» доктриной права сильного, а предпочтением демократии перед империей, т.е. отказом от умеренности, проводником которой и выступал Алкивиад.

---

<sup>587</sup> Там же. VI, 60, 4.

<sup>588</sup> Strauss L. Preliminary observations on the gods in Thucydides' work/Studies in platonic political philosophy. Ch.: University of Chicago press, 1983. P.101.

## Заключение

В соответствии с поставленной целью и задачами в исследовании были достигнуты следующие результаты.

Проведен комплексный анализ и реконструкция методологических подходов в теории Лео Штрауса. Раскрыт и разобран герменевтический метод «внимательного чтения», предложенный Штраусом для анализа философских трудов Фукидида, Ксенофонта, Платона, Аль-Фараби, Маймонида, Галеви, Макьявелли, Спинозы и Ницше. Через указание на его особенности, а также через прослеживание связи и влияния философии Ницше на политическую мысль Штрауса выделено глубинное основание его методологии – метод воли к власти.

Прояснено сложносоставное понятие власти в политической философии Штрауса. С опорой на целостное учение политического философа, выделено три примера объяснения власти, как феномена, характеризующегося способностью накладывать санкции. В качестве первичного результата победы в войне Штраус выделяет способность наказывать врага. При этом не имеет значения насколько справедливо или обосновано данное наказание. Штраус указывает, что поддержка средневековой философией авраамического монотеизма происходит именно вследствие определения бога как верховного властителя, неизбежное наказание которого гарантирует справедливое правление и поведение. Говоря о правителях спартанского царства, строй которого объявляется автором наиболее долговечным, Штраус замечает, что их единственной обязанностью является немедленное законное наказание любого провинившегося.

Исследовано представленное тремя формами правления (демократия, монархия, олигархия) и тремя историческими отрезками формирования политической философии (современность, средние века, античность) отношение между властью и знанием. Штраус показывает, что все три идеально-типические редуцированные формы правления (демократия,



монархия, олигархия) одинаково нуждаются в легитимации для укрепления своей власти. Способ легитимации зависит от времени; в разные исторические периоды власть легитимировалась с помощью знания в виде мифа, историзации, теологизации, псевдонаучности, идеологизации политики.

Политический философ как носитель знания выступает перед властью в роли, маркируемой временем: поэт и историк (в античности), теолог (в средневековье), ученый и идеолог (в современности). Его роль как именно политического философа неизменна во времени, но только перед теми, кого Штраус называет «потенциальными философами», т.е. перед теми, кого политический философ воспитывает, и кто наследует его функции.

Научная новизна данного исследования состоит в комплексном анализе и концептуальной реконструкции предложенного Штраусом подхода к пониманию отношения знания и власти. Дифференциации трех исторических периодов (античности, средневековья, современности) в зависимости от того, в каком образе в этом отношении выступает знание: как ведущий (современность) или как союзник (средневековье), или как подчинённый власти (античность). Также в работе указаны предпосылки для дифференциации политико-научного знания на политическую философию и политическую мысль, которая позволяет политическому философу занять позицию над конкретным политическим режимом, не меняя отношение знания и власти на индифферентное или пренебрежительное.

Теоретическая значимость данного исследования заключается в анализе и раскрытии предложенного Штраусом продуктивного подхода к пониманию отношения знания и власти, расширяющих методологию и методику отечественной политической науки. Данный метод, позволивший Штраусу оказать серьезное влияние на развитие консервативной мысли в Северной Америке и стать прародителем сразу двух консервативных течений, условно называемых неоконфы и леоконфы, доказал свою эффективность при построении отношения между знанием и властью в демократическом

режиме. Развернутый в работе штраусианский концепт истории политической философии может быть полезен не только при подготовке исследований и курсов по истории консервативной и неоконсервативной политической мысли, но для диверсификации курсов по истории политической мысли и политических учений.

## Список литературы

1. Аль-Фараби. Историко-философские трактаты. Пер. с араб. А-А.: Наука, 1985.
2. Аристофан. Комедии в 2 томах. Т. 1. Пер. с древнегреч. В. Ярхо. М.: Искусство, 1983.
3. Аристофан. Комедии в 2 томах. Т. 2. Пер. с древнегреч. В. Ярхо. М.: Искусство, 1983.
4. Галеви Й. Сефер Га-Кузари. Книга ответа и доказательства по поводу унижаемой веры. Пер. с ивр. и араб. И. Стершинский. М.: Текст, 2009.
5. Гоббс Т. Философские основания учения о гражданине. Пер. с лат. М.: АСТ, 2001.
6. Гоббс Т. Левиафан. Пер. с англ. А. Гутерман. М.: Мысль, 2001.
7. Ксенофонт. Сократические сочинения. Киропедия. Пер. с древнегреч. С. Соболевский, В. Борухович, Э. Фролов. М.: АСТ, 2003.
8. Ксенофонт. Анабасис. Греческая история. Пер. с древнегреч. М. Максимова, С. Лурье, С. Соболевский. М.: АСТ, 2010.
9. Ксенофонт. Лакедемская полития. Пер. с древнегреч. Л. Печатнова. СПб.: ИЦ Гуманитарная академия, 2014.
10. Лаэртский Д. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. Пер. с древнегреч. М. Гаспаров. М.: АСТ, 2011.
11. Майер Х. Карл Шмитт, Лео Штраус и «Понятие политического». Пер. с нем. Ю. Коринц. М.: Скимень, 2012.
- 12.
13. Маймонид М. Послания и другие труды. Пер. с ивр. В. Нечипуренко, М. Левинов. М.: Лехаим, 2011.
14. Маймонид М. Путеводитель растерянных. Пер. М. Шнейдер. М.: мосты культуры, 2010.
15. Макьявелли Н. Сочинения исторические и политические. Сочинения художественные. Письма. Пер. с итал. М.: АСТ, 2008.

16. Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни. Сумерки кумиров, или как философствовать молотом. О философах. Об истине и лжи во вненравственном смысле. М.: АСТ, 2008.
17. Ницше Ф. Собрание сочинений в 5 томах. Т. 1. Пер. с нем. Я. Берман, Т. Гейликман, Г. Рачинский, С. Франк. СПб.: Азбука, 2011.
18. Ницше Ф. Собрание сочинений в 5 томах. Т. 2. Пер. с нем. С. Франк, Е. Заболотская. СПб.: Азбука, 2011.
19. Ницше Ф. Собрание сочинений в 5 томах. Т. 3. Пер. с нем. Ю. Антоновский, Е. Соколова. СПб.: Азбука, 2011.
20. Ницше Ф. Собрание сочинений в 5 томах. Т. 4. Пер. с нем. Под редакцией Ф. Зелинского, С. Франка, Г. Рачинского и Я. Бермана. СПб.: Азбука, 2011.
21. Ницше Ф. Собрание сочинений в 5 томах. Т. 5. Пер. с нем. Ю. Антоновский, Я. Берман, В. Вейншток и др. СПб.: Азбука, 2011.
22. Ницше Ф. Воля к власти. Пер. с нем. Е. Рерцук и др. М.: Культурная революция, 2005.
23. Платон. Собрание сочинений в 3 томах. Т. 1. Пер. с древнегреч. Под общей редакцией А. Лосева и В. Асмуса. СПб.: Из-во Олега Обышко, 2006.
24. Платон. Собрание сочинений в 3 томах. Т. 2. Пер. с древнегреч. Под общей редакцией А. Лосева и В. Асмуса. СПб.: Из-во Олега Обышко, 2007.
25. Платон. Собрание сочинений в 3 томах. Т. 3, ч. 1. Пер. с древнегреч. Под общей редакцией А. Лосева и В. Асмуса. СПб.: Из-во Олега Обышко, 2007.
26. Платон. Собрание сочинений в 3 томах. Т. 3, ч. 2. Пер. с древнегреч. Под общей редакцией А. Лосева и В. Асмуса. СПб.: Из-во Олега Обышко, 2007.

27. Платон. Собрание сочинений в 4 томах. Т. 1. Пер. с древнегреч. Под общей редакцией А. Лосева, В. Асмуса и А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1990.
28. Платон. Собрание сочинений в 4 томах. Т. 2. Пер. с древнегреч. Под общей редакцией А. Лосева, В. Асмуса и А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1993.
29. Платон. Собрание сочинений в 4 томах. Т. 3. Пер. с древнегреч. Под общей редакцией А. Лосева, В. Асмуса и А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1994.
30. Платон. Собрание сочинений в 4 томах. Т. 4. Пер. с древнегреч. Под общей редакцией А. Лосева, В. Асмуса и А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1994.
31. Спиноза Б. Избранные произведения в 2 томах. Т. 1. Пер. с лат. М.: ГИПЛ, 1957.
32. Спиноза Б. Избранные произведения в 2 томах. Т. 2. Пер. с лат. М.: ГИПЛ, 1957.
33. Фегелин Э. «О тирании» Лео Штрауса. Пер. с англ. Калкунова К. // Социологическое обозрение Т. 10, №3, 2011. - с. 125-30.
34. Фукидид. История. Пер. с древнегреч. Ф. Мищенко, С. Жебелева. СПб.: Наука, 1999.
35. Фуко М. Интеллектуалы и власть: статьи и интервью, 1970—1984: В 3 ч.: Ч. 1. Пер. с фр. С. Офертас. М.: Праксис, 2002.
36. М. Фуко. Интеллектуалы и власть: статьи и интервью, 1970—1984: В 3 ч.: Ч. 2. Пер. с фр. И. Окунева. М.: Праксис, 2005.
37. М. Фуко. Интеллектуалы и власть: статьи и интервью, 1970—1984: В 3 ч.: Ч. 3. Пер. с фр. Б. Скуратов. М.: Праксис, 2006.
38. Хайдеггер М. Бытие и время. Пер. с нем. В. Бибихин. М.: Ad marginem, 1997.
39. Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. Пер. с нем. В. Бибихин. М.: Республика, 1993.

40. Хайдеггер М. Ницше. Т. 1. Пер. с нем. А. Шурбелева. СПб.: Владимир Даль, 2006.
41. Хайдеггер М. Ницше. Т. 2. Пер. с нем. А. Шурбелева. СПб.: Владимир Даль, 2007.
42. Штраус Л. О Тирании. Пер. с англ. и древнегреч. А. Россиус, пер. с франц. А. Руткевич. СПб.: 2006.
43. Штраус Л. Введение в политическую философию. Пер. с англ. М. Фетисов. М.: Логос, Праксис, 2000.
44. Штраус Л. Естественное право и история. Пер. с англ. Е. Адлер, Б. Путько. М.: Водолей Publishers, 2007.
45. Штраус Л. Германский нигилизм. Пер. с англ. А. Мишуриной//Политико-философский ежегодник № 6 М.: ИФ РАН, 2013. - с. 182-205.
46. Штраус Л. Проблема Сократа. Пер. с англ. А. Мишуриной//Историко-философский ежегодник 2013. М.: Канон+, 2014. - с. 214-232.
47. Штраус Л. Преследование и искусство письма. Пер. с англ. Б. Скуратов//Социологическое обозрение Т.11, №3, 2012. - с. 12-25.
48. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Республика, 1991.
49. Al-Farabi. On the perfect state. Trans. R. Walzer. Ch.: Great Books of the Islamic World, Inc. 1998.
50. Baldwin C. Thinking Nietzsche through and Strauss's recovery of classical political philosophy//Revue philosophique №19, 2011. - p. 142-55.
51. Berns L. Heidegger and Strauss: temporality, religion and philosophy//Interpretation: a journal of political philosophy 27, №2 (1999-2000). - p. 99-104.
52. Berns L. The relation between philosophy and religion: reflections on Leo Strauss's suggestion concerning the source and sources of modernity//Interpretation: a journal of political philosophy 19, №1 (1991). - p. 43-60.
53. Bloom A. Leo Strauss//Political theory, Vol. 2, № 4 (1974). - p. 372-392.
54. Drury S. Leo Strauss and the American right. NY: St. Martin's press, 1997.

55. Drury S. The political ideas of Leo Strauss. NY: Pgrave Macmillan, 2005.
56. Green K. Jew and philosopher: the return to Maimonides in the Jewish thought of Leo Strauss. NY: Suny press, 1993.
57. Green K. Religion, philosophy, and morality: how Leo Strauss read Judah Halevei's "Kuzari"//Journal of the American academy of religion 61, №3 (1993). - p. 225-73.
58. Hynes D. Reading Strauss//Animus №14, 2010. - p. 1-16.
59. Jaffa H. Crisis of Strauss divided: the legacy reconsidered//Social research 54, №3 (1987). - p. 579-603.
60. Jaffa H. The legacy of Leo Strauss. Discussion: Pangle, Thomas//Claremont review of books 3, №3 (1984). - p. 14-21.
61. Jansens D. Between Athens and Jerusalem. Philosophy, prophecy, and politics in Leo Strauss's early thought. NY: Suny press, 2008.
62. Lampert L. Leo Strauss and Nietzsche. Ch.: Chicago university press, 1996.
63. Lampert L. The argument of Leo Strauss in "What is political philosophy"//Modern age 22, №1 (1978). - p. 38-46.
64. Leo Strauss, the straussians, and the American regime. Ed. K. Deutsch and J. Murley. Ox.: Rowman and Littlefield publishers Inc., 1999.
65. Leo Strauss's defense of the philosophic life. Ed. Major R. Ch.: The University of Chicago Press, 2013.
66. Leo Strauss: political philosopher and Jewish thinker. Ed. Deutsch K. MD: Rowman and Littlefield publishers Inc., 1994.
67. Levine P. Nietzsche and the modern crisis of the humanities. Nietzsche today. Albany: Suny press, 1995. - p. 152-265.
68. Maimonides M. The guide for the perplexed. Trans. from arabic M. Friedlander. 1904.
69. Minowitz P. Strausophobia. Defending Leo Strauss and straussians against Shadia Drury and other accusers. Ox.: Rowman and Littlefield publishers Inc., 2009.

70. Norton A. Leo Strauss and the politics of American empire. Yale: Yale university press, 2004.
71. Pangle T. Leo Strauss. An introduction to his thought and intellectual legacy. Bal.: The Johns Hopkins university press, 2006.
72. Robertson N. Leo Strauss's Platonism//Animus №4, 1999. - p. 34-43.
73. Ryn C. Leo Strauss and History: the philosopher as conspirator//Humanitas vol. XVIII, Nos. 1 and 2, 2005. - p. 31-58.
74. Sheppard E. Leo Strauss and the politics of exile. The making of a political philosopher. Leb.: University press of New England, 2006.
75. Smith S. Reading Leo Strauss: politics, philosophy, Judaism. Ch.: University of Chicago press, 2006.
76. Strauss L. Philosophy and Law: essays toward understanding of Maimonides and his predecessors. Trans. E. Adler. NY: SUNY press, 1995.
77. Strauss L. The rebirth of classical political rationalism: an introduction to the thought of Leo Strauss. Ch.: University of Chicago press, 1989.
78. Strauss L. Studies in platonic political philosophy. Ch.: University of Chicago press, 1983.
79. Strauss L. The argument and the action of Plato's "Laws". Ch.: University of Chicago press, 1975.
80. Strauss L. Xenophon's Socrates. NY: Cornell university press, 1972.
81. Strauss L. Xenophon's socratic discourse: an interpretation of the "Oeconomicus". NY: Cornell university press, 1970.
82. Strauss L. Liberalism: ancient and modern. NY: Basic books, 1968.
83. Strauss L. Socrates and Aristophanes. Ch.: University of Chicago press, 1966.
84. Strauss L. Spinoza's critique of religion. NY: Shoken books, 1965.
85. Strauss L. The city and man. Ch.: Rand McNally, 1964.
86. Strauss L. Thoughts on Machiavelli. Ch.: University of Chicago press, 1958.
87. Strauss L. Persecution and the art of writing. IL: Free press, 1952.



88. Strauss L. The law of reason in the “Kuzari”// *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* Vol. 13, (1943). - p. 47-96.
89. Strauss L. The political philosophy of Hobbes: its basis and its genesis. Trans. E. Sinclair. Ch.: University of Chicago press, 1963.
90. Strauss L. What is political philosophy? Ch.: University of Chicago press, 1988.
91. Strauss L. Hobbes’s critique of religion. Ch.: University of Chicago press, 2011.
92. Strauss L. Jewish philosophy and the crisis of modernity. Ed. Green K. NY: SUNY press, 1997.
93. Strauss L. An united lection on Plato’s “Euthyphron”// *Interpretation: a journal of political philosophy* 26, №1 (1996). - p. 3-28.
94. Strauss L. On the plan of the “Perplexed”. Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume II (1965). - p. 775-791.
95. Strauss L. How to study medieval philosophy 23, №3 (1996). - p. 319-338.
96. Strauss, L. *Exoteric Teaching//Interpretation: A Journal of Political Philosophy* 14 (1986). - p. 51–59.
97. Strauss L. The origins of political science and the problem of Socrates: six public lectures by Leo Strauss.// *Interpretation: a journal of political philosophy* 23, №2 (1996). - p. 127-208.
98. Strauss L. Some remarks on the political science of Maimonides and Farabi. Trans. R. Bartlett// *Interpretation: a journal of political philosophy* (1990). - p. 3-30.
99. Strauss L. Maimonides’ statement on political life// *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* Vol. 22, (1953). - p. 115-30.
100. Strauss L., Lowith K. Correspondence of Karl Lowith and Leo Strauss// *Interpretation: a journal of political philosophy* 5, №6 (1988). - p. 177-92.
101. Strauss L. On the “Minos”. The roots of political philosophy: ten forgotten Socratic dialogues. NY: Cornell university press, 1987. - p. 67-79.

102. Strauss L. On a forgotten kind of writing//Chicago review, 8:1, 1954. - p. 64-75.
103. Strauss L. Xenophon's anabasis//Interpretation: a journal of political philosophy 4, №3 (1975). - p. 117-147.
104. Strauss L. Notes on the plan of Nietzsche's "Beyond good and evil"//Lampert L. Leo Strauss and Nietzsche. Ch.: University of Chicago press, 1996.
105. Strauss L. Philosophy as rigorous science and political philosophy//Interpretation: a journal of political philosophy 2, №1 (1971). - p. 29-37.
106. Strauss L. Machiavelli and classical literature//Review of national literatures 1, №1 (1970). - p. 7-25.
107. Strauss L. On the "Euthydemus"//Interpretation: a journal of political philosophy 1, №1 (1970). - p. 1-16.
108. Strauss L. Plato//History of political philosophy. Ch.: University of Chicago press, 1987. - p. 33-89.
109. Strauss L. Niccolo Machiavelli//History of political philosophy. Ch.: Rand McNally, 1972. - p. 210-228.
110. Strauss L. Persecution and the art of writing. Ch.: University of Chicago press, 1980.
111. Strauss L. Farabi's "Plato"//Louis Ginzberg jubilee. NY: American academy for Jewish research, 1945. - p. 357-393.
112. Strauss L. Jerusalem and Athens. Some introductory reflections//Commentary June 1967. - p. 45-57.
113. Strauss L. The spirit of Sparta and the taste of Xenophon//Social research (1939). - p. 502-36.
114. Strauss L. On Abravanel's philosophical tendency and political teaching. Isaac Abravanel: six lectures. Cambr.: Cambridge university press, 1937. - p. 93-129.
115. Strauss L. On Plato's "Symposium". Ch.: University of Chicago press, 2001.

116. Strauss L. Leo Strauss on Maimonides. The complete writings. Ch.: University of Chicago press, 2013.
117. Strauss L. Voegelin E. Faith and political philosophy. The correspondence between Leo Strauss and Eric Voegelin. Miss.: University of Missouri press, 1993.
118. Strauss L. Levinas E. Leo Strauss and Emmanuel Levinas. Philosophy and the politics of revelation. Cambr.: Cambridge university press, 2006.
119. Tarcov N. Philosophy and history: tradition and interpretation in the work of Leo Strauss//Polity, Vol. 16, №1 (1983). - p. 5-29.
120. The Cambridge companion to Leo Strauss. Ed. Smith S. Cambr.: Cambridge university press, 2009.
121. Tolle G. Modernity, nobility, morality: Leo Strauss's view of Nietzsche//Journal of political science Vol. 5,1, 1991. - p. 1-15.
122. Xenophon. Scripta minora. Trans. G. Bowersock. Harv.: Harvard university press, 1968.
123. Zuckert M. Zuckert C. The truth about Leo Strauss. Political philosophy and American democracy. Ch.: University of Chicago press, 2006.