

ОДЕСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ І. І.
МЕЧНИКОВА

(повне найменування закладу вищої освіти)

Факультет історії та філософії

(повне найменування факультету)

Кафедра філософії

(повна назва кафедри)

Кваліфікаційна робота

на здобуття ступеня вищої освіти «магістр»

«Культивація людської природи у політичній філософії Лео Штрауса»

(тема кваліфікаційної роботи українською мовою)

«The cultivation of human nature in Leo Strauss' political philosophy»

(тема кваліфікаційної роботи англійською мовою)

Виконав(ла): здобувач(ка) денної форми навчання
спеціальності 033 Філософія

(код, назва спеціальності)

Кіпаренко Костянтин Сергійович

(прізвище, ім'я, по-батькові здобувача)

Керівник к.філос.н., доцент Райхерт К. В.

(науковий ступінь, вчене звання, прізвище, ініціали) (підпис)

Рецензент д.філос.н., проф. Шевцов С. П.

(науковий ступінь, вчене звання, прізвище, ініціали)

Рекомендовано до захисту:
Протокол засідання кафедри

Захищено на засіданні ЕК № _____
протокол № __ від ____ . ____ . 2025__ р.

№ ____ від ____ . ____ . 2025__ р.

Оцінка _____ / _____ / _____
(за національною шкалою/шкалою ECTS/
бали)

Завідувач(ка) кафедри

(підпис) ГОЛУБОВИЧ, Інна
(прізвище, ім'я)

Голова ЕК

(підпис) ГОЛУБОВИЧ, Інна
(прізвище, ім'я)

Одеса 2025

ЗМІСТ

ВСТУП.....	4
РОЗДІЛ 1. Визначення «політичного» і «природи»: Штраус проти Гоббса	15
1.1 Діагноз Гоббса: Спокуса «Низькою Планкою».....	15
1.2 Природа як Мета	20
1.3 Синтез: Єдина структура трагедії.....	24
1.3.1 Феноменологія «Вищої Трагедії»: Конфлікт Людини і Громадянина	24
1.3.2 Критика Класики. Чому Telos — це «Сон»?	27
1.3.3 Інженерія «Низької Планки»: Страх як Фундамент	30
1.3.4 Повернення до природи. Благо як факт.....	33
1.4 Субстанція Природи: Ієрархія та Ерос	36
1.5 Афіни та Єрусалим: Теологічна межа	43
1.6 Від Трагедії до Напруги: Мистецтво Езотеризму	49
Висновки до першого розділу	51
РОЗДІЛ 2. Ерос у Печері: Політичне життя філософії	54
2.1 Звинувачення Міста: Філософія як загроза Благочестю	56
2.2 Відповідь філософа: Сократівська риторика	59
2.3 Спокуса Тиранією: Ерос і Влада	63
Висновки до другого розділу.	67
РОЗДІЛ 3. Криза Модерну: Забуття Природи та наступ нігілізму	69
3.1 Реакція на Гоббса: Руссо і народження «Історичного почуття»	72
3.2 Радикалізація: Історицизм і відмова від Вічності.....	75
3.3 Третя хвиля: Ніщє і безодня нігілізму.....	78
Висновки до третього розділу	81
РОЗДІЛ 4. Онтологічний статус Ероса	84
4.1 Космологічна антиномія: Людина як онтологічний партизан	84
4.2 Гносеологічна антиномія: Істина як смертельна загроза	87
4.3 Практична антиномія: Античність як «Восковий музей»	89
4.4 Етична антиномія: Благородна брехня проти Чесного безумства	90
4.5 Феноменологічна перспектива. Острів для людського.....	93

4.6 Підсумок. Ядро: Трагічна автономія	94
Висновки до четвертого розділу.	96
ВИСНОВКИ	97
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ	100

ВСТУП

Актуальність теми. У сучасному філософському дискурсі творчість Лео Штрауса часто розглядається крізь призму політичної ідеології або історії філософії, тоді як його фундаментальна антропологія залишається на периферії дослідницької уваги. Водночас саме питання про природу людини (Physis) є ключем до розуміння його критики Модерну. Домінуючі в новоевропейській думці концепції, започатковані Томасом Гоббсом, здійснили редукцію людської сутності до біологічного інстинкту самозбереження або ж, у пізніших варіантах історизму, до повної пластичності та відсутності будь-якої сталої природи. Таке «зниження планки» призвело до теоретичного знецінення вищих проявів людського духу, які не вписуються в логіку утилітарної безпеки.

У цьому контексті актуальність дослідження полягає в необхідності реконструкції альтернативної антропологічної моделі, яку пропонує Лео Штраус. Звернення до його спадщини дозволяє виявити і експлікувати «ядро» людської природи, яке не зводиться до страху смерті, а конститується через динамічну напругу між вищими силами душі — Eros (прагненням до істини) та Thymos (прагненням до визнання). Аналіз цієї структури є необхідним для переосмислення підстав людської гідності та політичної свободи, які опинилися під загрозою внаслідок відмови Модерну від класичного розуміння ієрархії душі.

Визначення об'єкта і предмета дослідження. *Об'єкт цього дослідження* є складним, а саме поєднанням філософської антропології та політичної філософії Лео Штрауса, розглянуті в контексті кризи західного раціоналізму та проекту Модерну. Ми вважаємо, що філософська антропологія та політична філософія Л. Штрауса нерозривно пов'язані між собою: якщо зачіпаєш філософську антропологію Л. Штрауса, то неминуче зачіпаєш також політичну філософію Л. Штрауса. Більше того, політична філософія Л. Штрауса у певній мірі є філософською антропологією, бо розуміння політичного в філософії Л. Штрауса не можливе без розуміння природи людини. Крім того, про філософську антропологію та політичну філософію Л. Штрауса не можна говорити, не беручи до уваги контекст кризи західного раціоналізму та проекту Модерну.

Предметом дослідження виступає культивування людської природи (Physis) в межах філософської антропології та політичної філософії Лео Штрауса в контексті кризи західного раціоналізму та проекту Модерну.

Формування мети і завдань дослідження. *Метою* роботи є виявлення сутнісного «ядра» людської природи, без якого культивування людської природи (Physis) у філософії Лео Штрауса неможлива.

Для досягнення поставленої мети необхідно вирішити такі дослідницькі **завдання**:

1. Проаналізувати критику Лео Штраусом модерного проекту Томаса Гоббса та виявити фундаментальну відмінність між розумінням природи як archē (початок, страх смерті) та як telos (мета, досконалість).
2. З'ясувати специфіку політичного існування філософії та роль «мистецтва езотеризму» як необхідного механізму захисту філософського Eros в умовах суспільної думки («Печери»).
3. Дослідити еволюцію кризи поняття «людська природа» у трьох хвилях Модерну (від Руссо до Ніцше) та продемонструвати неминучість переростання історизму в нігілізм.
4. Визначити онтологічний статус Eros та Thymos в антропології Штрауса та реконструювати концепцію «трагічної автономії» як способу утримання смислового порядку перед обличчям онтологічної порожнечі.
5. Розкрити значення нерозв'язної напруги між біблійною вірою («Єрусалим») та філософським запитуванням («Афіни») для збереження життєздатності західної культури та людської гідності.

Методологічна основа дослідження й огляд джерел і літератури. У роботі реалізовано методологічний підхід до опрацювання джерельної бази, побудований за принципом герменевтичного кола у чотири етапи:

Постановка проблеми: Вихідним пунктом виступає антропологічна криза та проблема нігілізму в сучасній політичній філософії.

Застосування оптики: Сформульована проблематика розглядається крізь призму корпусу текстів Лео Штрауса, який слугує основним інструментом інтерпретації.

Верифікація на опонентах: Штраусівські тези перевіряються та уточнюються шляхом безпосереднього зіставлення з першоджерелами теоретиків Модерну (Гоббс, Руссо, Ніцше), що дозволяє виявити точки розриву з класичною традицією.

Рефлексія методу: На завершальному етапі сама дослідницька оптика піддається критичному переосмисленню із залученням праць учнів та коментаторів [11; 16; 24; 43]. Це дозволяє вийти на підсумковий синтез, в якому «природне право» Штрауса визначається як штучна конструкція, а ядро людської природи концептуалізується через поняття «трагічної автономії».

Корпус текстів Лео Штрауса становить методологічне ядро дослідження. У роботі ці праці слугують тією герменевтичною оптикою, крізь яку розглядається вся історія західної політичної думки — від античності до кризи Модерну. Використання спадщини Штрауса носить інструментальний характер: його концепти приймаються як аксіоматичний базис для діагностики антропологічної та політичної проблематики. Фундаментальне значення для побудови аргументації відводиться трактату «Природне право та історія» (Natural Right and History) [28]. Саме цей текст використовується для обґрунтування ключової тези про «зниження планки» як визначального жесту Модерну. На його основі в роботі реконструюється відмінність між класичним розумінням природи (physis) як телеологічної досконалості та модерним розумінням природи як хаотичного початку (archē), що потребує приборкання. Також це джерело слугує опорою для критики історизму та поділу на «факти» і «цінності», що дозволяє виявити витoki нігілізму в самій структурі сучасної науки.

Для розкриття антропологічної напруги між філософським Eros і політичною необхідністю залучається праця «Місто і людина» (The City and Man) [36]. Матеріал цього джерела дозволяє експлікувати конфлікт між «хорошим громадянином», чия чеснота залежить від режиму, і «гідною людиною», чия

чеснота абсолютна. Крім того, саме через оптику цієї роботи в дослідженні вводиться поняття «проміжності» людської природи та необхідності ієрархії душі, де Logos панує над афектами.

Проблематика виживання філософії у ворожому середовищі «Печери» та концепція «екзотеричного письма» розробляються з опорою на збірки «Переслідування і мистецтво письма» (*Persecution and the Art of Writing*) [30] та «О тиранії» (*On Tyranny*) [29], а також сучасних коментаторів [13]. Ці тексти дають змогу обґрунтувати стратегію «благородної брехні» та проаналізувати специфіку взаємодії філософа з політичною владою (зокрема, з тиранією), де мудрість змушена маскуватися під корисність або благочестя заради самозбереження.

Для аналізу досократичного етапу конфлікту, де філософія постає як пряма загроза релігійним основам поліса, використовується інтерпретація комедії Аристофана, викладена в книзі «Сократ і Аристофан» (*Socrates and Aristophanes*) [33]. Це джерело дозволяє продемонструвати погляд «знизу», з боку Міста, на філософію як на нечестя.

Фігура Томаса Гоббса займає у структурі роботи місце центрального антагоніста, чия теоретична спадщина розглядається як точка біфуркації в історії західної думки. Тексти англійського мислителя використовуються для діагностики моменту «зниження планки» — свідомої заміни класичної телеологічної досконалості (*telos*) на механістичний фундамент тваринного страху (*archē*). Гоббс у дослідженні постає як архітектор Модерну, який здійснив фундаментальну підміну понять, наслідки якої долаються у всій подальшій роботі.

Основним джерелом для аналізу виступає трактат «Левіафан» (*Leviathan*) [5]. Робота з цим текстом будується за принципом контрапункту: тези Гоббса послідовно зіштовхуються з класичною антропологією для виявлення онтологічних розривів.

У фокусі дослідження перебувають ключові глави першоджерела (зокрема 13-та та 14-та), які піддаються деконструкції. На основі аналізу тексту

виводиться гоббсівське визначення «природного стану» не просто як війни, а як екзистенційного жаху перед насильницькою смертю. Це дозволяє продемонструвати здійснену Гоббсом моральну інверсію: пріоритет безумовного Права (Jus Naturale) над Законом (Lex Naturalis), де обов'язок стає вторинним по відношенню до інстинкту самозбереження.

Особлива увага приділяється аналізу метафори Держави як «Штучної людини» (Artificial Man). Текст «Левіафана» використовується для демонстрації того, як політичне перетворюється з природного зростання (як у класиці) на інженерний конструкт, створений людською волею. Через аналіз механізму «авторизації» та суспільного договору в роботі викривається внутрішнє протиріччя системи Гоббса: неминучість конфлікту між абсолютним механізмом влади та її єдиною основою — правом індивіда на життя.

Інтерпретація першоджерела здійснюється крізь призму коментарів Лео Штрауса, зокрема його праць «Політична філософія Гоббса» (The Political Philosophy of Hobbes) [37] та відповідних розділів «Природного права та історії» [28]. Це дозволяє розглядати вчення Гоббса не як помилку, а як валідний, хоча і трагічний, науковий проект, що встановив нові критерії «реалістичності» в політиці (фактичність, універсальність, непереборність страху) , які згодом призвели до кризи лібералізму та історизму.

Античні першоджерела у структурі дослідження виконують функцію феноменологічного «полігону». Тексти грецьких класиків [1; 19; 20; 41] використовуються як теоретична сцена, на якій розгортається «Вища Трагедія» — екзистенційний конфлікт між філософським Eros (прагненням до істини) і політичним Nomos (авторитетом закону). Робота з цими джерелами здійснюється крізь призму штраусівської герменевтики, що дозволяє виявити в них приховані («езотеричні») шари смислу, недоступні при традиційному історичному прочитанні.

Центральне місце в аналізі конфлікту «Філософ — Місто» посідає комедія Аристофана «Хмари» (The Clouds) [1]. Цей текст інтерпретується в роботі як серйозне політичне звинувачення філософії. На його прикладі реконструюється

«до-філософський» погляд поліса, для якого вивчення природи (physiologia) є актом атеїзму та руйнації родинних і громадянських зв'язків. Аристофанівський Сократ виступає як фігура, що демонструє несумісність чистої науки з вимогами благочестя. Інтерпретація комедії спирається на монографію Лео Штрауса «Сократ і Аристофан» (Socrates and Aristophanes) [33].

Для демонстрації «сократівського повороту» — переходу від вивчення космосу до вивчення людини заради політичного виживання — залучаються діалоги Платона, зокрема «Апологія Сократа» (Apology of Socrates) [19] та «Держава» (The Republic) [20]. Ці джерела слугують матеріалом для аналізу сократівської риторики та іронії. У роботі показується, як Платон конструює образ філософа як «служителя Аполлона» і «лікаря душі», перекодовуючи небезпечний Egos пізнання у соціально прийнятну форму турботи про чесноту.

Окремий пласт дослідження становить аналіз діалогу Ксенофонта «Гієрон, або Про тиранію» (Hiero the Tyrant) [29], який розглядається в контексті коментаря Штрауса «О тиранії» (On Tyranny) [29]. Цей текст використовується для моделювання ситуації «філософ при владі». Через діалог поета Симоніда з тираном Гієроном у роботі досліджується феномен «педагогіки Eros»: спроба філософа облагородити тиранію, не захоплюючи владу безпосередньо, а сублимуючи прагнення правителя до визнання (Thymos).

Аналіз еволюції кризи поняття «людська природа» в роботі спирається на історіософську схему «Трьох хвиль Модерну» [38], запропоновану Лео Штраусом. Джерельна база цього розділу формується за принципом генеалогічного дослідження: тексти філософів Нового часу та XIX–XX століть розглядаються як етапи послідовної деградації класичного розуміння Physis, що неминуче призводить до нігілізму.

Для дослідження «Другої хвилі» Модерну, яка виникла як реакція на моральну недостатність гоббсівського проекту, залучаються праці Жан-Жака Руссо, зокрема його «Міркування» (The Discourses) [23]. Аналіз цих текстів дозволяє виявити момент появи поняття «історії» як заміни природи. Руссо вводиться в роботу як мислитель, який, намагаючись врятувати людську гідність

(Thymos) від редукції до «буржуазного» самозбереження, припускається фатальної помилки: він замінює незмінну природу на пластичність і «здатність до вдосконалення» (*perfectibilité*). Цей зсув інтерпретується як початок історицизму, де стандарт «блага» втрачає вічність і стає залежним від часу.

Радикалізація кризи в «Третій хвилі» досліджується на матеріалі творів Фрідріха Ніцше, насамперед «Так казав Заратустра» (*Thus Spoke Zarathustra*) [15] та «По той бік добра і зла» (*Beyond Good and Evil*) [14]. Тексти німецького філософа використовуються для діагностики фінальної стадії розпаду західної раціональності. Через аналіз концептів «смерті Бога», «останньої людини» та «волі до влади» в роботі демонструється, як відмова від об'єктивної істини на користь «життєстверджуючої» творчості призводить до суб'єктивізму та «благородного нігілізму». Інтерпретація спирається на спеціалізовані коментарі Штрауса «Лео Штраус про "Так казав Заратустра" Ніцше» (*Leo Strauss on Nietzsche's Thus Spoke Zarathustra*) [26].

Методологічним каркасом для об'єднання цих різнорідних джерел слугують есе Лео Штрауса «Три хвилі сучасності» (*The Three Waves of Modernity*) [38] та відповідні розділи «Природного права та історії». Завдяки цьому інструментарію в роботі вибудовується логічний ланцюжок від відмови Гоббса від *telos* до ніцшеанського заперечення розуму, доводячи, що нігілізм є не випадковістю, а закономірним результатом модерного проекту підкорення природи.

Завершальний рівень роботи з джерелами передбачає використання критичної літератури не як допоміжного довідкового матеріалу, а як інструментарію для мета-критики самої філософії Лео Штрауса. У заключному розділі дослідження праці найближчих учнів та інтелектуальних опонентів мислителя використовуються для здійснення процедури «езотеричної деконструкції» — виявлення прихованих онтологічних передумов штраусівського вчення, які не декларуються у його програмних текстах відкрито.

Ключову роль у цьому блоці відіграють праці Стенлі Розена, зокрема «Нігілізм» (*Nihilism: A Philosophical Essay*) [22] та «Герменевтика як політика»

(Hermeneutics as Politics) [21]. Інтерпретації Розена залучаються для обґрунтування найбільш радикальної тези роботи: про штучний, сконструйований характер «повернення» Штрауса до античності. Через введені Розеном поняття «математичної поезії» та «воскового музею» в роботі демонструється, що в умовах «німого» космосу сучасної науки Штраус не відкриває телеологічний порядок, а накладає його силою філософської волі. Це дозволяє кваліфікувати позицію Штрауса як «конструктивний нігілізм», де «Природне право» є не знайденою істиною, а створеним смисловим бар'єром проти ентропії.

Для діалектичного протиставлення позицій у питанні про кінцеву мету історії використовується спадщина Олександра Кожева, представлена у збірці «О тиранії» [29] та «Вступі до читання Гегеля» (Introduction to the Reading of Hegel) [6]. Фігура Кожева слугує в роботі уособленням «гегелівського синтезу», що дозволяє окреслити загрозу зникнення людської природи в «універсальній гомогенній державі». Через полеміку Штрауса і Кожева експлікується теза про те, що реалізація абсолютного знання і повного визнання призводить до смерті Eros і Thymos, перетворюючи людину на «щасливу тварину».

Крім того, для контекстуалізації політичних імплікацій вчення Штрауса залучаються критичні дослідження Шадії Друпі (Leo Strauss and the American Right) [2] та Генріха Майєра (Carl Schmitt and Leo Strauss) [11]. Ці джерела допомагають верифікувати тезу про «політичну теологію» Штрауса та його ставлення до ліберальної демократії як до необхідної, але недостатньої умови людського існування.

Таким чином, критичний корпус джерел дозволяє вийти за межі апологетики і реконструювати «езотеричне ядро» антропології Штрауса, в якому людина постає не як частина гармонійного Космосу, але як трагічний суб'єкт, що утримує порядок буття виключно власним зусиллям «трагічної автономії».

Обґрунтування структури роботи. Архітектоніка магістерської роботи підпорядкована логіці герменевтичного розгортання проблеми. Структура дослідження відображає концептуальний рух від зовнішнього до внутрішнього,

від політичної поверхні конфлікту до його онтологічного ядра. Робота побудована як послідовне заглиблення: починаючи з діагностики «хвороби» Модерну та її витоків у полеміці Гоббса зі Штраусом, дослідження переходить до розгляду умов існування філософії в політичному середовищі, потім — до аналізу історичних наслідків відмови від класичної парадигми, і завершується реконструкцією прихованого («езотеричного») фундаменту людської природи. Такий підхід дозволяє відтворити внутрішню драматургію його думки, що рухається від критики сучасності до ствердження трагічної, але автономної природи людини.

Відкриває дослідження розділ «Визначення "політичного" і "природи": Штраус проти Гоббса», функція якого полягає у встановленні теоретичних координат проблематики. Перш ніж переходити до реконструкції позитивної антропології Штрауса, необхідно діагностувати точку розриву із класичною традицією. Роль такої точки виконує політична філософія Томаса Гоббса. У розділі обґрунтовується теза про «зниження планки» як фундаментальний акт Модерну: заміна телеологічної досконалості (*telos*) на механістичний початок (*archē*), тобто страх насильницької смерті. Це протиставлення дозволяє окреслити масштаб антропологічної редукції, яку намагається подолати Штраус, і вводить ключові категорії дослідження: напругу між Природою (*Physis*) і Законом (*Nomos*), а також розрізнення між «нижчою» та «вищою» трагедіями людського існування.

Логічним кроком після відновлення класичного розуміння природи людини стає перевірка цього теоретичного конструкту в умовах реального політичного життя. Розділ 2 «Eros у Печері: Політичне життя філософії» здійснює перехід від онтології до праксису. Необхідність цього етапу зумовлена тим, що людська природа, визначена як еротичне прагнення до істини, не існує у вакуумі, а завжди перебуває в конфлікті з «авторитетною думкою» (*Doxa*) політичного співтовариства. У розділі послідовно розкривається механізм цього конфлікту та стратегії його подолання: від діагнозу смертельної небезпеки філософії для міста (на прикладі Аристофана) до вироблення захисних механізмів сократівської

риторики та педагогічного впливу на тиранію (Ксенофонт). Цей блок обґрунтовує введення центрального для Штрауса поняття езотеризму як єдино можливого *modus vivendi* для Розуму в світі Думки.

Третім етапом дослідження стає історична верифікація теоретичних положень, здійснена у розділі 3 «Криза Модерну: Забуття Природи та наступ нігілізму». Його місце в структурі роботи зумовлене логікою «доказу від супротивного»: щоб підтвердити необхідність повернення до класичного розуміння природи, потрібно продемонструвати неминучість катастрофічних наслідків відмови від нього. Розділ простежує генеалогію розпаду західної раціональності, показуючи, як спроба Руссо та історицистів виправити моральну недостатність гоббсівського проекту через звернення до Історії, а не до Природи, призвела до релятивізму. Фігура Фрідріха Ніцше розглядається тут як фінальна точка цього процесу, де «зниження планки» завершується повним запереченням об'єктивної істини і торжеством волі. Цей історичний екскурс слугує негативним аргументом, що доводить неможливість побудови людяності на фундаменті Модерну і підводить до необхідності онтологічного синтезу.

Завершує дослідження розділ 4 «Онтологічний статус Eros», який виконує функцію фінального синтезу. Його розташування в кінці роботи зумовлене логікою герменевтичного кола: після того, як було розглянуто ворогів природи (Модерн) та стратегії її політичного захисту (езотеризм), необхідно дати відповідь на фундаментальне питання про онтологічну реальність самого об'єкта захисту. У цьому розділі вирішуються антиномії, виявлені в попередніх частинах (між науковою картиною світу та філософською етикою, між істиною та життям). Саме тут обґрунтовується ключовий висновок роботи: людська природа у Штрауса не є природною даністю в класичному сенсі, а являє собою вольовий акт утримання смислового порядку — «трагічну автономію» перед обличчям «німого» Всесвіту. Цей розділ інтегрує всі попередні лінії аргументації, демонструючи, що повернення до класики є не історичною реставрацією, а екзистенційним вибором форми всупереч ентропії.

Таким чином, обрана архітектоніка дозволяє реалізувати цілісність дослідження, забезпечуючи логічний перехід від критичної діагностики кризи Модерну до реконструкції позитивної антропологічної моделі. Такий порядок викладу уможливорює розкриття концепції «трагічної автономії» як обґрунтованого екзистенційного висновку, що закономірно випливає з аналізу історії політичної філософії та внутрішньої логіки штраусівського вчення.

РОЗДІЛ 1.

Визначення «політичного» і «природи»: Штраус проти Гоббса

Визначення «природи» (physis) неможливе без визначення «політичного». «Політичне» — це не контекст, а межа, що окреслює «природу» [див.: 28, р. 81-82]. Припускається, що ядро «політичного» у Штрауса — класичне. Воно оголюється лише у зіткненні зі своєю сучасною протилежністю — ядром Гоббса [28, р. 169-170; 5, р. 5].

Завдання полягає в ізоляції ядра «політичного» у Штрауса, використовуючи як контрапункт його сучасну протилежність («політичне» Гоббса). Почати варто з антитези: розкриття гоббсівського розуміння «природи». У цьому випадку мапою розкриття слугує праця Лео Штрауса «Природне право та історія», об'єктом розкриття — «Левіафан» Томаса Гоббса.

1.1 Діагноз Гоббса: Спокуса «Низькою Планкою»

Перш ніж приступити до реконструкції людської природи у Штрауса, необхідно визначити точку розриву, що зробила цю реконструкцію необхідною. Штраус не розглядає Томаса Гоббса просто як одного з опонентів; він бачить у ньому архітектора сучасного світу. Саме Гоббс здійснив цей фундаментальний жест відмови від класичного розуміння людини, наслідки якого Штраус намагається подолати [див.: 28, р. 166-169; 40, р. 48].

У роботі «Природне право та історія» Штраус діагностує цей жест як свідоме «зниження планки» [28, р. 178, 40, р. 41-42]. Класична традиція ґрунтувала політичне на Telos (цілі або досконалості людини), що робило політику залежною від рідкісної та малоймовірної чесноти. Гоббс відкидає це як «сон, а не науку» [28, р. 166]. Прагнучи зробити політичний порядок математично гарантованим, він шукає фундамент не в тому, чим людина повинна бути (висота), а в тому, чим людина є з неминучістю (низ). Цей пошук приводить його до Archē, початку, зрозумілого як найсильніша пристрасть: страх насильницької смерті [28, р. 180; див. також: 37, р. 15-16].

Розгляд цієї гіпотези починається з Глави 13 «Левіафана»: «Про природний стан людства». Ми бачимо, що Гоббс починає свою аргументацію з рівності

людей за природою, яка полягає в рівності у здатності шкодити одне одному, що породжує «рівність надій» і, отже, конфлікт. Він ізолює три його причини: «суперництво, недовіра, жага слави» [5, р. 76-77].

Логічний ланцюжок Гоббса приводить нас безпосередньо до Archē. Стан «війни всіх проти всіх». Не сам факт битви, а саме «схильність» до неї. Але яка суть цього стану? Спочатку Гоббс описує його через відсутність цивілізації, але потім визначає позитивно, через те, що в ньому є «що найгірше, постійний страх і небезпека насильницької смерті; і життя людини самотнє, бідне, мерзенне, жорстоке і коротке» [5, р. 78].

Природа (Physis) у Гоббса — це Archē (страх). Це не Telos (блага мета), а жах, від якого необхідно рятуватися. Повну основу права слід шукати не в цілі людини, а в її початках (prima naturae) [28, р. 180]. Таким чином, «політичне» (Polis) не може в цій парадигмі бути природним розвитком цієї Physis, бо за своєю необхідністю воно зобов'язане бути штучним конструктом, механізмом, побудованим проти природи-хаосу заради безпеки [28, р. 172-173; 5, р. 5].

Далі, згідно зі Штраусом, у Гоббса фундаментальним фактом є не обов'язок, а право на самозбереження. Тобто можна сказати, що Гоббс експліцитно встановлює відмінність та ієрархію [28, р. 181; 37, р. 156-157]. У Главі 14: «Про перший і другий природні закони» Гоббс дає визначення «Права Природного» (Jus Naturale). Він визначає його як свободу (liberty) робити все для самозбереження [5, р. 79]. Тобто право = свобода. Потім ми бачимо визначення «Закону Природного» (Lex Naturalis). Його ж він визначає як «припис» (precept), знайдений розумом, який забороняє робити те, що шкодить самозбереженню [5, р. 79].

Відразу ж далі ми бачимо початок виділення ієрархії: «ті, хто говорить на цю тему, зазвичай плутають Jus і Lex, право і закон: хоча їх слід розрізняти». Але як їх слід розрізняти? Різниця в тому, що Право полягає у «свободі робити або не робити», а Закон нас зобов'язує до одного з них [5, р. 79]. Тобто, Закон є обов'язком, тоді як Право — свободою. Отже, відбувається моральна інверсія:

абсолютне Право, засноване на archē-страху, передує умовному Обов'язку [28, р. 181].

Ми встановили, що гоббсівська *Physis* — це archē-страх і що це перевертає мораль, ставлячи Право вище за Обов'язок. Тепер слід розкрити природу самого «політичного» у Гоббса. Штраус у цьому випадку пише, що філософія Гоббса заснована на принципі творення (*making*): «Ми розуміємо тільки те, що ми робимо» [28, р. 174]. Якщо це так, то «політичне» (держава) для Гоббса має бути не чимось даним природою, а зробленим, сконструйованим людиною. Штраус пише, що людина у Гоббса «може гарантувати порядок, тому що вона здатна підкорити людську природу, розуміючи механізм пристрастей і маніпулюючи ним» [28, р. 194]. Отже, це має на увазі, що «політичне» — це інструмент побудови, конструкт.

Томас Гоббс порівнює природу («мистецтво Бога») з мистецтвом людини. І тут же ми бачимо, що він називає своє головне творіння, державу, «Штучною людиною» (*Artificial Man*). Це ключова метафора. Слово «Штучний» — прямий антонім «Природному» [5, р. 7]. Гоббс не пише, що держава виростає з природи. Він каже, що вона створюється за аналогією з нею, але як інше, як продукт мистецтва [37, р. 6]. Далі він посилює цю думку, використовуючи мову механіки: держава — це «штучна тварина», що працює як «автомати» (*engines*) або годинник. Суверенітет — це «штучна душа». Чиновники — «штучні Суглоби» [5, р. 7]. Тобто мислення — це мова інженерії, мова конструктора.

Як створюється ця «Штучна Людина»? Гоббс відкидає природну товариськусть, як у бджіл чи мурах. Він знаходить її в акті волі: «Єдиний шлях — це зосередити всю їхню владу і силу в одній Людині, або в одному Зібранні людей... Це більше, ніж згода (*Concord*) або одностайність (*Consent*); це реальна Єдність усіх їх в одній і тій самій Особі, створена за допомогою договору (*Covenant*) кожної людини з кожною» [5, р. 106].

Цей Договір — не природний процес. Це свідомий, штучний акт. Люди створюють державу своєю угодою; людина тут виступає як «майстер» і «упорядник» (*maker and orderer*), що виправляє дефекти природи [28, р. 193-194].

Це ідея конструкта. Визначає державу Гоббс наступним чином: «Це — зародження того великого Левіафана, або, вірніше... того Смертного Бога (Mortall God), якому ми... зобов'язані нашим миром і захистом» [5, р. 106].

Тобто «політичне» — це штучний конструкт («Штучна людина»), створений свідомим актом (Covenant) для інженерного вирішення проблеми природного стану (жаху archē-страху) на основі до-морального Права (Jus). Але виникає питання про те, що ми бачимо в основі цього механізму. Чи є це простою передачею прав людини Суверену? Чи можемо ми сказати, що це делегування? Виходячи з побаченого, ми можемо помітити, що це не просто передача повноважень діяти від імені людини, тут відбувається щось більш радикальне — відчуження права. Людина не просто дозволяє Суверену діяти за неї, але визнає себе автором усіх дій Суверена, роблячи Суверена лише «Актором» [5, р. 101; 106].

У теорії делегування Суверен є однією зі сторін договору і отримує повноваження від народу на певних умовах. У конструкції Гоббса ми бачимо, що договір укладається «кжною людиною з кжною», а не народу з Сувереном. Суверен не є стороною договору, він — його результат [5, р. 106-107]. І оскільки Суверен не укладав договору, він «не може порушити договір». Більше того, оскільки кожен підданий є «автором» усіх дій Суверена, підданий «не може звинуватити в несправедливості нікого, крім самого себе» [5, р. 108-109].

Цей фокус на юридичній невідкличності є ключовим. Саме конструкція авторизації створює абсолютну владу Суверена, юридично не здатного порушити договір. І саме цю абсолютну конструкцію ми повинні зіштовхнути з її єдиною основою — Jus Naturale. Ми встановили, що ядра — це archē-страх і до-моральне Право на самозбереження. Що відбувається, коли юридична фікція («авторство») зіштовхується з цією природною основою? Якщо Суверен, чиї дії людина «авторизувала», наказує вбити цю ж людину, то чи може вона «не звинувачувати його в несправедливості»? Сам Гоббс змушений визнати в тій самій Главі 14, де ми беремо визначення, що Договір, який зобов'язує людину «не захищати власне

тіло», щонайбільше «недійсний» [5, р. 86]. Він пише: «Жодна людина не може передати або поступитися своїм правом на порятунок від смерті» [5, р. 86, 82].

Отже, «відчуження права» не є тотальним. Право на життя зберігається і за фактом обмежує механізм «політичного» [28, р. 197]. Механізм Гоббса містить у собі власне спростування, ядро якого і намагається розкрити Штраус.

Отже, ми бачимо, що «політичне» — це штучний механізм, створений для вирішення проблеми «природного стану». Далі, що юридична форма цього конструкту — «авторизація», де люди визнають себе «авторами» дій Суверена. Це робить Суверена абсолютним, оскільки він «не може порушити договір», якого не укладав. Але цей юридичний механізм створений з єдиною метою: забезпечити *Jus Naturale* (Право природи), тобто самозбереження.

Оголоється цей механізм, коли (абсолютна влада Суверена) вступає в пряме протиріччя зі своєю єдиною основою (правом на самозбереження) [5, р. 134]. Право на самозбереження зберігається і обмежує «політичне». Різниця між «делегуванням» і «авторством» — це точний опис «форми ланцюгів» Левіафана. Ми повинні зрозуміти їхню конструкцію, щоб побачити, чому вони рвуться. І суть у тому, що ці ланцюги за визначенням рвуться, як тільки Суверен тягне їх проти *archē*-страху, заради якого вони і були створені. Юридична фікція руйнується при зіткненні зі своєю природною причиною [28, р. 197, 192-193]. Тобто ядро — не сам факт розриву ланцюгів, ядро — те, що їх рве. Коли Суверен загрожує життю, то відбувається зіткнення механізму з його власним джерелом енергії, і Гоббс це визнає. Те, що ланцюги руйнуються, доводить, що фундаментом є не юридична фікція авторства, а те до-моральне Право, яке ці ланцюги не можуть утримати. Оголоється саме ядро — *archē*-страх, заради якого це Право й існує і який рве будь-які ланцюги, що йому загрожують.

Таким чином, «моральна інверсія», що ставить абсолютне Право (засноване на *archē*-страху) вище за умовний Закон (основу механізму), не просто перевертає класику — вона закладає в сам механізм Гоббса його межу [28, р. 181-182]. Юридичний конструкт «авторизації» — це форма *Lex*, але він створений виключно для захисту *Jus*. Оголення відбувається в той момент, коли *Lex*

(юридична фікція, «Штучна людина») вступає в пряме протиріччя зі своїм творцем і єдиним джерелом легітимності — Jus. Механізм руйнується, тому що його похідна (Закон) не може бути сильнішою за свою абсолютну основу (Право, народжене зі страху) [28, р. 197].

1.2 Природа як Мета

Аналіз антитези Гоббса приводить до висновку, який коригує початковий дослідницький план. Вихідна гіпотеза передбачала, що Гоббс представить «політичне» як механістичне вирішення проблеми природи (страху), що контрастує з позицією Штрауса, який вбачає в «політичному» джерело трагедії.

Проведений аналіз показав, що гоббсівський «Левіафан» не є вирішенням трагедії, а являє собою «зниження планки» [28, р. 178; 40, р. 41-42]. У Гоббса було виявлено ту ж фундаментальну колізію між Природою (у формі Jus, Права) і Законом (у формі Lex, механізму).

Таким чином, замість запланованого «методу контрасту» аналіз виявив єдину трагічну структуру, що проявляється на різних рівнях. Це зміщує фокус подальшого дослідження. Приступаючи до тези, ми шукатимемо не протилежність Гоббсу, а аналогію — ту саму трагедію *Physis vs Nomos*, але аналізовану не на рівні виживання, а на рівні досконалості.

Аналіз Гоббса розкрив фундамент: «політичне» виводиться з до-політичного, «реалістичного» факту — *Archē* (Початку), зрозумілого як страх насильницької смерті, на противагу класичному *Telos* [28, р. 180]. Будь-який контраргумент, який просто постулює «Благо» як метафізичну аксіому, негайно програє, бо виглядатиме як слабка «повинність» проти незаперечного «є» Гоббса [28, р. 167-168; пор. 36, р. 6].

Тому нам потрібно зрозуміти, як Штраус знаходить для *Telos* настільки ж неспростовний і реалістичний фундамент. Цей фундамент він знаходить не в метафізиці, а, як і Гоббс, у людському феномені — у самій феноменології «політичної дії».

В есе «Що таке політична філософія?» Штраус говорить про незаперечний факт, що «всяка політична дія» за своєю суттю спрямована або на «збереження»,

або на «зміну». Перше походить із бажання запобігання змінам на гірше, друге — здійснення чогось кращого [40, р. 10]. З цього він висновує, що думка про краще чи гірше спрямовує політичну дію, тобто думка про благо міститься в будь-якій політичній дії [40, р. 10, 25]. Тобто ми можемо сказати, що Telos — це не «ідеалістична» утопія, нав'язана політиці філософами, а іманентна логічна структура самої політичної практики. Страх Гоббса — це психологічний рушій, первинний факт досвіду. А Благо Штрауса — це логічний рушій, первинний факт будь-якої політичної дії. Цим кроком Штраус встановлює для Telos такий самий фундаментальний і «реалістичний» статус, який Гоббс встановив для Archē.

Отже, «Благо» іманентне політичній дії. Але в якому вигляді воно там присутнє? Очевидно, що політики та громадяни не діють, виходячи з філософського «Знання» про Благо, тобто є певна непрояснена, до-філософська форма. Якщо це так, то як Physis (Природа/Знання) взагалі проявляється? Якщо політика вже керується певною до-філософською формою, що змушує розум шукати Physis? Усередині цієї форми, в такому разі, має існувати нестабільність, внутрішній збій [28, р. 124; 36, р. 19].

Статус Блага Штраус визначає як «думки» (Doxa), цей характер у політичному житті функціонує як щось само собою зрозуміле. Але як Doxa — щось індивідуальне й нестабільне — може взагалі керувати? Якщо ми візьмемо, слідом за Штраусом, Місто, то воно вимагає стабільності та авторитету. Тобто має відбуватися механізм стабілізації та встановлення. Цей політичний механізм, що стабілізує Doxa, є Nomos (встановлення, закон). Штраус пише: «Думка... стає авторитетною думкою, або публічною догмою... якій авторитет надано... соціальним встановленням або конвенцією» [28, р. 12].

Виходячи з цього, ми можемо підсумувати, що Doxa сама по собі є нестабільною. Місто не може існувати на основі думок, що постійно змінюються; потрібні стабільність і авторитет. Політичне суспільство вирішує цю проблему шляхом стабілізації думки. Цей процес Штраус, слідуючи за класиками, ідентифікує як створення Nomos (закону, встановлення, конвенції). Nomos — це

публічна та інституціоналізована Доха, думка, перетворена на авторитетну думку [28, р. 91].

Таким чином, Nomos — політична форма Доха. Ця Доха претендує на статус Physis (або навіть божественного закону), вимагаючи підкорення, а не роздумів. Nomos є механізмом приховання сумнівності Доха, надаючи їй видимості вічності та авторитету [28, р. 91].

Якщо Nomos розкриває свою сумнівність, то як взагалі починається роздум? Цей перехід не може бути автоматичним або мирним. Можна було б сказати, що люди починають думати й сумніватися (Штраус, на перший погляд, здавалося б, так і пише), але це не розкриває подію розриву. Роздум, про який говорить Штраус, — не просто буденний акт, а трансгресивний акт [28, р. 85]. Щоб роздум став можливим, хтось (наприклад, філософ) повинен спочатку здійснити акт десакралізації. Він повинен зламати авторитет Nomos. Він повинен силою редукувати Nomos назад до його істинного статусу — всього лише думки. І тільки після цього первинного акту повернення Nomos назад у Доха філософ може застосувати до цієї Доха критерій сумнівності. І вже саме ця «сумнівність», яку згадує Штраус, тепер оголена, змушує розум шукати несумнівний, недовільний стандарт. Цей стандарт — Physis [28, р. 86-87].

Отже, Nomos виявляється нестабільним, він претендує бути «благом», але не витримує перевірки рефлексією. Ми можемо сказати, що ця виявлена «сумнівність», унаслідок трансгресивного акту, запускає філософський пошук, відправляє нас до блага і приводить до Знання. Це Знання про Благо, очищене від Думки, є Physis. Але чому ця сумнівність є рушієм? Що таке створює ця сумнівність і чому це «щось» змушує нас іти далі? Тут можна говорити про певний дискомфорт, адже після редукції Nomos до Доха він став не просто неавторитетним, а й зовсім таким, що не викликає довіри, а не маючи жодних точок дотику зі шляхом, що веде до істини, ми починаємо відчувати цю сумнівність вже як таку. Що залишається, коли сумнівність як рушій запускає це знищення Nomos? Залишається тільки цей «рушій», цей сумнів сам по собі, без мети, у вакуумі. І це не просто дискомфорт, це екзистенційна і логічна криза.

Розум не може залишатися в цьому вакуумі, бо це необхідність, а не вибір. Рушій — це не тільки сумнівність у Nomos, але й напруга між двома полюсами: а) Неминучість Блага як логічної основи будь-якої політичної дії; б) викриття того, що існуюча відповідь (Nomos) є «сумнівною» Doxa.

У підсумку, діалектичний механізм Штрауса містить у собі те, що Розум перебуває в нестерпному протиріччі між необхідністю Блага і провалом Nomos бути цим Благом. Physis — неминуча мета пошуку «не-сумнівного», яке вимагається, але не було представлено [40, р. 10, р. 124].

Тепер, перебуваючи в точці «кризи», в якій розум змушений шукати Physis як єдине не-сумнівне Благо, здатне заповнити цей вакуум, розглянемо зміст цієї Physis: що розум знаходить, коли починає цей вимушений пошук.

Вже було сказано про визначення Physis як Telos. Штраус пише, що класичний погляд — «телеологічний погляд на всесвіт» [28, р. 7]. Physis знаходиться не «позаду» (вихідний стан, Archē), а «попереду» — «досконалість природи людини» [пор. 28, р. 127]. Іншими словами, не те, від чого тікають, а те, до чого прагнуть [28, р. 180]. Але який онтологічний статус Telos? Ми знаємо, що Physis Гоббса — Archē. Його онтологічний статус — психологічний факт, який існує. Але чи існує Telos Штрауса як факт? Раніше ми визначили, що Telos — логічна необхідність для «дії», а Physis — діалектична необхідність для «розуму», що рятується з «вакууму». Тобто ми не можемо говорити про Telos як про факт, бо це те, що «вже не сумнівне», те, що шукається, а не те, що дано.

Telos істоти визначається її «природним устроєм» (natural constitution). У Гоббса Physis була простою (страх), а у Штрауса — складна і, головне, ієрархічна. Він розкриває цю ієрархію: «Кожен змушений визнати, що душа стоїть вище за тіло. Те, що вирізняє людську душу, — це розум або розуміння» [28, р. 126-127]. Далі, якщо Physis людини ієрархічна (Розум > Тіло) і якщо Telos — це досконалість цієї Physis, то Telos людини — життя, в якому розум править тілом. Досконалість, блага життя, що досягається через правильну ієрархію Physis, і є тим, що класики (і, відповідно, Штраус) називають «Чеснота». Онтологічний статус Чесноти Штраус розглядає як «об'єкт прагнення, а не як виконання. Тому

вона існує радше в мові, ніж у ділі» [28, р. 146]. Тобто не як онтологічний факт, а як онтологічна проблема або вічне питання. Вона вимагається і шукається, але не обов'язково знаходиться як факт.

1.3 Синтез: Єдина структура трагедії

1.3.1 Феноменологія «Вищої Трагедії»: Конфлікт Людини і Громадянина

У розділі 1.1 було розглянуто, що «політичне» Гоббса вступає в трагічний конфлікт зі своїм підґрунтям (страх), коли механізм загрожує своєму джерелу. Далі, розглядаючи концепцію Лео Штрауса, було виявлено 2 елементи, а саме *Nomos* (Закон), що є інституціоналізованою *Doxa*, яка приховує свою «сумнівність» і вимагає підкорення, і *Physis*, по суті своїй *Telos*, Чеснота, що існують не як факт, але як «вічне питання». Тепер слід поставити питання про те, як ці елементи вступають у трагічний конфлікт.

Розглянемо артикуляцію цієї трагедії в людському житті для розуміння конкретного прояву, а не абстракції. Хоча детальне втілення цього конфлікту є завданням Розділу 2, але його введення саме тут є теоретично необхідним, бо завдання полягає у розкритті «Вищої Трагедії» як аналогії «Нижчої трагедії». Трагедія Гоббса не була абстрактною, вона проявилася в конкретному протиріччі: *Jus* (Право індивіда на життя) проти *Lex* (Права Суверена на вбивство). Якщо ми просто скажемо, що «Абстрактний *Physis* конфліктує з абстрактним *Nomos*», то ми просто назвемо трагедію, а не розглянемо її.

Штраус артикулює конфлікт, використовуючи класичне розрізнення: «гідна людина (*Good Man*)» і «хороший громадянин» (*Good Citizen*). «Хороший громадянин» визначається через *Nomos*: його чеснота відносна. Штраус пише: «що означає бути хорошим громадянином, повністю залежить від режиму» (від *Nomos*, Міста) [40, р. 35]. Можна сказати, що хороший громадянин у Спарті (прихильник *Nomos* Спарти) — поганий громадянин в Афінах. «Гідна людина» ж визначається через *Physis*. Її чеснота абсолютна: «сенс хорошої людини завжди і скрізь один і той самий».

На перший погляд здається, що «Гідна людина» може просто відкинути «Хорошого громадянина». Вона може піти з міста, філософ може відкинути суспільство, він може зробити вибір на користь *Physis*. Але суть трагедії, і її відмінність від простої проблеми, в тому, що вона виникає, коли існує конфлікт не між хорошим і поганим, а між двома необхідностями. Якщо з необхідністю *Physis* усе вже гранично ясно, то *Nomos* може здаватися лише перешкодою, а не необхідністю, але насправді він є природним, більше того, він є природною умовою для *Telos*.

Чи може цей *Telos* бути досягнутим поодинокі? По-перше, *Physis* визначає внутрішню ієрархію людини, по-друге, *Physis* також визначає зовнішню умову людини. Те, що робить людину людиною (Розум/Розуміння), — це *Logos*. А *Logos* — не тільки розум, а й мова. Мова за своєю суттю не є індивідуальним актом (як «страх» у Гоббса). Мова — це комунікація, а вона передбачає наявність інших [28, р. 129]. Більше того, *Logos* (мова/розум) — це те, за допомогою чого людина відрізняє не просто «істинне» від «хибного», а й «благое» від «зла», «справедливе» від «несправедливого» [28, р. 129; пор. 36, р. 16].

Це розрізнення є публічним актом. Воно має сенс тільки стосовно інших, з якими людина повинна узгодити «благое» і «справедливість». Але на «комунікації» сенс *Nomos* не закінчується, бо Чеснота є станом характеру, який вимагає «звикання». Індивідуальний розум безсилий сам себе «привчити», він не може примусити нерозумні частини душі підкорятися. Місто, закон, *Nomos* — єдиний механізм, який забезпечує це необхідне «звикання» через освіту і примус [28, р. 133, пор. 40, р. 37]. Отже, природа людини, вже визначена як *Telos*, будучи *Logos*, за своєю суттю соціальна, іншими словами, людина вже є ζῷον πολιτικόν (політична тварина) [40, р. 37]. Саме тому *Telos* вимагає *Nomos* (Міста) як єдиного місця для своєї реалізації.

Зрештою, «гідна людина» змушена покладатися на *Nomos* як на єдиний механізм «звикання» до Чесноти, але водночас вона змушена атакувати цей *Nomos* як сумнівну Доха. У системі Гоббса ми побачили, що *Lex* (Закон) — механізм для *Jus* (Права/Природи). Трагедія полягає в тому, що механізм за своєю

природою атакує своє підґрунтя. У Штрауса Nomos — механізм для Physis, який також атакує своє підґрунтя. Контраст між філософами — це контраст рівнів однієї й тієї ж трагедії: «Нижчої Трагедії» (конфлікт на рівні виживання (Archē)) і «Вищої Трагедії» (конфлікт на рівні досконалості (Telos)).

Таким чином, Модерн не вирішив трагедію Класики, він лише «знизив планку» самої трагедії. Штраус явно вводить концепт «зниження планки», ідентифікуючи це як основоположний акт Модерну [28, р. 178; 40, р. 41]. Ми ж застосували цей штраусівський концепт для виявлення «єдиної трагічної структури».

Однак цей структурний паралелізм підводить нас до екзистенційного питання: якщо Physis неминуче підриває авторитет Nomos, чи не руйнує філософ тим самим умови власного існування, адже Місто, позбавлене віри у святість своїх законів, неминуче скочується в беззаконня, в якому гине і сама філософія (як це сталося з Сократом).

Відповідь на це питання не є метою даного розділу, лише коротко його окреслимо, щоб повернутися до більш детального розбору пізніше. Штраус на це питання відповідає, розкриваючи ще один шар «Вищої Трагедії», недоступний модерну. Класична філософія виживає у створеному нею вакуумі через стратегію «благородної брехні» або езотеризму [30, р. 35-36]. Усвідомлюючи смертельну небезпеку Істини для політичного тіла, філософ накладає на себе добровільну цензуру [36, р. 102]. Він здійснює трансгресивний акт «розкриття» Nomos лише в мисленні (або в колі обраних), але в публічній промові залишається його обережним захисником [30, р. 34-35].

Тут полягає, можливо, найглибша різниця між Штраусом і Гоббсом. Гоббс, відкинувши це «благородне лицемірство» заради чесності нової науки, спробував зробити Істину (Archē-страх) публічним фундаментом Міста. Він зруйнував захисну міфологічну оболонку Nomos, вважаючи, що раціональний розрахунок замінить шанування [30, р. 33-34; 28, р. 198-199]. Штраус же показує, що «Вища Трагедія» не може бути вирішена таким просвітництвом; вона може бути лише законсервована через іронію і приховування. Філософ за Штраусом є тим, хто

радикально сумнівається в законі, але саме через розуміння людської природи стає найсуворішим його охоронцем перед обличчям натовпу.

Завданням розділу було виявлення ядра «політичного» у Лео Штрауса, використовуючи політичне Гоббса як контрапункт. Цей аналіз привів до фундаментального перегляду початкового плану, бо гіпотеза про те, що Гоббс пропонує «рішення», а Штраус — «проблему», виявилася поверхневою. Ми виявили єдину структуру, спільну для обох систем.

У Гоббса — це Archē (Початок), що має онтологічний статус Факту (страх насильницької смерті). Це неминуче призводить до «Нижчої Трагедії»: Lex (Закон/Механізм) вступає в нерозв'язний конфлікт зі своїм власним підґрунтям — Jus (Правом на життя).

Далі, Physis (Природа) у Штрауса — це Telos (Мета/Чеснота. Її онтологічний статус — це не Факт, а «вічне Питання» («що існує в мові радше, ніж у ділі»). «Вища Трагедія» полягає в тому, що Physis (як Telos) вимагає Nomos (Місто) як єдину умову своєї реалізації (через «звикання») [28, р. 129-133]. Але Physis (як Episteme/Питання) змушена атакувати той самий Nomos (як «сумнівну» Доха). Цей конфлікт втілюється в протиріччі «Гідної людини» (вірної Physis) і «Хорошого громадянина» (вірного Nomos) [28, р. 152; 40, р. 35].

Таким чином, Модерн не вирішив цю класичну трагедію. Він уникнув «Вищої Трагедії» Досконалості (Physis vs. Nomos), редукувавши Physis до Archē, і лише відтворив ту саму «єдину трагічну структуру» (конфлікт механізму і підґрунтя) на «нижчому» рівні Вживання (Jus vs. Lex).

1.3.2 Критика Класики. Чому Telos — це «Сон»?

Але залишається відкритим питання про те, чому Модерн визнав за необхідне цей філософський хід «зниження планки». Ми бачимо, що Гоббс вважав «високу планку» неспроможною, розглядаючи класичну мету (Telos) як «сон, а не науку» [28, р. 168]. Основою «висоти» або Природного права є Telos. Класика була телеологічною, розуміла природу речей у світлі її цілі або завершення. Telos не даний емпірично, а є, як ми помітили, предметом «вічного питання», філософського пошуку, тобто пізнається через Logos. Політична

імплікація полягає в тому, що *Telos* — це досконалість, чеснота, а чеснота — правління розуму. Класична політика за своєю суттю є аристократичною. Вона прагне правління «кращих» — тих, хто найбільше наблизився до цього *Telos* [28, р. 140-143].

Отже, «висока планка» — політичний порядок, заснований і виправданий своєю метою: реалізацією людської досконалості. Тепер потрібно зазирнути «з іншого боку цієї планки», з того боку, де вона є «сном», щоб побачити проблеми, що постають перед нашим поглядом, і окреслити їх.

По-перше, ми можемо говорити про епістемологічну проблему: *Telos* не є очевидним фактом, але, навпаки, пропонує діалектичний пошук, не даючи однієї остаточної відповіді. Тобто «висока планка» намагається використовувати «горизонт як якір». Функція якоря — засновувати, стабілізувати корабель (Державу) тут і зараз. Він має бути фактичним, досяжним («дном»). Він повинен працювати в будь-який шторм (громадянська війна). Функцією ж «горизонту» є напрямок руху. Він видимий, але онтологічно недосяжний (неможливо бути на горизонті). Він — «сон», «ідеал», що «існує в мові». Таким чином, з цієї точки зору, класика намагалася використовувати принцип навігації (*Telos*/Горизонт) як принцип стабілізації (*Archē*/Якір) [28, р. 175]. Гоббс каже, що нас не цікавить горизонт, коли корабель тоне. Нам потрібен якір. І він шукає цей якір не у «висоті», а в «глибині», у тому, що фактично й незаперечно існує на дні людської природи (страх смерті). Ця метафора показує категоріальну помилку, яку, на думку Штрауса, Гоббс побачив у класичній традиції: вони сплутали ціль з основою [28, р. 180].

По-друге, проблема конфлікту, або політична проблема: оскільки *Telos* не очевидний, а є предметом думки, то він не може завершити конфлікт. Він його породжує. Різні люди і групи мають різні «думки» про благо. Як показує Штраус, *Nomos* — це всього лише «авторитетна думка», стабілізована *Doxa* [28, р. 12, пор. р. 83]. Гоббс, який пережив громадянську війну в Англії, бачив, як найкривавіші конфлікти велися саме в ім'я різних уявлень про «вище благо» [5, р. 63; пор. р. 110, 212]. Місто не може існувати як хаос думок, воно вимагає стабільності та

авторитету. Для цих цілей воно створює Nomos, «стабілізуючи Доха», перетворює одну з думок на «публічну догму» [28, р. 12; пор. р. 83]. Це політична трагедія, яку можна виразити у «вимозі корабля йти на світло маяка, при безлічі вогнів на березі». Проблема тут не в тому, що у корабля зникає ціль, проблема в тому, що він стоїть перед безліччю цих цілей, перед безліччю маяків. Один маяк — Nomos Афін, інший — Спарти, третій — релігійної громади [28, р. 86; 36, р. 147-148]. Кожен із цих маяків був побудований людьми, але видає себе за шлях до благої гавані (Physis, істинної природи) [36, р. 240; 25, р. 9].

По-третє, психологічна проблема, або проблема мотивації: Telos — слабкий мотиватор порівняно з безпосередніми пристрастями. Ми побачили, що класика визнає це, тому їй був потрібен Nomos, по суті він є певним «союзником» розуму в боротьбі проти пристрастей, але що відбувається, коли сам Nomos руйнується (під час громадянської війни)? Психологічна модель класики працює тільки за умови стабільного Nomos. Мотивація до чесноти зовні підтримується (примушується) Nomos. Корабель сповнений буйних матросів (Пристрасті), що панікують, капітан (Logos, Розум) слабкий, він не може силою змусити матросів працювати. Корабельний статут (Nomos) встановлює правила, підтримуючись страхом покарання. Капітан може сказати команді, що слухаючись його і статуту, вони припливуть до маяка (Telos), де на них чекає досконалість, але коли починається справжній шторм (громадянська війна), корабельного статуту ніхто не боїться, матроси бачать безпосередню загрозу — хвилі, корабель, що тоне. Далека надія на «Благе життя» виявляється неймовірно слабким мотиватором порівняно з безпосереднім жахом насильницької смерті (Archē) [28, р. 180]. Гоббс, таким чином, бачить, що Telos — «слабкий, що тягне» з майбутнього, тоді як страх смерті — «непереборний, що штовхає» з сьогодення. Класична модель, з цієї точки зору, зазнає психологічного краху. Вона зробила ставку не на ту мотивацію. Вона будує політику на найслабшому, а не на сильному й універсальному елементі людської душі. Вона є «сном», бо ігнорує «кошмар», який є більш фундаментальною реальністю [37, р. 19; 28, р. 168].

1.3.3 Інженерія «Низької Планки»: Страх як Фундамент

Після розгляду проблем «високої планки» найбільш логічним буде далі розглянути нові наукові критерії, яким має відповідати основа, шукана Гоббсом. Ми можемо сказати, що аби бути незаперечною і реальною, а не «сном», нова основа має бути прямою інверсією цих трьох проблем, а, отже, відповідати трьом критеріям: а) Має бути незаперечним фактом. Тобто замість «вічного питання» і «предмета думки» має бути очевидною даністю. Не повинна вимагати філософського пошуку та інтерпретації і має бути чимось, у чому не можна засумніватися, фундаментом, яким є досвід, а не теорія [37, р. 23]; б) Має бути абсолютно універсальною. Замість «війни маяків», де кожна приватна думка про благо претендує на загальність, нова основа має бути справді загальною. Бути до-політичною і до-культурною і тим, що об'єднує спартанця, афінянина і варвара, тобто такою, що лежить глибше за будь-які їхні думки про «благі життя»; в) Має бути мотиваційно непереборною. Бути тим, що «непереборно штовхає в шторм», найсильнішою пристрастю, тією, яка гарантовано переважає всі інші, коли справа доходить до вирішального моменту, а отже, на яку можна покластися як на механізм (передбачуваний і завжди активний) [28, р. 180].

Гоббс шукає не відмінну від класики основу, він шукає інший тип основи, що володіє трьома властивостями: Фактичність, Універсальність і Непереборність. Це те саме «зниження планки», методологічний зсув від ідеального до реального, від якості до факту. Таким чином, ми приходимо до страху насильницької смерті. Проаналізуємо, як саме він задовольняє кожен з наших трьох критеріїв, роблячи «зниження планки» не просто вибором, а методологічною необхідністю.

«Висока планка» є вічним питанням про благо, предметом Доха, що існує «в мові». «Низька планка» — це не питання, а незаперечна відповідь. Це не теорія про те, ким людина повинна стати, а факт того, чим вона є у своєму найбільш базовому, до-політичному стані. Як ми побачили в главі 13, він визначає природний стан не просто через відсутність цивілізації, а через позитивний зміст цього стану: «постійний страх і небезпека насильницької смерті» [5, р. 78]. Страх — це вже не «сон», це той самий «кошмар» реальності, який за своєю

епістемологічною силою (даністю) набагато реальніший за будь-який «сон». Це datum (дане), а не шукане [28, р. 168; 37, р. 27].

Далі, якщо, згідно з нашим аналізом, «висока планка» містить у собі безліч конфліктних думок про благо, де будь-який Nomos є лише приватною думкою, зведеною в ранг універсальної, що і породжувало війни, то у Гоббса це те, що лежить глибше за ці «війни маяків». Люди фундаментально різняться в тому, що вони вважають благом, але вони абсолютно єдині в тому, що насильницька смерть є найбільшим злом [5, р. 49; 28, р. 180]. Навіть в уявленнях про мучеництво, де насильницька смерть за свого Бога розглядається з позицій наближення до Бога, вона так чи інакше розглядається як подолання «найбільшого зла», що чиниться над мучеником, який зберіг віру. Ми побачили, що Гоббс починає з «рівності людей за природою», але це рівність у здатності шкодити одне одному, і отже, у рівній уразливості перед насильницькою смертю [5, р. 76-77]. Страх — це єдине справді універсальне до-політичне почуття, що не залежить від думок чи культури. Тобто з упевненістю можна сказати, що він є універсальним знаменником.

«Висока планка» є вразливою у своєму психологічному аспекті. Розум, що прагне до чесноти, є психологічно безсилим проти бурхливих пристрастей у момент серйозних потрясінь (громадянської війни). Гоббс шукає пристрасть, яка сильніша за інші пристрасті, що породжують війну. Він знаходить її в страху смерті. Цей страх — єдиний психологічний рушій, достатньо потужний, щоб змусити людину пожертвувати всім іншим (включно з її «природним правом» на будь-що) заради одного — збереження життя. Це королівська пристрасть, що підпорядковує собі всі інші [37, р. 27; 28, р. 180]. Так Гоббс її і побачив як фундамент, а не «сон». На ній можна побудувати механізм Левіафана, бо страх — надійне, передбачуване і непереборне джерело енергії.

У підсумку, «зниження планки» — це позитивний і науковий акт заснування політики на єдиному феномені (страху насильницької смерті), який відповідає щонайменше трьом необхідним критеріям, що їх не задовольнила

класична модель. Мотив Гоббса — не описати політику, а перезібрати її на незаперечному фундаменті, щоб вона працювала.

Перший філософський хід з боку Гоббса полягає в перекладі до-морального психологічного факту (Archē-страх) на мову права. Оскільки страх — фундаментальний і непереборний факт, то уникнення цього страху (самозбереження) є не тільки інстинктом, а й Правом. Це Jus Naturale, як ми вже сказали, є «свобода робити все для самозбереження» [5, р. 79]. Тобто Jus передуює Lex (та моральна інверсія, про яку вже було написано) [28, р. 184]. Класика: Обов'язок первинніший за Право, Гоббс: Право первинне, а Обов'язок є похідним інструментом для захисту цього Права [28, р. 181-182]. Тут закладена «Нижча Трагедія»: основою є не «благо», а абсолютна, до-моральна свобода індивіда захищати своє життя.

Виникає проблема: у «природному стані» це абсолютне Право кожного зіштовхується з абсолютним Правом усіх інших, «війна всіх проти всіх». Отже, для порятунку самого Jus (Права на життя) потрібен механізм. Цей механізм — Lex (Закон), втілений у «Левіафані». Єдина мета цього механізму полягає в забезпеченні Jus, тобто не зробити людей добродішними, а інженерно вирішити проблему Archē-страху [28, р. 193-194]. І щоб гарантувати Jus, механізм повинен бути абсолютним. Він повинен монополізувати всю владу. Виникає парадокс: щоб врятувати абсолютне Jus, люди змушені створити Суверена [5, р. 106]. Трагедію слід розглядати не в «якщо», а в «коли» цей механізм вступає в конфлікт зі своєю єдиною метою. Механізм юридично абсолютний, основа — фундаментальна і невідчужувана. У момент їхнього зіткнення «ланцюги рвуться». Jus виявляється сильнішим, ніж Lex (юридична фікція «авторства») [5, р. 142; 28, р. 197; пор. 40, р. 192].

Таким чином, «Нижча Трагедія» неминуха, тому що вона вбудована в акт заснування. Гоббс, щоб створити ефективний механізм, був змушений дати йому абсолютну юридичну форму. Але фундаментом цього механізму залишився не-юридичний, абсолютний психологічний факт. Трагедія — запрограмований збій, коли похідна (Закон) намагається знищити свою основу (Право/Страх).

Механізм, створений для вирішення проблеми Archē-страху, сам відтворює цей страх, і в цей момент, оголюючи свій власний момент, руйнується.

1.3.4 Повернення до природи. Благо як факт

Ми розглянули зумовленість вибору та дій Томаса Гоббса. Його «зниження планки» є цілком науковим і валідним, будучи відповіддю на потрійний провал Класики. У такому разі слід розглянути, чому Штраус, бачачи все це з кришталевою ясністю, не стає гоббсіанцем. Адже Лео Штраус присвятив значну частину своєї академічної діяльності вивченню та інтерпретаціям Томаса Гоббса, він беззаперечно розуміє його аргументацію та дії. Це рішуче настановує на аналіз його антигоббсівської позиції.

Для початку слід розуміти, що Лео Штраус — не Афіни і не Гоббс. Його відправною точкою є криза його власного часу (Веймарська Німеччина, підйом нацизму, Друга світова війна). Ця криза, на його думку, була прямим наслідком «рішення» Гоббса, доведеного до свого логічного кінця. «Криза Модерну», яка має конкретне філософське ім'я: Історицизм (або релятивізм) [28, р. 1-2; див. також 36, р. 1; 40, р. 18].

Гоббс зруйнував «високу планку», заявивши, що єдиною реальністю є Archē-страх, а Telos — «сон». Тим самим він розділив світ на суб'єктивні «Цінності» та об'єктивні «Факти» [28, р. 35-36]. Уся подальша філософія прийняла цей розкол. Вона погодилася, що «Цінності» (Благо, Справедливість) не можуть бути пізнані розумом як Істина [42]. Вони є справою вибору, почуття, волі (у Канта, Руссо, Ніцше). І на завершення історицизм говорить, що всі ці цінності відносні до історичної епохи.

Філософська проблема історицизму полягає в тому, що Гоббс побачив «війну маяків» (Доха про Telos). «Рішення» Гоббса полягало в тому, щоб погасити всі ці «високі» маяки і залишити один «низький», але об'єктивний, тобто безпеку (в метафорі ми назвали його «якорем»). Штраус же побачив, що історицизм — це усвідомлення того, що цей «якір» Гоббса теж просто один із «маяків». Це просто Доха, але про «цінність» буржуазного лібералізму. Чому безпека об'єктивно цінніша, ніж честь (як у аристократа) або чистота раси (як у

нациста)? Історицизм логічно призводить до того, що жодного об'єктивного критерію для розрізнення «маяків» не існує. Усі цінності — Доха, породжені своєю епохою (Nomos).

Якщо немає природного права, яке вище за будь-яке позитивне право, то ми втрачаємо будь-яку філософську (не-емоційну) основу для засудження будь-якого Nomos. Ми не можемо логічно довести, що Nomos Афін кращий, ніж Nomos нацистської Німеччини. Ми можемо лише сказати, що ми віддаємо перевагу демократії, просто окреслити нашу Доха. Штраус прямо пише, що якщо історицизм вірний, то «ми більше не можемо говорити про злочини проти людяності... тому що людяність — це химера» [28, р. 3; 6].

Вже можна сказати, що проект Гоббса провалився. Вічний «науковий» фундамент не був створений. «Рішення» Гоббса лише запустило процес розчинення всіх фундаментів, включно з гоббсівським. Модерн, що почався з Гоббса, закінчився тотальним релятивізмом, який обеззброїв Розум перед обличчям будь-якого політичного божевілля, якщо воно було «автентичною» Доха своєї епохи. Штраус змушений шукати вихід, бо бачить, що вся сучасна філософія зайшла в глухий кут, називаючи це «саморуйнуванням розуму» [27, р. 257]. Він повинен повернутися назад і знайти помилку на самому початку — в акті «зниження планки», щоб побачити, чи була ця фатальна траєкторія неминучою, чи ж вона стала результатом відмови від класичного розуміння філософії [28, р.34; 27, р. 257].

Щоб не впасти в ідеалізм (просто вибравши Класику як більш красиву), Штраус повинен знайти спосіб повернутися до Telos, не здійснюючи при цьому «стрибка віри». Йому потрібен фундамент не менш твердий, ніж «страх» Гоббса. Після аналізу гоббсівської точки зору ми можемо повернутися до розгляду методу Лео Штрауса, однак не як абстрактного теоретизування, а як єдино можливої зброї в боротьбі з релятивізмом. Штраус розуміє: щоб «рятивна місія» вдалася, недостатньо просто проголосити повернення до класичних цінностей — це було б безсилим моралізаторством перед обличчям потужної сучасної науки.

Щоб перемогти Гоббса і породжений ним історицизм, Штраус повинен битися з ним на його ж полі, тобто на полі епістемології. Він повинен довести, що виключення Блага зі сфери наукового знання було не прогресом, а фундаментальною фактичною помилкою. Він атакує головний догмат Модерну — поділ на «Факти» і «Цінності» [28, р. 49]. Штраус показує, що в політичній реальності цей поділ хибний. Неможливо науково описати тиранію або концентраційний табір, залишаючись у рамках «нейтральних фактів», не використовуючи поняття «жорстокість». Опис без оцінки буде не об'єктивним, а хибним, бо пропустить суть явища [28, р. 50-52]. Це доводить, що цінність не привноситься нами суб'єктивно, а іманентна самому факту.

Саме тут, в аналізі структури політичної дії, Штраус знаходить шуканий «факт Блага», здатний перекинути побудову Гоббса. Він вказує на просту структуру, про яку вже йшлося: «всяка дія спрямована або на збереження, або на зміну. Зберігаючи, ми запобігаємо гіршому; змінюючи, прагнемо кращого» [40, р. 10]. Отже, орієнтацію на «Благо» (Найкраще) можна назвати неминучою логічною структурою будь-якої людської практики. Неможливо діяти політично, не припускаючи *Telos*. Тим самим Штраус повертає Благу статус твердого «факту», без якого сам опис реальності розсипається. Однак повернути Благу статус факту — лише перший крок. Визначивши необхідність природи, ми повинні тепер розкрити її зміст. Якщо природа людини — це не гоббсівський страх і не історична пластичність, то чим вона є у своєму позитивному вираженні?

1.4 Субстанція Природи: Ієрархія та Ерос

Встановивши, що орієнтація на Благо («висока планка») є не просто сном, а невід'ємною логічною структурою будь-якої політичної практики, ми стикаємося з необхідністю наповнити цю структуру конкретним змістом. Відновлення класичного поняття *Physis* у Штрауса не може бути простою реставрацією античних догм: воно має стати суворою онтологічною відповіддю на виклик історицизму. Якщо історицизм стверджує, що людина абсолютно

пластична і цілком формується історією, то Штраус зобов'язаний виявити в людині архітектоніку, яка залишається незмінною у всіх епохах.

У пошуках цієї константи Штраус (спираючись на платонівську традицію) визначає людську природу через концепт «проміжності» (*metaxy*). У роботі «Місто і людина» він вказує, що фундаментальна ситуація людини визначається тим, що вона не є ні звіром, ні богом. Вона — істота, «натягнута» між цими двома полюсами [28, р. 152]. Ця проміжність наближає нас до *Physis* [28, р. 127].

Для Гоббса людина за своєю природою є витонченою твариною, рухомою страхом; її божественна частина (розум) редукована до інструменту виживання. Для історизму людина — це «чистий аркуш», на якому історія пише свої письмена [28, р. 271-272]. Штраус же показує, що людина завжди перебуває у стані динамічної напруги між нижчим (тваринними потребами тіла) і вищим (потребами душі у вічному). Ця напруга непереборна. Жодний історичний прогрес і жодна зміна культурних кодів не здатні скасувати цю структуру: людина завжди відкрита як вниз, так і вгору. Саме ця відкритість, ця неможливість збігтися із самою собою (стати просто ситою твариною або чистим духом), становить те, де знаходиться людина в бутті.

Визначивши людину як істоту «проміжну», ми стикаємося з необхідністю зрозуміти закон її внутрішньої організації. Якщо людина не є монолітною, подібно до Бога, або детермінованою інстинктом, як звір, то яким чином її різнорідні частини (тіло, розум) утримуються в єдності? Тут Штраус робить вирішальну атаку на антропологію Гоббса, відновлюючи класичний телеологічний аргумент.

Для Гоббса, який відкинув телеологію, «природа» людини є лише сукупністю механічних імпульсів. У цій механіці немає «вищого» і «нижчого» за гідністю, є лише більш або менш сильні рухи. Розум у цій системі позбавлений онтологічного суверенітету; у «Левіафані» він зведений до ролі інструменту, чие завдання — обслуговувати фундаментальну пристрасть (страх смерті). Гоббс здійснює інверсію: сліпе бажання задає мету (виживання), а зрячий розум лише шукає засоби [5, р. 46; 28, р. 175-176].

Штраус показує, що така конструкція суперечить самій ідеї природи. Слідуючи класичній логіці, природа речі розкривається в її специфічній відмінності, в тому, що робить цей вид істот унікальним. Людину виділяє з тваринного світу не здатність відчувати біль або страх, а саме здатність до Logos, тобто до мови і розуміння, що відкриває доступ до Істини і загального [28, р. 127-128].

Аргументація Штрауса будується на функціональній необхідності: частини душі не рівні, тому що вони володіють різною епістемологічною здатністю. Афекти за своєю природою сліпі; вони являють собою потужні енергетичні імпульси, але позбавлені здатності розрізняти благо і зло, істину і брехню. Тільки Логос володіє цим «зором», цією здатністю бачити мету і порядок цілого.

Отже, природна ієрархія — це не моральний припис, нав'язаний ззовні, а суворо онтологічна умова існування людини. Щоб істота могла діяти згідно зі своєю природою, зряча частина (Розум) повинна спрямовувати сліпу частину (Пристрасті). Ситуація, коли страх або жадання диктують волю, а розум їх обслуговує (модель Гоббса), є з погляду класичної філософії не просто помилкою, а збоченням природи.

Таким чином, Physis у Штрауса розкривається як нормативна структура: людина реалізує свою людяність тільки тоді, коли встановлює всередині себе аристократію духу, де Logos суверенно управляє іншими частинами душі. Будь-яка інша конфігурація, навіть якщо вона забезпечує фізичне виживання (як у Гоббса), є відпадинням від природи, дегуманізацією [28, р. 127, 133].

Однак встановлення ієрархії (суверенітету Logos) ставить наступне, ще більш глибоке питання: яка природа тієї енергії, яка живить цю структуру? Розум повинен правити, але чи є сам Розум джерелом руху, чи він, як вважав Юм, залишається «інертним» без пристрастей? Тут Штраус робить свій найбільш радикальний хід проти Модерну, замінюючи негативний рушій людської природи на позитивний. В антропології Гоббса, як ми з'ясували, єдиним справжнім «мотором» є страх [37, р. 15-16]. Феноменологічно цей афект являє собою рух «від»: це втеча від небуття, стиснення, самоізоляція індивіда заради збереження

фізичної оболонки. Гоббс робить ставку на страх, як ми побачили, виходячи з того, що він є найнадійнішим, універсальним і непереборним фактом [28, р. 180]. Штраус, спираючись на платонівську традицію (зокрема, на аналіз «Бенкету» і «Держави»), стверджує, що Гоббс випустив з уваги іншу, не менш фундаментальну пристрасть, яка специфічна саме для людини. Це Eros. Це пристрасний, шалений потяг до того, чого бракує. Якщо страх — імпульс збереження (статичний), то Eros — імпульс заповнення (динамічний). Він формулює цю відмінність гранично стисло: проти гоббсівського *Timor fecit deos* (Страх створив богів) він висуває класичне *Amor (eros tou kalou) fecit deos* (Любов до прекрасного створила богів) [12, р. 94; пор. 36, р. 110-111].

Штраус показує, що людський Розум не є холодним калькулятором. Сама філософія в її класичному розумінні є не «володінням мудрістю» (станом спокою), а прагненням до істини [40, р. 116]. Людина, яка усвідомлює свою проміжність, відчуває онтологічну нестачу знання про Ціле. Ця нестача породжує пристрасть, яка штовхає її за межі самозбереження.

Тут пролягає фундаментальний поділ. Гоббсівська людина, керована страхом, прагне замкнутися в безпечному світі *Nomos*, де загрози мінімізовані. Штраусівська людина, керована Eros, прагне прорватися крізь *Nomos* до *Physis*. Eros розмикає людину, роблячи її істотою, що трансцендує, виходить за межі.

Отже, субстанція людської природи у Штрауса являє собою вектор напруги. Бути людиною в повному розумінні слова означає жити в режимі еротичного пошуку, підпорядковуючи своє життя запитуванню про Благе. Саме цей *Zetetic skepticism* (зететичний скептицизм), рухомий любов'ю до істини, і є реалізація *Telos*, тією «високою планкою», яку Модерн визнав неіснуючою фантазією.

Але на цьому ми не можемо закінчити наш аналіз, бо постає питання, яке неможливо оминати: якщо страх — потужна гравітація, що тягне вниз (до тіла), то яка структура утримує людину від падіння, дозволяючи Eros тягнути її вгору? На чому тримається цей Eros? Іншими словами, якщо Eros лише «рушій» (енергія, прагнення), то де той «корпус», який дозволяє цьому «рушію»

працювати і не розсипатися під ударами страху? Нам потрібно знайти цю внутрішню структуру, без якої боротьба неминуче була б програна фундаментальному страху смерті.

Для цього нам потрібно поки що відкинути теоретичні конструкції і просто виділити факти про людину, які нам залишив Лео Штраус:

Ієрархія. Штраус пише прямим текстом, що природа людини влаштована ієрархічно. Він наполягає, що це не моральна вимога, а конституція. Око створене бачити, розум створений розуміти [28, р. 127]. Тобто ключовим тут є структурованість.

Відкритість Цілому. Людина відрізняється здатністю до філософії. А філософія — це пошук знання про Ціле. Ми бачимо, що людина є частиною, яка знає або хоче знати, що вона частина Цілого. Тварина просто живе в цілому, людина ж запитує про це Ціле. Значить, ядро включає в себе трансцендування [28, р. 125].

Соціальність, але не повна. Людина — соціальна тварина, вона потребує інших для реалізації чесноти (дружба, справедливість) [28, р. 129]. Але при цьому вища діяльність людини (споглядання) — самотня і самодостатня. Тобто ми бачимо певну подвійність: людина вкорінена в Місто, але головою виступає назовні. Тобто ядро людини ширше, ніж її соціальна функція. Вона не збігається з громадянином [36, р. 49; 28, р. 151-152].

Свобода вибору. Штраус засновує свою критику на розгляді історизму та інстинктів як людської природи. Тобто в ядрі людини існує здатність дистанціювання від імпульсів [28, р. 32].

Наше завдання — спробувати проникнути в ці поняття і побачити спільний знаменник, першорухій, що логічно об'єднує їх.

Людина є єдиною істотою, здатною до запитування про Ціле, іншими словами, вона є істотою всередині потоку життя, здатною поставити питання про цей потік. Отже, вона не збігається з ним повністю. Річка не може подивитися на себе з боку. Щоб поставити запитання, потрібно зайняти дистанцію. Отже, в людині присутній елемент, який онтологічно чужорідний її природному та

історичному оточенню [28, р. 32; 40, р. 39]. Далі, Штраус, солідаризуючись із Платоном, вказує, що вище в людині (Розум, Здатність бачити істину) — найкрихіткіше і найтихіше, тоді як нижче (Страх/Афекти) володіє грубою, примусовою силою [40, р. 20]. Якщо всередині однієї істоти співіснують 2 елементи, то між ними неминучий конфлікт енергій. У цьому прямому зіткненні вищий елемент свідомо програє нижчому. Отже, якщо залишити їх у природному стані (без надбудови), сильне тіло неминуче придушить і заглушить слабкий розум. Ядро перебуває під постійною загрозою схлопування. Тут ми фіксуємо онтологічну вразливість. Бути людиною — неприродний стан, який не може підтримуватися сам собою. Він вимагає захисту.

Якщо Розум онтологічно слабкий, то він не може вижити в умовах рівності частин душі. У рівній боротьбі груба сила афекту завжди переможе тихий голос думки. Щоб слабке могло не просто співіснувати з сильним, а й спрямовувати його, необхідне встановлення ієрархії. Однак Розум повинен володіти владою не за правом сили (якої у нього, як вірно зауважив Гоббс, немає) і не за правом утилітарної корисності для виживання. Його влада легітимізується самою природною конституцією людини [28, р. 127].

Штраус, слідуючи платонівській традиції, розглядає відношення Розуму й Афектів крізь призму здоров'я і хвороби. Ситуація, коли страх або жадання диктують волю, а розум лише обслуговує їх (антропологічна модель Гоббса), є з погляду класичної філософії не реалістичним описом норми, а описом патології. Це стан «душі раба», в якій порушено природний порядок, подібно до того, як хвороба порушує порядок тіла [36, р. 108]. Отже, ієрархія, де Logos суверенний, є не винайденим механізмом захисту, а онтологічною умовою людської цілісності.

Однак виникає практичне питання: якщо Розум онтологічно суверенний, але фізично слабкий, то яка сила здатна реалізувати цей суверенітет всупереч потужному тиску страху смерті? Союзником Розуму виступає специфічна частина душі — гнівне начало (Thymos). Функція цього лютного начала полягає у здатності до ціннісної реакції, а не придушенні імпульсів. Це здатність людини

відчувати обурення стосовно самої себе або сором перед обличчям нищого [36, р. 106, 110-111]. Якщо гоббсівська людина, будучи суто природною істотою, не знає іншого зла, крім насильницької смерті, то людина, яка володіє Thymos, здатна побачити зло, гірше за смерть — ганьбу, рабське підкорення обставинам [37, р. 110-113; 36 р. 111].

Саме він постачає Розуму необхідну енергію для опору тиранії страху. Він дозволяє людині відкинути диктат самозбереження заради того, що Розум вважає Благородним або Істинним. Таким чином, субстанція людської природи у Штрауса розкривається як динамічна структура самовизначення. Бути людиною — володіти внутрішньою силою, здатною віддати перевагу красі вчинку над необхідністю виживання.

Тим не менш, проголошення суверенітету Логосу не скасовує того факту, що онтологічне «право» Розуму на владу стикається з жорсткою реальністю його фізичного безсилля. Тут Штраус віддає належне проникливості Гоббса: якщо розглядати людину в її безпосередній даності, без етичної культивуації, то «голос» розуму дійсно виявляється неспівмірно слабшим за «крик» пристрастей.

Гоббс будує свою систему на тезі, що «слова — лише струс повітря», тоді як страх — найпотужніший психофізичний імпульс, що володіє примусовою силою [5, р. 283, 286]. У момент смертельної небезпеки абстрактне знання Істини або Блага не має важелів прямого впливу на біохімію тіла. Розум, за висловом Штрауса, «безсилий проти пристрастей», доки він не знайде способу спертися на пристрасть [28, р. 201]; він може видати закон, але не може змусити матерію підкоритися йому.

Таким чином, виявляється онтологічний зазор між розумінням того, як має бути (суверенітет Logos), і тим, що відбувається насправді (диктат Страху). Чистий Розум, полишений на самого себе в боротьбі з тваринною вітальністю, приречений на поразку. Щоб «природна конституція» людини не залишилася утопією, а стала реальністю вчинку, Розуму потрібно щось більше, ніж аргументи. Необхідно знайти в людській душі таке джерело енергії, яке було б настільки ж лютим та імперативним, як і страх, але, на відміну від страху, було б

здатним чути голос Розуму. Якщо ми звернемося до феноменології морального вчинку, то побачимо, що подолання тваринного інстинкту ніколи не відбувається як холодний розрахунок, воно завжди забарвлене афектом особливого роду.

Людина здатна не просто відчувати страх, а й ставитися до свого страху. Вона може виявити, що підкорення інстинкту в даній ситуації є принизливим. Тут народжується фундаментальне переживання Сорому або Обурення. Це обурення тим фактом, що нижче (турбота про тіло) наважується диктувати умови вищому (чесні або істині).

У цей момент в душі активується сила, яка за своєю природою є оціночною. Вона відкидає страх, тому що він нищий або потворний. Гоббс, зводячи людину до механіки виживання, ігнорує цю здатність, для нього немає нічого нищого, є тільки небезпечне [28, р. 187-188]. Штраус же показує, що саме ця здатність відчувати красу вчинку і потворність боягузтва є єдиною реальною протиположністю тиску смерті.

Як ми же вже сказали, цю внутрішню силу, здатну протиставити диктату самозбереження почуття гідності, класична традиція, і Штраус слідом за нею, ідентифікує як гнівне начало душі, або *Thumos*. Введення цього концепту є не даниною античній термінології, а суворо онтологічною необхідністю. Без *Thumos* архітектура людської істоти розпадається.

Він займає унікальне серединне положення в структурі душі. Будучи за своєю природою афектом, він володіє специфічною спорідненістю з Розумом. На відміну від частини, що жадає, яка сліпа до аргументів і знає лише мову задоволення і болю, гнівне начало здатне чути голос Розуму. І саме тут виявляється вирішення проблеми його безсилля. *Thumos* виступає природним союзником Розуму в його конфлікті з тілом [36, р. 111]. Він конвертує «тихе» знання про Благо в «гучну» дію опору. Таким чином, суверенітет Розуму забезпечується його здатністю мобілізувати лють *Thumos* проти страху смерті. Ієрархія душі тримається на цьому політичному альянсі вищого і середнього проти нижчого [36, р. 111; 28, р. 192].

Прояв ядра людської природи виявляється в обов'язку панувати над собою. Політика починається не там, де люди домовляються про ненапад, як у Гоббса, а всередині самої душі, де встановлюється режим панування кращого над гіршим. Бути людиною в повному розумінні слова — означає не просто вижити, а виграти цю внутрішню війну [28, р. 128; 36, р. 108].

Але відновлення прав Eros неминуче повертає нас до трагедії, від якої намагався втекти Гоббс. Страх об'єднує людей, створюючи основу егалітарного суспільства. Eros же — пристрасть аристократична і рідкісна; вона розділяє людей і, що небезпечніше, ставить під сумнів цінність самого виживання заради Істини. Якщо природою рухає Eros, то конфлікт між Філософом (що шукає Істину) і Містом (що вимагає згоди) стає нерозв'язним на рівні механіки.

1.5 Афіни та Єрусалим: Теологічна межа

Якщо ми приймаємо тезу, що природа людини визначається через напругу і прагнення до вищого, як було встановлено вище, ми неминуче стикаємося з питанням: куди саме спрямоване це прагнення? Аналіз спадщини Заходу показує, що маємо справу не з однією «високою планкою», а з двома, і вони перебувають у фундаментальному конфлікті.

Штраус формулює цю тезу гранично чітко: західна цивілізація має два корені: Біблія і грецька філософія, або, використовуючи метафору, Єрусалим і Афіни [25, р. 9]. Логіка нашого дослідження вимагає визнати, що це антропологічна проблема, тому що кожен із цих коренів претендує на те, щоб дати єдино вірну відповідь на питання про те, що є «єдиним потрібним» для людини [12, р. 149].

Розглянемо зміст цих претензій, щоб побачити їхню несумісність:

1. Відповідь Афін (Філософія): життя вільного/автономного запитування. Людина реалізує свою природу через пізнання, яке не приймає жодних авторитетів на віру [12, р. 6; р. 176].

2. Відповідь Єрусалима (Біблія): життя слухняної любові. Людина реалізує свою природу через страх Божий і абсолютну довіру до Одкровення [12, р. 6; пор. 25, р. 17].

Тут ми виявляємо логічну неможливість синтезу. Гармонізація цих начал (яка робилася в Середні віки, наприклад, Фомаю Аквінським або Маймонідом) [10] завжди є спробою згладити гострі кути. Штраус зазначає: у будь-якому синтезі один елемент неминуче стає служницею іншого: або філософія використовує віру для своїх цілей, або віра використовує філософію як інструмент [12, р. 150]. Але та частина, яку намагаються використати як засіб, завжди бунтує проти такого використання. Отже, ми приходимо до висновку, що людська природа на Заході визначається не мирним співіснуванням цих начал, а їхнім нерозв'язним конфліктом. Не можна бути одночасно філософом, який нічому не вірить без доказів, і пророком, який беззастережно вірить Богові.

Саме цей конфлікт, що являє собою коливання між двома кодексами, є секретом життєздатності західної цивілізації [25, р. 9]. Людина Заходу — істота, яка живе в розриві між вимогою раціональної автономії та вимогою релігійного послуху. Спроба Гоббса і всього проекту Модерну полягала саме в тому, щоб усунути цей конфлікт, прибравши обидві «високі планки» заради безпечного існування на рівні «низької планки» (самозбереження). Але, як ми бачимо, усунення цієї напруги означає не вирішення проблеми людини, а відмову від самої людяності в її вищому, трагічному розумінні.

Таким чином, структура людської природи виявляється ще складнішою, ніж ми вважали раніше, бо це не боротьба Розуму й Афектів, де *Thymos* допомагає Розуму, а боротьба між двома видами вищого покликання, між якими людина змушена обирати, не маючи гарантій правильності вибору.

Щоб зрозуміти глибину конфлікту між двома коренями Заходу, необхідно звернути увагу на фундаментальний лінгвістичний і онтологічний факт, на який вказує Штраус: у єврейській Біблії немає слова «Природа» [28, р. 81].

Ця відсутність не є випадковістю лексикону. Саме поняття «Природа» (*Physis*) є грецьким винаходом, що знаменує, як ми знаємо, народження філософії. Щоб зрозуміти, що саме заперечує Біблія, ми повинні реконструювати те, що філософія відкрила.

Відкриття Природи як поділу. До відкриття філософії людина розуміла світ через категорію «Шлях» або «Звичай» (грец. Nomos, івр. Derech або Mishpat). Існує «шлях вогню» (палити), «шлях жінки» (народжувати) тощо. У цьому дофілософському світі немає відмінності між тим, що ми сьогодні називаємо «природним законом», і тим, що ми називаємо «традицією» [28, р. 82-83]. Філософія народжується в той момент, коли греки виявляють, що є речі, які існують самі по собі, незмінні й необхідні, і речі, які існують тільки завдяки людському встановленню або думці. Природа — термін розрізнення. Відкрити Природу означає відокремити те, що існує за істиною, від того, що існує за встановленням або з волі [28, р. 89-90].

Біблійна відповідь: Світ як Творіння. Біблія відмовляється робити цей крок. Для біблійної свідомості не існує Природи як автономної і незмінної структури буття, яка обмежувала б волю Бога. В Афінах боги підкорені Нecessity або Природі. Зевс не може змінити сутність вогню або математичні істини [25, р. 397]. Світ досягнутий розумом, тому що він має стабільну структуру, яку розум може пізнати. В Єрусалимі ж світ є Творіння. Він існує не в силу вічної необхідності, а в силу суверенної Волі Творця. Бог Біблії всемогутній у тому сенсі, який недоступний грецькому розумінню, бо не пов'язаний природою речей. Його ім'я, відкрите Мойсеєм — Ehyeh-Asher-Ehyeh («Я буду тим, ким Я буду» або «Я є Той, Хто є»). Це формула абсолютної свободи і непередбачуваності: Бог буде тим, ким Він вирішить бути в конкретний момент, і Його дії не можна передбачити, виходячи з вічних законів [25, р. 384].

Цей онтологічний розрив диктує два принципово різних розуміння людської ситуації. По-перше, якщо світ є Космос, то людина в ньому вдома. Її розум співмірний світові, а завдання — споглядати вічний порядок і знайти в ньому своє місце. Найкраще життя, таким чином, — життя у злагоді з природою. По-друге, якщо світ є Творіння, то людина в ньому — таємничий партнер Бога за Завітом. У світі, де немає безособової Природи, немає і природної безпеки. Світ тримається не на законах фізики, а на вірності Творцю. Тому завдання людини — послух Закону [25, р. 391].

Отже, конфлікт між Афінами та Єрусалимом є також конфліктом між Необхідністю і Свободою (в теологічному сенсі), між безособовим Порядком і особистісною Волею. Штраус показує, що західна людина не може просто обрати одне, оскільки її самосвідомість сформована обома цими викликами: бажанням знати незмінну істину (як грек) і жагою абсолютної справедливості, що виходить від живого Бога (як єврей).

Якщо на рівні онтології конфлікт розгортається між Природою і Творінням, то на рівні людської душі (психології та етики) він набуває форми конфлікту між двома чеснотами, кожна з яких претендує на те, щоб бути вершиною людської гідності. Конфлікт Великодушності (Magnanimity) і Смирення (Humility) [25, р. 11-13].

Ми визначили Thymos як здатність людини відчувати свою гідність і відкидати нице. Але як саме Thymos утверджує цю гідність? Тут шляхи Афін і Єрусалима радикально розходяться.

Для грецької філософії, класичним виразником якої тут виступає Аристотель (у «Нікомаховій етиці»), вершиною етичного життя є «великодушна людина» (megalopsychos). Thymos тут сублімується у виправдану гордість [37, р. 51]. Великодушна людина знає, що вона гідна великих почестей, тому що вона справді добродісна. Вона нікого не потребує (autarky). Для філософа «гріх» вбачається як помилка або промах, а сором — почуття, що личить юнакам, але не зрілому чоловікові, який має бути вищим за можливість вчинити ганебний вчинок. Філософ виправдовується своїм знанням і своєю досконалістю [25, р. 391; 12, р. 17; 37, р. 51].

Біблійна традиція відкидає великодушність як форму гордині, несумісну з істинним становищем людини перед Творцем. Тут Thymos знаходить своє вище вираження не в самоствердженні, а в самозреченні та абсолютному послуху. Вершина біблійної праведності — людина, яка знає, що вона «порох і попіл» [25, р. 391]. Гріх у Біблії розглядається як бунт і непослух. Тому головною відповіддю на гріх є каяття. Людина не може бути самодостатньою у своїй чесноті, вона

потребує спокути. Для Біблії початок мудрості — Страх Господній, трепет тварі перед Творцем.

Штраус підкреслює, що цей конфлікт не може бути знятий діалектично. Ми бачимо це на прикладі Сократа й Авраама. Сократ помирає без страху, обговорюючи безсмертя душі як теоретичну проблему; він покладається на свій розум. Авраам іде приносити в жертву Ісаака в «страху і трепеті», покладаючись тільки на Бога [25, р. 391-393, 402]. Людина Заходу розривається між бажанням бути правою завдяки власному розуму (Афіни) і бажанням бути праведною завдяки послуху Вищому (Єрусалим).

Таким чином, *Thymos* опиняється на роздоріжжі. Він може жити гордість вільного дослідника, який відкидає будь-які догми, або ж він може жити ревність пророка, який відкидає будь-які людські мудрування заради Закону Бога. Обидва шляхи вимагають повної самовіддачі, обидва є «високою планкою», але йти ними одночасно неможливо [12, р. 50; 12, р. 6].

Тепер ми можемо сформулювати політичний вимір проблеми Афін і Єрусалима. Якщо людська природа на Заході визначається цією нерозв'язною напругою між двома абсолютними вимогами (вільного Розуму і слухняної Віри), то будь-яка політична філософія повинна вирішити, що робити з цим конфліктом.

Для Томаса Гоббса і всього проекту Просвітництва цей конфлікт є джерелом громадянської війни. Релігійні війни XVI-XVII століть показали, що буває, коли люди всерйоз сприймають «вище покликання», чи то істина, чи то одкровення, як політичний імператив. Пророки вимагають послуху Богові більше, ніж царю, а філософи ставлять під сумнів авторитет законів. Обидва ці типи небезпечні для стабільності, тому Гоббс робить радикальний крок: він вирішує зняти напругу, усунувши обидві вершини. Він будує державу не на тому, що розділяє людей, а на тому, що їх об'єднує [28, р. 198; 40, р. 48].

У його системі конфлікт Єрусалима та Афін оголошується застарілим. На зміну їм приходить наука — нейтральна, технічна сила, яка служить не істині-як-цілі, а певній зручності життя. Тобто Гоббс замінює і святих, і філософів на

буржуа або громадянина. Людину, яка не шукає ні мучеництва, ні трансцендентної істини, а тільки безпеки і комфорту.

Штраус стверджує, що це рішення є фатальним. Спроба усунути конфлікт призвела до вихолощення людської природи: «Цей невирішений конфлікт [між Біблією і філософією] є секретом життєздатності західної цивілізації» [25, р. 9].

Рятівним цей конфлікт є тому, що він, по-перше, захищає від тиранії, бо Біблія нагадує філософії, що розум може стати зарозумілим і перетворитися на догматичну систему, яка виправдовує тиранію. По-друге, захищає від фанатизму, філософія нагадує вірі, що благочестя може виродитися в марновірство і фанатизм, якщо воно не проходить перевірку запитуванням. По-третє, доки триває ця суперечка, людина не може заспокоїтися, не може сказати, подібно до Гоббса, що вона все знає або досягла досконалості, вона змушена жити в стані пильності.

Модерн, намагаючись створити раціональну державу, спробував злити Афіни та Єрусалим в єдину «Культуру» або замінити їх «Прогресом». Але Штраус показує, що ціна цього миру — остання людина. Істота, у якої немає ні ідеалів, ні віри, а тільки потреби. Отже, повернення до класичного розуміння [32] природи людини вимагає від нас прийняти цей конфлікт. Бути людиною в повному розумінні означає бути відкритим тим труднощам, що являються нам і від Афін, і від Єрусалима, не намагаючись хибно примирити їх у синтезі.

1.6 Від Трагедії до Напруги: Мистецтво Езотеризму

Відновлення Штраусом еротичної природи філософії неминуче повертає нас до проблеми, від якої тікав Гоббс: до фундаментального конфлікту між Філософією та Містом. Якщо *Physis* (філософський пошук істини) за своєю суттю ставить під сумнів *Nomos* (авторитетну думку міста), то їхнє співіснування здається неможливим. Місто, подібно до печери в платонівському міфі, тримається на тінях — віруваннях, традиціях і законах, які вимагають безумовного підкорення і не терплять сумніву. Філософ же, рухомий завдяки *Eros*, прагне до Сонця (Істини) і тим самим підриває саму тканину громадянської злагоди [30, р. 34-35; див. також: 40, р. 11; 36, р. 125].

Тут ми підходимо до точки розходження між Гоббсом і Штраусом, до питання про публічність Істини.

Проект Гоббса (і всього Просвітництва) будувався на ставці на прозорість. Гоббс вважав, що трагічний конфлікт можна вирішити, якщо замінити «думки» (Doxa) на «науку» (Episteme) і зробити цю науку надбанням гласності. Якщо просвітити «печеру», розповівши громадянам правду про механіку їхніх пристрастей (страх смерті), то необхідність у «міфах» і «тінях» відпаде [30, р. 33-34; 28, р. 198-200]. «Левіафан», написаний народною англійською мовою, є актом радикального просвітництва: Гоббс намагається зробити основи суспільства абсолютно прозорими і раціональними.

Штраус, аналізуючи класичну традицію в роботі «Переслідування і мистецтво письма», показує, що цей оптимізм Гоббса трагічно помилковий. Класична філософія виходить з того, що онтологічна прірва між «мудрими» (філософами) і «вульгарними» (більшістю, яка живе за законами Номоса) є непереборною [30, р. 34]. Це не питання освіти, це питання природи. Істина про те, що всі Nomos умовні й не мають божественного походження, смертельно небезпечна для суспільства [30, р. 35-36].

Суспільство не може існувати на фундаменті чистого сумніву. Якщо сказати громадянину, що закони його міста — всього лише конвенція, то це не зробить його філософом, натомість перетворить його на циніка або анархіста. Істина, кинута в непідготовлений ґрунт, діє як кислота: вона роз'їдає соціальні зв'язки, позбавляючи закон його священного ореолу, і не дає нічого натомість тим, хто не здатен жити життям чистого розуму. Отже, Гоббс, зробивши істину публічною, не врятував місто, а прирік на нігілізм, як ми діагностували в розділі 1.2.

Штраус пропонує інше рішення. Він стверджує, що конфлікт між Істиною та Суспільством не підлягає вирішенню, він підлягає мудрому управлінню. Інструментом цього управління стає езотеризм. У трактуванні Штрауса езотеризм — це акт соціальної відповідальності. Філософ, усвідомлюючи руйнівну силу Істини для політичного тіла, накладає на себе добровільну

цензуру. Він відмовляється від гоббсівської амбіції перебудувати світ за лекалами розуму, натомість він виробляє особливе мистецтво письма і мовлення, яке функціонує на двох рівнях:

Екзотерично (публічно): філософ виступає як захисник традиції, релігії та законів. Він говорить мовою міста, зміцнюючи авторитет *Nomos*, розуміючи, що для більшості людей послух закону є єдиним шляхом до чесноти [30, р. 36].

Езотерично (приховано, «між рядків»): філософ звертається до потенційних філософів, вказуючи на умовність цих законів і запрошуючи до сходження до істинної природи речей [30, р. 36].

Цей подвійний стандарт не є лицемірством у звичному моральному сенсі. Це «благородна брехня» (*gennaion pseudos*), яка рятує обидві сторони конфлікту. Вона захищає філософію від гніву міста (дозволяючи філософу вижити), і вона захищає місто від роз'їдаючого скепсису філософії (дозволяючи місту зберегти свої міфи).

Таким чином, Штраус трансформує гоббсівську «Трагедію» (де Механізм і Природа зіштовхуються до взаємного знищення) у плідну «Напругу». У цій моделі Філософ і Місто залишаються ворогами за своєю суттю, але стають союзниками через необхідність. Філософ живе в «печері», поважає її тіні й не намагається спалити її світлом істини, як це спробував зробити Гоббс. Замість утопії «раціональної держави» Штраус пропонує модель вічної невідповідності, де *Eros* завжди перевершує політичну форму (*Nomos*), але ніколи не руйнує її. Цей стан — бути «натягнутим» між пошуком вічного і лояльністю до тимчасового — і є, за Штраусом, єдино можливим способом зберегти людяність у світі, який намагається звести людину або до функції (Гоббс), або до історичного продукту (Історицизм).

Необхідно, однак, зробити важливе методологічне застереження. Представлена тут реконструкція езотеризму та державного устрою Штрауса має навмисно схематичний характер. Тема «мистецтва письма» і складна архітектоніка державного управління Лео Штрауса опрацьовані ним зі значно більшою глибиною і деталізацією, що виходять далеко за межі завдань цього

розділу. Ми лише коротко окреслили цей контур, щоб проблема співіснування Істини та Суспільства не зависала в теоретичному вакуумі. Нашою метою було не вичерпати тему політичного устрою, а функціонально позначити механізм, що дозволяє зберегти трагічну «напругу» людської природи, не руйнуючи при цьому тіло поліса.

Висновки до першого розділу

Вихідною точкою стала діагностика філософського жесту, здійсненого Гоббсом. Ми з'ясували, що «зниження планки» (заміна телеологічної досконалості на *archē*-страх) було радикальним перевизначенням людської сутності [28, р. 178; 40. р. 47]. Гоббс спробував вирішити «політичну проблему», усунувши з неї все трансцендентне, все, що не піддається інженерному розрахунку. Він сконструював людину як механізм, чия єдина мета — уникнення смерті. Однак ми показали, що цей механізм містить у собі протиріччя: він неминуче руйнується при зіткненні з власною основою (абсолютним правом на самозбереження), щойно Суверен вимагає від індивіда жертви.

На противагу гоббсівській редукції, Штраус відновлює класичне розуміння людської природи (*Physis*). Аналіз показав, що людина не може бути зведена до «розумної тварини», яка шукає безпеки. Її природа визначається динамікою самовизначення, а не статикою самозбереження. Центральним відкриттям тут стала роль *Thymos* (гнівного начала). Ми встановили, що саме *Thymos*, будучи здатністю відчувати сором і відкидати нище, дозволяє людині долати диктат страху смерті заради того, що Розум вважає благородним [36, р. 111]. Людська природа — сувора ієрархія, де Розум править афектами за правом «здоров'я» душі [36, р. 108]. Бути людиною — означає жити в режимі еротичної напруги, постійно трансцендуючи рівень простого виживання.

Однак відновлення «високої планки» привело нас до виявлення фундаментального розлому в самому ядрі західної антропології. Спрямовуючись увись, людська природа виявляє дві конфліктуючі цілі. Це конфлікт між Афінами (життям вільного запитування) та Єрусалимом (життям слухняної любові). Ми з'ясували, що людина Заходу розривається між вимогою автономного Розуму,

який не приймає нічого на віру, і вимогою Одкровення, яке вимагає абсолютної довіри Творцю [12, р. 6; 25, р. 9]. Цей конфлікт не може бути знятий діалектичним синтезом.

Таким чином, ми приходимо до головного висновку першої глави: ядро людської природи за Штраусом оголюється в трансформації Трагедії в Напругу. Гоббс і проект Модерну намагалися усунути цей конфлікт, «погасивши» обидва «маяки» (і віру, і філософію) заради спокою і комфорту. Штраус же стверджує, що саме ця нерозв'язність, це вічне коливання між двома полюсами, і становить секрет життєздатності Заходу. Людина — істота, яка не має готової відповіді, а є «відкритою раною» буття. Її природа є вічним питанням. Але ця відкритість робить її становище у світі гранично небезпечним. Філософ, носій цього Eros, виявляється чужинцем у будь-якому Місті, яке завжди тримається на законі й авторитеті. Це приводить нас до теми другої глави, до необхідності особливої політичної стратегії виживання філософії, або до мистецтва езотеризму.

РОЗДІЛ 2.

Ерос у Печері: Політичне життя філософії

Результатом першої глави стала реконструкція антропології Лео Штрауса, в центрі якої знаходиться поняття людської природи як еротичної напруги, утримуваної внутрішньою ієрархією душі. Ми з'ясували, що людина не збігається з природною необхідністю, володіючи здатністю до ноетичного розриву та запитування про Ціле. Однак це онтологічне визначення залишається неповним, доки ми розглядаємо людину ізольовано. Eros, будучи за своєю суттю прагненням (рухом «до»), передбачає не тільки мету, а й вихідну точку руху. Людина ніколи не починає свій шлях до Істини з «чистого аркуша» або з точки зору абсолютного знання. Вона завжди вже виявлена в конкретному «тут» — у культурно-історично зумовленому співтоваристві, яке греки називали Polis.

Однак, входячи в Місто, ми потрапляємо на територію, закони якої фундаментально відмінні від законів філософського розуму. Якщо Душа — це структура, організована навколо пошуку Істини, то Місто — це структура, організована навколо захисту Думки. Політичне співтовариство, згідно зі Штраусом, тримається на згоді, а не запитуванні. Його фундаментом завжди є певні «авторитетні думки» (релігійні, моральні, правові догми), які приймаються громадянами на віру і забезпечують єдність соціального тіла. У термінології Платона, яку Штраус актуалізує, Місто завжди залишається «Печерою»: простором тіней і проекцій, де благочестя цінується вище, ніж знання природи речей.

Зустріч цих двох структур (erotичного пошуку Істини та охоронного режиму Думки) породжує конфлікт замість діалогу. Філософ, одержимий Eros, неминуче ставить під питання священні основи Міста, він запитує про саму природу справедливості, тоді як Місто вимагає дотримання законів. В очах політичного співтовариства це запитування виглядає не як пошук мудрості, а як злочинне нечестя. Вивчення природи неминуче підриває віру в богів міста, замінюючи їх безособовими силами або принципами. Отже, філософія являє

собою смертельну загрозу для моральної та політичної єдності поліса. Цей конфлікт має фатальний характер, бо Місто не може терпіти абсолютного сумніву, не ризикуючи розпастися, а Філософ не може відмовитися від сумніву, не зрадивши свою природу.

Отже, центральною проблемою цієї глави стає питання про *modus vivendi* (спосіб життя). Як Eros може вижити в Печері, не зруйнувавши її і не загинувши сам? Саме тут народжується те, що Штраус називає «політичною філософією». У його інтерпретації це не стільки вчення про найкращий режим, скільки розсудлива стратегія поведінки філософа в недосконалому світі. Це мистецтво медіації, спроба примирити непримиренне. Політична філософія — це той цивільний одяг, у який мусить вбратися нагий і небезпечний філософський Eros, щоб мати можливість вийти на площу. Якщо буде потрібно, йому доведеться відкинути свої переживання, свою культуру або навіть свою рідну мову. Це практика «поміркованості», яка слугує необхідною екзотеричною маскою для езотеричного філософського «безумства».

Таким чином, ми переходимо від статичного конфлікту до динаміки політичного існування, що вимагає від філософа постійної пильності та риторичної майстерності.

У цьому розділі ми простежимо розгортання цієї драми у трьох актах. Спочатку ми звернемося до аналізу комедії Аристофана в інтерпретації Штрауса, щоб побачити конфлікт очима Міста: тут філософ постає не як нешкідливий дивак, а як «фізіолог» і атеїст, чиє вивчення природи підриває благочестя поліса. Потім ми дослідимо стратегію захисту, вироблену Сократом: покажемо, як філософська риторика перекодує небезпечний Eros пізнання в соціально прийнятну форму служіння справедливості та божеству. І, нарешті, в аналізі діалогу Симоніда і Гієрона ми розглянемо граничний випадок політичної активності філософії, а саме спробу педагогічного впливу на тиранію, де Eros мудреця намагається облагородити неприборканий Eros володаря. Цей маршрут дозволить нам побачити, що езотеризм для Штрауса — сувора дисципліна

політичної відповідальності, єдино можливий *modus vivendi* Розуму у світі Думки.

2.1 Звинувачення Міста: Філософія як загроза Благочестю

Щоб зрозуміти глибину конфлікту між філософом і полісом, нам необхідно на якийсь час відмовитися від звичної, пост-платонівської симпатії до Сократа і поглянути на нього очима Міста [33, р. 5]. Найкращим свідком цього «до-філософського» погляду є Аристофан [33, р. 4-5]. У його комедії «Хмари» [1] карикатура на Сократа — серйозне теоретичне звинувачення [33, р. 11].

Штраус наполягає: щоб це звинувачення набуло ваги, ми повинні побачити в головному антагоністі Сократа, старому Стрепсіаді, не просто комічного простака, а фігуру Батька, який захищає саму основу політичного буття — Священне (The Holy) [33, р. 12; 48].

Для громадянина поліса світ не є набором нейтральних фактів. Світ структурований Законом, який має божественне походження. Закони — це «шляхи батьків», освячені богами [28, р. 83-85]. Чеснота громадянина полягає в благочесті, у безумовній довірі до авторитету переказу. Місто стоїть на тому, що *Nomos* і *Physis* перебувають у гармонії, гарантованій Зевсом. Зевс карає клятвопорушників і нагороджує праведних, отже, справедливість вшита в саму тканину світобудови [33, р. 19].

Саме цей священний порядок, де мораль, релігія і фізика злиті в єдине ціле, є тим фундаментом, на якому стоїть Стрепсіад. І саме в цей простір «благородної наївності» вторгається філософ.

Злочин Сократа в очах Міста починається не з того, що він говорить, а з того, куди він дивиться. Аристофан карикатурно, але точно зображує філософа підвішеним у кошику, що «крокує повітрям» і досліджує «речі небесні та речі підземні». Для сучасного читача це лише образ дивака-вченого. Для громадянина поліса — образ зрадника [33, р. 15-16; 36, р. 240].

Штраус звертає увагу на те, що цей жест (звернення погляду до небес і надр) є актом радикального відсторонення. Громадянин дивиться на Місто, на своїх сусідів і на храми богів. Його турбота зосереджена на людських справах і

законах. Філософ же демонстративно відвертається від людського, щоб споглядати природне [33, р. 15-16; 49].

У цьому повороті голови міститься суть того, що греки називали вивченням природи (physiologia) [28, р. 81-82]. Філософ шукає причини явищ не у волі богів чи постановах зборів, а в природній необхідності [28, р. 89-90; 33, р. 19]. Але не можна вивчати природу, не знижуючи в статусі закон. У той момент, коли погляд філософа фіксується на незмінних законах космосу, закони Міста, священні для Стрепсіада, миттєво перетворюються на щось маленьке і тимчасове [28, р. 90-91; 33, р. 16].

Таким чином, саме заняття «фізіологією» є актом нечестя. Досліджувати природу означає шукати стандарт, який вищий за Зевса. Це вторгнення холодного, нелюдського погляду в теплий, обжитий світ міфу руйнує магію авторитету, на якій тримається виховання громадян. Філософ винен вже тому, що йому цікавіший рух хмар, ніж порятунок батьківщини [33, р. 15; 33, р. 49].

Погляд на природу не залишається нейтральним спогляданням, він вимагає перейменування причин. У центральній сцені «Хмар» відбувається діалог, який Штраус ідентифікує як момент теологічної катастрофи для Міста. Коли Стрепсіад, вірний традиції, запитує, хто ж посилає дощ і метає блискавки, якщо не Зевс, Сократ дає відповідь, яка звучить як вирок: «Зевса немає. Панує Вихор, що вигнав Зевса» [33, р. 19].

Штраус показує, що тут відбувається щось більше, ніж зміна наукової парадигми. Відбувається підміна онтологічного статусу Першопочатку. Зевс Міста — це Бог-Особистість, Бог-Суддя. Він володіє волею, він бачить людські справи, він є гарантом клятв і месником за несправедливість. Страх перед Зевсом — це те, що утримує громадянина в рамках закону [33, р. 19, 25, 48].

«Вихор» Сократа (або, в ширшому сенсі, Природа) — це сліпа механічна необхідність [28, р. 90]. У Вихорі немає волі, він не чує молитов і, що найстрашніше для Міста, йому байдужа справедливість. Блискавка вдаряє не в клятвoporушника, а туди, де накопичилася електрика. Хмари проливають дощ не заради врожаю благочестивого фермера, а за законами конденсації.

«Фізіологія» Сократа здійснює акт політичного атеїзму: стверджуючи примат природної необхідності над божественною волею, філософ позбавляє закон його єдиної надійної санкції. Якщо Зевс вигнаний, а небесними править сліпа матерія, то клятва ім'ям Зевса стає порожнім звуком. У цьому моменті філософ постає не як шукач істини, а як руйнівник того страху божого, без якого, на думку Міста, неможливе жодне соціальне співжиття.

Теологічна катастрофа (смерть Зевса) миттєво конвертується в етичну революцію. Аристофан драматизує цей процес через знамениту суперечку між Праведною Мовою (захисником давніх традицій) і Неправедною Мовою (адвокатом нової «природної» моралі). Перемога Неправедної Мови, забезпечена методами Сократа, призводить до кульмінаційної події комедії: син Стрепсіада, Фідіппід, б'є свого батька.

Штраус підкреслює, що це насильство — логічне завершення філософської освіти. виправдовуючи свій вчинок, Фідіппід використовує суто «фізіологічний» аргумент. Він заявляє, що Закон, який забороняє бити батьків, був придуманий людьми, а отже, може бути змінений людьми [33, р. 41-42]. Він апелює до вищого авторитету, до Природи (Physis), кажучи, що інші тварини також б'ють батьків, і запитує: чим вони відрізняються від нас, людей, — тільки тим, що ускладнень не пишуть?

Тут філософія оголює свій руйнівний потенціал для людського співжиття. Спираючись на Physis (поведінку тварин), філософ стирає відмінність між людиною і звіром. Він доводить, що Nomos протиприродний. У світлі природної істини влада має належати не старості (Традиції), а силі та молодості.

Таким чином, школа Сократа постає як школа батьковбивства. Руйнуючи авторитет біологічного батька, філософ неминуче підриває авторитет «батьків міста» і законів предків. Для Міста це доказ того, що істина, позбавлена пут Nomos, є чистим насильством. Філософія, що звільняє від забобонів, звільняє також і від совісті.

Логіка комедії невблаганно веде до свого насильницького фіналу. Усвідомивши, що нова мудрість перетворила його сина на батьковбивцю,

Стрепсіад підпалює «Мислильню» Сократа. Для сучасного читача це виглядає як тріумф мракобісся над просвітництвом. Однак Штраус наполягає на тому, що з точки зору політичного здоров'я дії Стрепсіада абсолютно виправдані [33, р. 45-49].

Аристофан демонструє, що місто, яке допускає публічне викладання «фізіології», приречене на самознищення. Якщо *Nomos* позбавляється священної санкції, а сімейна ієрархія перекидається в ім'я природної сили, то суспільство розпадається у війну всіх проти всіх. Отже, вигнання або знищення філософів є актом імунного захисту політичного тіла проти смертельного вірусу нігілізму [36, р. 21].

Це приводить нас до серйозного висновку: звинувачення, пред'явлене Сократу, по суті своїй істинне. Досократична філософія, зайнята безкомпромісним пошуком природної істини та ігноруюча політичний контекст, дійсно винна перед Містом. Вона несумісна з громадянським життям.

Таким чином, Аристофан формулює проблему з граничною ясністю: філософія в її чистому, «природному» вигляді веде до загибелі або Міста, або Філософа. Трагедія Сократа — результат зіткнення двох абсолютних правд, правди *Physis* і правди *Nomos*. Щоб вижити, філософія повинна змінитися сама, вона повинна здійснити «спуск» з небес на землю, вона повинна прокинутися.

2.2 Відповідь філософа: Сократівська риторика

В особі Аристофана Місто пред'явило філософії ультиматум: чисте, неопосередковане вивчення природи несумісне з життям політичного співтовариства [33, р. 313-314]. Реакція Сократа на це звинувачення становить поворотний момент в історії думки, який Цицерон пізніше назве «зведенням філософії з небес на землю» [28, р. 120; 36, р. 13]. Штраус, однак, пропонує прочитати цей знаменитий «сократівський поворот» не як зміну інтересів (від фізики до етики), а як зміну політичної стратегії [28, р. 122; 40, р. 93-94].

Сократ розуміє, що комедіограф правий. «Юний» Сократ із «Хмар», який відкрито займався анатомією космосу, був політично наївним. Він вважав, що Істина самодостатня і не потребує захисту. Пожежа школи доводить протилежне:

філософія беззахисна перед гнівом Міста, якщо вона не вміє говорити мовою Міста [33, р. 45, 48, 314].

Отже, «спуск з небес» — акт екстреного маскуванню. Сократ не перестає бути філософом, не перестає шукати *Physis*, але він перестає виглядати як «фізіолог» [див. також 36, р. 20]. Він усвідомлює, що для виживання *Egos* необхідна нова форма публічного мовлення, яка приховала б його руйнівну природу. Якщо «досократики» атакували *Nomos* у лоб, то новий «політичний» Сократ вирішує зайняти позицію всередині *Nomos*, щоб досліджувати (і, відповідно, руйнувати, змінювати), не викликаючи підозр в атеїзмі [28, р. 124; 29, р. 206]. Таким чином, можна сказати, що народження політичної філософії продиктоване страхом за долю Розуму насамперед [30, р. 17].

Штраус звертає увагу на те, як радикально змінюється теологічний словник філософа при переході від «Хмар» до «Апології» [35]. У комедії Сократ клянеться «Повітрям» і «Вихором» — безособовими силами природи, а в суді він апелює до найавторитетнішого джерела традиційного грецького благочестя — до Дельфійського оракула. Сократ заявляє, що його філософська діяльність не є приватною забаганкою або проявом інтелектуальної гордині, навпаки, вона являє собою послух наказу бога Аполлона. Коли оракул назвав його наймудрішим із людей, Сократ, нібито не повіривши, почав випробовувати співгромадян, щоб перевірити істинність пророцтва. Тобто руйнівний для авторитетів *elenchos* (метод перехресного допиту) перекодовується в акт найвищого благочестя [25, р. 402].

Це і є майстерність політичної філософії. Сократ бере найнебезпечніше у своїй діяльності (критичний сумнів у мудрості батьків) і загортає його в оболонку священного обов'язку. Він каже Місту, що набридає йому не тому, що зневажає традиції, а оскільки Бог Міста поклав на нього цю місію — бути гедзем, який не дає коню заснути. Ця риторика дозволяє Сократу перевернути ситуацію. Якщо раніше Місто захищало богів від філософа, то тепер філософ виступає як єдиний служитель Бога, а Місто, намагаючись його стратити, ризикує вчинити нечестя проти власного покровителя. Езотеричний сенс цього маневру полягає в тому, що

філософ не сприймає всерйоз міфи Міста (бо він перевіряє оракула, а не вірить йому сліпо), але він використовує ці міфи як щит, щоб легітимізувати право Розуму на існування в публічному просторі [30, р. 18, 182].

Однак самої лише зміни божества недостатньо. Щоб маскування було повним, Сократ повинен змінити не тільки ім'я свого покровителя, а й сам предмет свого публічного дослідження. Він вивчав «речі небесні»: рухи зірок і природу матерії [33, р. 137; 28, р. 122]. Це заняття, як ми побачили, в очах Міста є ознакою атеїзму і байдужості до людських справ. У відповідь на це Сократ здійснює свій другий маневр: він демонстративно відвертається від природи космосу і звертається до «речей людських». Він починає запитувати на ринковій площі не про вихори і каміння, а про те, що хвилює кожного громадянина: «Що є чеснота?», «Що є мужність?» [28, р. 122, 124; 40, р. 91].

Штраус застерігає нас від того, щоб бачити в цьому перетворення Сократа на простого мораліста. Він не перестає бути філософом природи, але відкриває, що найкращим доступом до вивчення *Physis* є не аналіз далеких зірок, а аналіз людської душі, в якій природа відображається як у дзеркалі. Вивчаючи думки громадян про справедливість, Сократ насправді вивчає природу людського розуму.

Політичний ефект цього маневру досить серйозний. Філософ більше не виглядає як той, хто витає в хмарах, тепер він виглядає як найбільш турботливий громадянин, якого хвилює лише моральне здоров'я його співвітчизників. Він приховує свій теоретичний інтерес до природи душі під маскою педагогічної турботи про чесноту. Сократ легалізує філософію, представивши її як вищу форму громадянського виховання, хоча в таємниці вона залишається суворою наукою про природу речей [40, р. 93; 33, р. 314, 30, р. 17-18].

Однак, навіть обмеживши себе «людськими речами», філософ ходить по тонкому льоду. Досліджувати думки громадян про справедливість означає неминуче розкривати суперечливість цих думок і, отже, розхитувати підвалини *Nomos*. Щоб робити це безкарно, Сократ розробляє специфічний метод комунікації, а саме іронію. Штраус трактує іронію як суворе дотримання

дистанції між думкою і мовою. Це мистецтво говорити, приховуючи. Екзотерично іронія Сократа виглядає як скромність і визнання власного невігластва. Знамените «я знаю, що нічого не знаю» — публічне самоприниження перед авторитетом Міста. Сократ підходить до політиків, поетів і жерців як учень, спраглий долучитися до їхньої мудрості. Він просить їх навчити його, що таке чеснота і благочестя [28, р. 124; 36, р. 51, 59, 105, 124].

Ця маска «простака» служить ідеальним камуфляжом. Вона обеззброює співрозмовника і робить звинувачення в нечесті ускладненим, бо як можна звинуватити в підриві підвалин того, хто сам визнає свою неспроможність і просить настанови у традицій? Однак езотерично ця іронія є смертельною зброєю. Ставлячи навідні запитання («Що є Х?»), Сократ піддає думки співрозмовників процедурі логічного спростування, демонструючи, що «мудреці» Міста не знають того, про що говорять [27, р. 125]. Традиційні визначення справедливості розсипаються, оголюючи порожнечу або протиріччя в самому серці Nomos [36, р. 124].

Отже, іронія дозволяє філософу здійснювати подвійну дію: зовні він виявляє повагу до Закону, внутрішньо він звільняє себе і своїх слухачів від влади авторитету. Це і є сутність езотеричного письма і мовлення: іронія служить фільтром, який пропускає руйнівну силу розуму тільки в тих дозах, які безпечні для філософа, але фатальні для забобонів [30, р. 36; 36, р. 52].

Підсумком усіх цих педагогічних маневрів стає створення абсолютно нового публічного образу філософії. Якщо «фізіолог» з комедії Аристофана був втіленням Несправедливості, то політичний філософ Сократ постає перед Містом як втілення вищої Справедливості [36, р. 78; 33, р. 314]. Штраус показує, що це перетворення досягається завдяки геніальній підміні. Сократ переконує громадян, що справжня справедливість полягає не в сліпому слідуванні букві закону, а в знанні того, що є Добро і Зло [36, р. 70-71; 36, р. 137]. Оскільки тільки філософ присвячує життя пошуку цього знання, то саме він, а не політики чи жрець, є єдиним компетентним «лікарем душі» і вартим чесноти.

Філософія «легалізується». Вона більше не ховається по кутках, як секта, а виходить на Агору з претензією на керівництво вихованням. Сократ створює захисний бар'єр, усередині якого Eros може продовжувати свій небезпечний пошук істини, будучи захищеним бронею морального авторитету. Місто, яке хотіло вбити філософа як «чужинця», тепер змушене терпіти його як «учителя справедливості». Однак Штраус нагадує нам, що ця гармонія тримається на «благородній двозначності» [36, р. 127; 30, р. 72]. Для Міста справедливість — дотримання законів, для філософа — правильний порядок душі, ієрархія, де розум править. Сократ використовує одне слово, щоб задовольнити Місто і зберегти вірність своїй природі. Це і є триумф політичної філософії: мистецтво жити в Печері, не будучи її полоненим, але й не стаючи її жертвою [36, р. 124; 28, р. 152].

2.3 Спокуса Тиранією: Ерос і Влада

Аналіз політичної долі філософії був би неповним, якби ми обмежилися розглядом конфлікту філософа з демократичним Полісом, який завершився стратою Сократа. Трагедія в Афінах показала, що спроба філософа виправдатися перед «народом», використовуючи публічну риторику та іронію, має свої межі. Якщо демократичне Місто, що захищає свої священні закони, виявляється глухим до голосу розуму, то виникає питання про існування іншого політичного середовища, більш сприйнятливих до філософського втручання.

У пошуках відповіді Штраус звертається до аналізу діалогу Ксенофонта «Гієрон, або про Тиранію» [29, р. 27]. Цей текст пропонує радикальну зміну декорацій: замість галасливої афінської Агори, де громадянин-філософ сперечається зі співгромадянами про справедливість, ми переносимося в закриті покої палацу, де чужоземець-поет веде приватну бесіду з абсолютним правителем.

Цей зсув не випадковий. Тиранія, як класична альтернатива республіці, являє собою унікальне поле для філософського експерименту. Тиран — людина, яка поставила себе поза законом і традицією [29, р. 73]. В очах благочестивого міста він уже злочинець і нечестивець, але саме ця «позазаконність»

парадоксальним чином робить його потенційно більш відкритим для філософської істини, ніж пересічного громадянина. Громадянин пов'язаний повагою до «тіней печери» [36, р. 124], а тиран, який відкинув ці закони заради влади, вже здійснив акт трансгресії. Він живе в тій самій зоні відчуження Номоса, що й філософ, хоча й потрапив туди з інших причин.

Отже, розмова з тираном дає філософії шанс випробувати інший *modus vivendi*. Філософ тут виступає як лікар, що намагається зцілити душу того, хто тримає це місто у вузді [29, р. 66].

На початку діалогу ми стикаємося з парадоксом: тиран Гієрон, людина, яка досягла вершини політичної могутності, виявляється глибоко нещасним. Штраус звертає увагу на те, що Ксенофонт вибудовує критику тиранії не через моралістичні категорії «злочину» і «покарання», а через гедоністичні категорії «насолоти» і «страждання» [29, р. 30, 48].

Гієрон зізнається Симоніду, що життя тирана бідніше на радощі, ніж життя приватної людини, і сповнене набагато більших страждань. Корінь цього страждання полягає в специфічній природі людського прагнення. Тиран, як і будь-яка людина, що володіє сильним *Thymos*, жадає визнання і любові [29, р. 85, 110]. У контексті даного дослідження ми можемо інтерпретувати це прагнення як прояв *Egos* — як фундаментальну жагу володіння благом і прагнення до безсмертя через славу, хоча сам Ксенофонт у тексті частіше оперує термінами любові й честі.

Штраус зазначає, що «тиран жадає любові. Але любов — це вільний дар, який не можна вимусити» [29, р. 84-85]. Трагедія тирана полягає в тому, що сам характер його влади знищує умови можливості задоволення його головного бажання. Він хоче бути любленим заради нього самого, за свої особисті якості, але отримує лише лестощі, породжені страхом або користю. Він ніколи не може бути впевнений у щирості почуттів оточення, знаючи, що він для них ворог.

Це протиріччя пронизує і сферу приватних задоволень тирана. Штраус, слідуючи за Ксенофонтом, вказує на приклад стосунків тирана з коханим [29, р. 41, 44]. Тиран не може отримати справжнього задоволення, бо, навіть

домагаючись згоди об'єкта пристрасі, він підозрює, що ця згода — вимушена, рабська, а не вільний потяг [29, р. 6-7, 84].

Таким чином, в оптиці Штрауса тиранія постає як онтологічна помилка в управлінні власним Eros. Тиран спробував задовольнити вищу потребу душі (у визнанні та любові) абсолютно непридатними засобами. Всемогутність, до якої він прагнув як до гарантії щастя, на ділі позбавляє його можливості бути щасливим. Влада без любові виявляється пеклом, а сам тиран перетворюється на раба свого страху, змушеного жити в стані перманентної війни зі своїм власним містом і навіть зі своїми близькими. Він виявляється найбільш невільною людиною в місті, бо його душа ніколи не знає спокою.

Отже, яким чином філософ може зцілити душу тирана, уражену страхом і незадоволеним бажанням? Штраус звертає увагу на те, що метод Симоніда радикально відрізняється від методів, які ми могли б очікувати від традиційного мораліста. Симонід не закликає Гієрона до покаяння, не нагадує про священні закони або божественну відплату. Використання мови «Єрусалима» було б марним у розмові з людиною, яка вже переступила через фундаментальні заборони і поставила себе поза законом [29, р. 189].

Натомість Симонід обирає стратегію, яку можна назвати «педагогікою Eros». Він приймає гедоністичний базис, але показує Гієрону, що той є нікудишнім ремісником власного щастя. Тиран страждає не тому, що багато хоче, а тому, що не вміє правильно задовольняти свої бажання. Симонід заявляє, що навчить тирана отримувати те, чого той жадає. Філософ пропонує тирану стратегію «доброзичливої тиранії», але обґрунтовує її суто утилітарно. Він радить Гієрону збагачувати громадян не заради їхнього блага, а заради того, щоб самому стати багатшим і могутнішим. Він рекомендує влаштовувати свята і змагання заради того, щоб піддані відчували єдність із правителем. Він пропонує захищати місто не з почуття обов'язку, а щоб громадяни бачили в тирані захисника, а не тюремника [29, р. 63, 74].

Штраус підкреслює, що тут відбувається фундаментальна підміна, характерна для політичної філософії: справедливість виправдовується через

гедонізм [29, р. 58, 84]. Чеснота перестає бути самоціллю і стає найефективнішим інструментом для задоволення егоїзму правителя. Симонід доводить, що бути справедливим — найприємніший спосіб існування для владної людини [29, р. 58-59, 84].

У термінах нашої роботи це означає, що філософ не намагається придушити Thymos тирана, який вимагає визнання і переваги, а намагається сублімувати його. Він перенаправляє енергію тиранічного Eros з примітивного «захоплення» на «дарування». Тиран повинен навчитися отримувати вищу насолоду не від насильства над тілами, а від полонення душ через благодіяння [29, р. 60-63]. Таким чином, політичне мистецтво філософа полягає в умінні використовувати низинні мотиви людської природи для досягнення благих політичних цілей.

За фасадом педагогічної сцени, де мудрець дає поради правителю, ховається глибший, езотеричний шар. Відносини Симоніда і Гієрона — приховане змагання двох життєвих форм. Тиран і Філософ виявляють фундаментальну схожість: вони обидва рухаються потужним Eros, який не задовольняється малим, обивательським існуванням [29, р. 83, р. 110-111]. Обидва претендують на винятковий статус, на абсолютну свободу, в тому числі від конвенцій, законів, проте їхні шляхи до цієї мети радикально розходяться, приводячи до протилежних результатів.

Тиран шукає задоволення свого прагнення до переваги через зовнішню владу і визнання з боку інших людей. Це робить його фатально залежним від підданих. Він парадоксальним чином виявляється жебраком, змушеним випрошувати любов у тих, кого він зневажає і кого сам же позбавив свободи. Філософ же, навпаки, знаходить шукану автономію через пізнання і внутрішню свободу. Його Eros спрямований на вічні предмети, що не залежать від думки натовпу, що дозволяє йому насолоджуватися «чистим задоволенням», недоступним тирану [29, р. 84-86].

Виходить, що філософ і є тим самим тираном, що відбувся, яким марно мріяв стати Гієрон. Тільки філософ володіє справжньою владою, владою над самим собою, а політичний тиран залишається рабом своїх пристрастей і страхів.

Виникає питання про те, що саме спонукає філософа, який володіє такою самодостатністю, взагалі вступати в розмову з тираном і вчити його? Мотиви Симоніда далекі від простого альтруїзму. По-перше, це розумний егоїзм, тобто філософу вигідно, щоб правитель був ручним, а не диким. Якщо тиран щасливий і любимий народом, то місто стає безпечним місцем для життя філософа. По-друге, задоволення власного Eros — бути наставником владики, що є вищою формою визнання, доступною у світі тиранії.

Однак філософ зупиняється на порозі влади. Він не скидає тирана, щоб правити самому, оскільки реальне правління — це тягар, що вимагає постійної турботи про «нижче» (потреби міста), що неминуче відволікає від «вищого» (споглядання). Тому Симонід залишає брудну роботу адміністрування Гієрону. Філософія править тиранією духовно, намагаючись облагородити її рівно настільки, щоб зробити світ придатним для існування мудрості.

Таким чином, можна сказати, що якщо людська природа є напругою Eros, то філософське життя є єдиною формою, де ця напруга вирішується в суверенній самодостатності.

Висновки до другого розділу.

У другому розділі було реконструйовано драматичну історію «політичного повороту» філософії. Аналіз показав, що вихід Eros в простір Міста («Печери») вимагав від розуму вироблення складної стратегії виживання, яку Штраус ідентифікує як політичну філософію. За результатами дослідження зроблено наступні висновки:

По-перше, на матеріалі комедії Аристофана доведено, що конфлікт між філософією і полісом носить онтологічний характер. «Чиста» філософія (physiologia), спрямована на пізнання безособової природи, неминуче руйнує «священні тіні» закону і богів, на яких тримається громадянська єдність.

Звинувачення Сократа у розбещенні та атеїзмі, з точки зору політичного здоров'я Міста, визнано обґрунтованим

По-друге, встановлено, що відповіддю на цю загрозу стала розробка Сократом мистецтва екзотеричної риторики. Здійснено «спуск філософії з небес на землю»: Сократ перекодує небезпечний пошук природної істини у соціально прийнятну форму турботи про людську душу. Головним досягненням цього маневру стала «легалізація філософії»: Сократу вдалося переконати Місто, що саме філософ, а не жрець чи політик, є справжнім вартовим Справедливості. При цьому, завдяки іронії, філософ зберігає внутрішню свободу від догм, які він публічно захищає.

По-третє, через аналіз діалогу «Гієрон» виявлено межі політичного впливу філософії. Показано, що у взаємодії з тиранією філософ займає позицію, яка дозволяє йому правити «духовно», не обтяжуючи себе адмініструванням. Використовуючи гедоністичну природу тирана, мудрець сублімує його Thymos, перетворюючи владу з інструменту насильства на інструмент благодіяння. Однак кінцевою метою цієї педагогіки є не щастя тирана, а безпека і дозвілля самого філософа.

Узагальнюючи, можна стверджувати, що в інтерпретації Штрауса політична філософія постає як сувора дисципліна езотеричного маскуванню. Це механізм, який дозволяє еротичній природі людини існувати у світі конвенцій, не руйнуючи цей світ і не розчиняючись у ньому. Філософія стає «троянським конем» Розуму в стінах Номоса.

РОЗДІЛ 3.

Криза Модерну: Забуття Природи та наступ нігілізму

Відповідь криється в тій антропологічній редукції, яку ми вивели в першому розділі. Гоббс побудував свій світ для істоти, чия природа вичерпується прагненням до самозбереження. Але, як показав наш аналіз, людська природа не зводиться до страху смерті, у ній присутній *Thymos* — гнівне начало, що жадає визнання і честі, і *Egos*, що прагне до трансцендентного. Гоббс не врахував ці частини душі, він спробував їх придушити або оголосити неіснуючими (звести до марнославства).

Але витіснена природа повертається. Людина, зведена до «ситої тварини» або «буржуа», виявилася не умиротвореною, а глибоко незадоволеною. Безпека, куплена ціною відмови від людської величі та сенсу, стала відчуватися як нестерпна порожнеча. Саме ця внутрішня нестабільність гоббсівського рішення запустила динаміку Модерну. Модерн виявився слизьким схилом, а не твердим фундаментом, що тримається на «фактах». Ставши на шлях відмови від класичної «Природи» як норми та ієрархії, західна думка була змушена робити все більш радикальні кроки, намагаючись заповнити вакуум сенсу, створений Гоббсом, що зрештою призвело до кризи, яку Штраус діагностує як Нігілізм.

Щоб зрозуміти внутрішню логіку цього сповзання від «Левіафана» до нігілізму, необхідно дати філософське визначення самому феномену Модерну. Для Штрауса Модерн — єдиний духовний проект, в основі якого лежить фундаментальний жест: бунт проти Природи.

У першій главі ми встановили, що класична філософія (Афіни) розуміла Природу як ієрархічний порядок, як Космос, який людина повинна споглядати і якому вона повинна наслідувати. Природа тут є стандартом. Людська діяльність має сенс лише настільки, наскільки вона узгоджується з цим вічним порядком. Хороше життя — життя згідно з природою, а політичне мистецтво є «доглядом» за душею, подібно до того, як медицина доглядає за тілом.

Модерн, теоретиками якого виступили Макіавеллі [9] та Гоббс, перевертає це відношення. Природа більше не сприймається як благий порядок або дім. Вона постає або як ворожий хаос (природний стан — війна), або як байдужий ресурс. Завдання людини, отже, змінюється з «наслідування» на «підкорення». Штраус зазначає, що нова наука і нова політика служать одній меті: «полегшенню людської долі» через завоювання природи [28, р. 184].

Саме ця відмова від Природи як норми і перетворення її на матеріал для людської волі об'єднує всіх мислителів Модерну. Гоббс почав цей бунт, намагаючись побудувати «штучне тіло» держави, яке захистило б людину від природи. Але, запустивши цей процес, він не міг передбачити його наслідків. Логіка «підкорення природи» неминуче повинна була обернутися на самого підкорювача. Якщо Природа — лише матеріал, що підлягає зміні, то чи існує природа людини як щось незмінне і нормативне? Чи людина — такий самий матеріал, який можна і потрібно переробити? Відповіді на ці запитання і становлять драму трьох хвиль Модерну.

Щоб не загубитися в розмаїтті філософських течій останніх трьох століть і побачити за ними єдину логіку, ми скористаємося аналітичною схемою, яку пропонує сам Лео Штраус. Він розглядає історію Модерну як послідовну драму, що розгортається у три акти, або «три хвили». Кожна з цих хвиль являє собою все більш радикальну історію кризи поняття «Природа» і, отже, кризи розуміння людини.

Перша хвиля (Гоббс, Локк) [5; 8], як ми встановили в першому розділі, — етап, що характеризується редукцією Природи. Природа (Physis) все ще визнається як стандарт, але цей стандарт свідомо занижується. Замість античного Telos (досконалості) основою права стає Archē (начало) — інстинкт самозбереження. Розум тут не суверенний, а слуга пристрастей, інструмент для гарантування безпеки. Але, незважаючи на редукцію, зв'язок із незмінною природою людини ще зберігається, бо існують «природні права», дані кожному від народження [28, р. 176-180, 227; 40, р. 41].

Друга хвиля (Руссо, німецький ідеалізм) [23; 6] виникає як реакція на моральну недостатність першої. Руссо першим помітив, що гоббсівський проект породив не людину, а «буржуа», тобто істоту, стурбовану лише комфортом і безпекою, позбавлену громадянської чесноти і вищих прагнень. Руссо намагається повернути людству втрачену велич (Thymos), але робить фатальний крок — шукає джерело цієї величі не у *Physis* (яка вже була дискредитована Гоббсом як механізм), а в Історії та Свободі. Природа людини оголошується пластичною, людина не є чимось заданим, вона стає в процесі історії. Ідеал переноситься з вічності в майбутнє [28, р. 252-253, 271; 40, р. 32].

Третя хвиля (Ніцше, Гайдеггер) [4; 14; 15] — неминучий фінал. Ніцше усвідомлює, що якщо у людини немає незмінної природи, а є лише історичне становлення, то всі істини відносні («історичні»). Раціоналізм і лібералізм оголошуються ознаками занепаду, «останніми людьми». У спробі повернути життю трагізм і велич Ніцше відкидає і Розум, і Історію. Залишається тільки творча Воля до влади. У цей момент, коли «Бог помер», а класична Природа остаточно забута, настає епоха нігілізму, де немає жодної міри, крім самої людини [38, р. 85-87; 28, р. 23, 26, 45; 27, р. 256; 7, р. 55-56; див. також: 4].

Ця схема дозволяє нам побачити, що криза сучасності — логічний результат того, що Модерн проігнорував еротичну і тюмотичну структуру душі, виявлену нами в першій главі. Відмовившись від «високої напруги» між Афінами та Єрусалимом заради спокою (Перша хвиля), західна думка була змушена шукати сурогати в Історії (Друга хвиля), поки не прийшла до повного заперечення сенсу (Третя хвиля). Слідуючи цій методології, ми формулюємо головну тезу третього розділу: той стан духовного вакууму і релятивізму, в якому Захід опинився у XX столітті і який Штраус діагностує як Нігілізм, не є випадковою історичною катастрофою або результатом помилок мислителів. Нігілізм — необхідний і неминучий результат того первородного філософського жесту, який здійснив Томас Гоббс.

У першій главі ми встановили, що життєвість західної цивілізації забезпечувалася нерозв'язною, трагічною напругою між двома полюсами:

Афінами (вимогою раціональної істини) та Єрусалимом (вимогою праведного послуху). Гоббс і проект Модерну поставили собі за мету усунути цю напругу. Заради гарантії фізичної безпеки вони спробували «скасувати» конфлікт між філософією і одкровенням. Однак наша «історія хвороби» покаже, що ці ліки виявилися смертельними. Відмовившись від об'єктивних, трансцендентних стандартів, які вимагали від людини самовизначення, Модерн позбавив себе імунітету проти свавілля. Логіка «зниження планки» запустила ланцюгову реакцію: немає вищого Блага, встановленого природою або Богом, отже, будь-яке благо стає лише конструктором людської волі.

Таким чином, третя хвиля Модерну (Ніцше) лише робить явним те, що приховано було присутнє в першій хвилі (у Гоббса). «Воля до влади» і «смерть Бога» — граничне і чесне розкриття лібералізму. Відмова від «важкої» природи людини заради «легкого» існування призвела до втрати сенсу людського буття. Мета цієї глави полягає в тому, щоб простежити анатомію цього падіння для обґрунтування нашої антропологічної тези. Ми покажемо, що повернутися до «поміркованого» Модерну неможливо, оскільки саме їхня помилкова редукція людської природи до самозбереження породила кризу зникнення поняття природи. Єдиний вихід із нігілізму і спосіб здобути справжнє знання про людину — радикальний перегляд засад або те саме «повернення», до якого закликає Штраус і яке відкриває доступ до витіснених сил душі: Thymos й Eros.

3.1 Реакція на Гоббса: Руссо і народження «Історичного почуття»

Перша хвиля Модерну, ініційована Гоббсом і підхоплена Локком, здавалося б, досягла своєї мети: вона запропонувала раціональну схему суспільства, де нейтралізовані смертельні конфлікти «Афін та Єрусалима». Але саме в момент тріумфу цього проекту виникає перша фундаментальна реакція проти нього. Жан-Жак Руссо атакує Гоббса, тому що побудована ним система дегуманізує.

В оптиці нашого дослідження критика Руссо являє собою повстання витісненого Thymos. Гоббс побудував свою державу на фундаменті страху насильницької смерті («низької планки»), вважаючи, що прагнення до безпеки вичерпує політичну природу людини. Все, що виходило за рамки цього

прагнення, Гоббс оголошував «марнослаством» (*vainglory*), яке необхідно придушити заради миру. Руссо — перший мислитель, який діагностує результат цієї операції як катастрофу. Він бачить, що гоббсівська людина, відмовившись від «високої напруги» заради комфорту, перетворилася не на щасливу істоту, а на «буржуа» [37, р. 121]. У термінології Руссо, згідно з реконструкцією Штрауса, «буржуа» — це антропологічний тип, який не є ні «природною людиною» (цілісною у своїй самотності), ні громадянином (цілісним у своєму служінні загальному благу). Це розірвана істота, яка думає тільки про себе, але залежить від інших; яка живе в суспільстві, не маючи Батьківщини; яка позбавлена чесноти і просто піклується про безпеку [28, р. 252-253, 293].

Тут ми бачимо, як спрацьовує механізм, описаний нами в першому розділі: людська природа не може бути зведена до самозбереження. Душа, позбавлена можливості проявити свій *Thymos* у служінні вищому, впадає в глибоку незадоволеність. Руссо показує, що життя в «Левіафані» подібне до життя в золотій клітці, де безпека купується ціною втрати відчуття буття. Гоббсівський світ нудний і нищий, він не дає поживи для людської гідності.

Таким чином, перехід до «Другої хвилі» Модерну був продиктований екзистенційною необхідністю. Руссо намагається повернути в політику ті виміри, які Гоббс виключив: свободу, чесноту і гідність. Він намагається знову «підняти планку», опущену Гоббсом. Однак трагедія полягає в тому, яким саме способом Руссо намагається здійснити цю реставрацію. Діагностувавши цю екзистенційну недостатність гоббсівського світу, Руссо робить спробу виправити її, звертаючись до методу самого Гоббса, а саме до аналізу «природного стану». Однак Руссо стверджує, що Гоббс був недостатньо радикальний. Англійський філософ, судячи з усього, вважав, що знайшов «природну людину» у вигляді егоїстичного індивіда, але зробив грубу методологічну помилку: він просто «роздягнув» сучасного йому лондонського буржуа, забрав у нього закони, але все одно залишив йому пристрасті цивілізованої людини і помістив його в ліс. Штраус і робить висновок, що Гоббс «приписав природі те, що є результатом псування суспільства» [28, р. 253, 38, р. 89].

Руссо вирішує піти до кінця. Щоб знайти справжню природу, необхідно зняти з людини все, що могло бути привнесене суспільством, а отже, не тільки одяг або майно, а й мову, мораль тощо [28, р. 264-265]. Що залишається після радикальної редукції? Гоббс вважав, що залишиться «злий вовк», а Руссо, навпаки, виявляє, що залишається добра, але дурна тварина. Виходить, що природна людина Руссо — істота, яка живе чистим відчуттям теперішнього моменту, яка не знає ні гордості, ні страху смерті (бо вона не усвідомлює майбутнє, адже сприйняття часу також узятє від суспільства), ні добра і зла [28, р. 266-271, 39, р. 78].

Тут відбувається фатальний поворот. Якщо такі речі, як розум, мова, не дані людині від природи (як, між іншим, вважали і Афіни, і Єрусалим), то звідки вони взялися? Руссо вводить поняття «здатності до вдосконалення (*perfectibilité*)». На відміну від тварини, яка є закінченим механізмом і через тисячу років буде тим самим, чим є зараз, людина є «невизначеною твариною». Її природа полягає не в наявності форми ейдосу, а в пластичності, у здатності змінюватися під впливом обставин [38, 28, р. 271].

Це означає кінець класичного розуміння людської природи як незмінного стандарту. Якщо людяність не закладена на початку, то природа змінюється історією. Для класиків людина стає тим, ким вона була. Людська душа, включно з її вищими проявами (*Thymos* і *Eros*), з онтологічної константи переходить в історичний продукт [40, р. 38].

Загалом, намагаючись повернути людині свободу і вирвати її з механістичного детермінізму Гоббса, Руссо позбавляє цю свободу об'єктивного фундаменту. Стандартом стає не Вічність (*Physis*, Бог), а Часовий процес (Історія). Це і є ця «фатальна помилка» Другої хвилі: природне право вмирає, поступаючись місцем праву історичному, що відкриває шлях до релятивізму, де кожне благо виправдане лише своєю епохою [28, р. 12, 274].

Аналіз реакції Руссо на проект Гоббса розкриває трагічну динаміку Другої хвилі. Руссо повстає проти Гоббса в ім'я порятунку *Thymos* — того лютного начала в людині, яке вимагає свободи і моральної відповідальності і яке не може

задовольнитися «низькою планкою» тваринного самозбереження. Руссо вірно діагностує, що гоббсівська редукція душі до механіки страху перетворила життя на безпечне, але безглузде животіння, позбавлене еротичної напруги. Проблема полягає у виборі засобів, бо, відмовившись від класичної телеології і прийнявши передумови сучасної науки, він змушений замінити поняття незмінної *Physis* на поняття Історії та Здатності до вдосконалення.

У термінах нашої роботи це означає онтологічне знецінення вищих сил душі. Руссо «вигнав» *Thymos* і *Egos* з вічної природи людини, оголосивши їх історичними, випадковими надбаннями, що виникли в процесі соціалізації. Руссо вважав, що Історія зможе стати новим моральним стандартом, який замінить втрачений Космос, але іронія в тому, що він відчинив двері, які вже неможливо було зачинити: якщо природа людини пластична і створюється часом, то знищується «якір» для *Physis* і мимоволі готується ґрунт для наступного етапу кризи людської природи — радикального історизму (*historicism*), де істина стає заручницею часу, а *Egos*, позбавлений орієнтирів, вироджується в сліпу Волю.

3.2 Радикалізація: Історизм і відмова від Вічності

Як ми встановили, Руссо, намагаючись врятувати людський *Thymos* від гоббсівської редукції, відокремив людяність від незмінної природи. Штраус зазначає, що він розглядав цей процес змін багато в чому як випадковий і навіть трагічний відхід від природного стану. Друга хвиля сучасності, представлена німецьким ідеалізмом та історизмом, що виник на його основі, підхоплює ідею Руссо, але надає їй принципово іншого онтологічного статусу.

Якщо у Руссо людина може змінювати себе (акцент тут на свободі та пластичності), то історизм стверджує, що ці зміни не випадкові, а підпорядковані законам часу і розвитку. Сутність людини перестає бути незмінною структурою і стає процесом. Людина не є чимось, вона стає в історії. Такий зсув завдає удару в саме серце тій антропологічній структурі, яку ми виявили в першій главі. У класичній парадигмі *Egos* і *Thymos* були орієнтовані на вічне. Філософ шукав вічну істину, незалежну від людських думок; пророк служив вічному Богу, чий закон стоїть вище царів і епох. «Висока планка» була

нерухомою, що і створювало необхідну напругу: людина тяглася до того, що вище за неї саму і вище за її час.

Історицизм же стверджує, що вічного немає. Те, що в одну епоху вважається «істиною» або «благородством», є лише вираженням духу часу (Zeitgeist). Це призводить до катастрофічного для нашої теми наслідку: Thymos стає відносним. Те, що було благородним для грека, може бути неприйнятним для сучасної людини, і навпаки [28, р. 25, р. 416 (note)]. Немає абсолютного Добра, перед яким людина могла б відчувати сором або гордість поза контекстом своєї епохи. А Eros позбавляється свого справжнього об'єкта. Якщо істина змінюється разом з історичною епохою, то філософія як пошук незмінного неможлива. Філософ більше не може претендувати на вихід із печери до Сонця, тому що, згідно з історицизмом, поза історичною «печерою» нічого немає. Філософія перетворюється, за висловом Гегеля, на «свій час, схоплений у думці» [40, р. 136; 36, р. 15].

Заміна Природи на Історію означає, що напруга, яка є суттю людяності, оголошується тимчасовим непорозумінням або етапом розвитку. Людина перестає бути істотою, що стоїть перед обличчям вічності. Вона стає істотою, повністю зануреною в потік часу. «Висока планка» не просто знижується, як у Гоббса, а розмивається, втрачаючи свою онтологічну твердість.

Якщо Руссо лише відкрив вимір Історії, перетворивши людську природу на пластичний матеріал, то німецький ідеалізм (насамперед розглядається Гегель) доводить цю логіку до межі, пропонуючи грандіозне вирішення проблеми, поставленої нами в першому розділі.

Ми встановили, що життєвість Заходу тримається на нерозв'язному, трагічному конфлікті між Афінами та Єрусалимом. Гегель і радикальний історицизм, що виник на його основі, пропонують зняти цю напругу через синтез. Гегель стверджує, що історія — розумний і необхідний процес розвитку Духу. У цій оптиці релігія і філософія перестають бути ворогами: вони оголошуються різними етапами осягнення однієї й тієї ж Істини. Християнство і філософія зливаються в єдину систему абсолютного знання [38, р. 96].

Штраус (особливо в полеміці з інтерпретатором Гегеля Александром Кожевим) вбачає в цьому синтезі смертельну загрозу для людської природи. Якщо історія має кінцеву мету і ця мета досяжна (або вже досягнута в «абсолютному знанні»), то фундаментальні рушійні сили душі, Eros і Thymos, втрачають свій сенс:

Смерть Eros. Eros філософа — прагнення до знання про Ціле, яке завжди вислизає. Якщо ж абсолютна істина досягнута і повністю втілена в історичному моменті, то філософський пошук припиняється. Філософ перетворюється на мудреця, який більше не шукає, а знає. Eros помирає, оскільки в нього більше немає об'єкта для прагнення — таємниці буття [29, р. 204, 211].

Згасання Thymos. Thymos — боротьба за визнання і справедливість. Якщо держава стала ідеально розумною і «визнала» кожного громадянина (як обіцяє гегелівський синтез), то боротьба закінчується. Настає загальне задоволення [29, р. 192, 209].

Eros, по суті, помирає від ситості, а не від голоду. Історицизм, обіцяючи примирити людину зі світом і усунути розрив між належним і сушим, на ділі пропонує їй цю «золоту клітку». Людина, у якої більше немає питань до Бога, оскільки релігія знята у філософії, і немає питань до Physis, бо вона стає підкореною технікою, перестає бути людиною у високому розумінні цього слова. Вона стає, за висловом Ніцше, «щасливою твариною» або «останньою людиною», позбавленою і величі, і таємниці.

Якщо всяка людська думка є лише «сином свого часу», то пошук вічної істини стає неможливим, що завдає смертельного удару по антропологічній структурі, яку ми захищали в першій главі. У цій точці «висока планка» людського існування зникає остаточно. Якщо розум не може вийти до вічності, він стає слугою часу. Thymos більше не може захищати благородне, бо такого немає, він починає фанатично захищати «своє» — свою націю, свою історичну правду. Таким чином, цей радикальний історицизм здійснює те, що не вдалося навіть Гоббсу — знищує людяність як таку. Якщо в людині немає нічого вічного, то людини як сутності не існує. Є лише історичні типи, що змінюють один

одного, позбавлені спільного знаменника. Це точка неповернення. Розум, що оголосив себе безсилим перед історією, готовий капітулювати перед волею.

3.3 Третя хвиля: Ніцше і безодня нігілізму

Друга хвиля сучасності (Руссо та історицизм) намагалася знайти сурогат «високої планки» в історичному процесі, Третя ж хвиля, пов'язана з ім'ям Фрідріха Ніцше, починається з усвідомлення повного краху цих надій. Ніцше бачить, що історичний рух Заходу призвів до появи нового антропологічного типу, який він називає «остання людина» [7, р. 80; 28, р. 259].

В оптиці нашого дослідження «остання людина» являє собою лякаючи точну реалізацію того проекту, який був запущений Гоббсом. Це істота, яка остаточно обміняла велич, ризик і трансцендентне прагнення на безпеку і комфорт. Діагноз Ніцше, інтерпретований Штраусом, полягає в тому, що Модерн досяг успіху в придушенні *Thymos*, тієї частини душі, яка відповідає за сором і прагнення до переваги. «Остання людина» — істота без *Thymos*, не здатна зневажати себе, не здатна прагнути до чого-небудь, що перевищує її біологічне існування. У неї «немає серця», за висловом Макса Вебера [28, р. 42], а *Eros* її редукований до пласких бажань [36, р. 110; 28, р. 189].

Бунт проти «останньої людини» з неминучістю приводить Ніцше до необхідності атакувати те інтелектуальне підґрунтя, на якому трималася Друга хвиля — історичне почуття (*historische Sinn*) [38, р. 96; 28, р. 26]. Руссо і Гегель сподівалися, що історія замінить *Physis* як орієнтир і долю; Ніцше оголошує саме це сподівання симптомом занепаду. Штраус у своєму аналізі вказує, що, за Ніцше, надлишок історичного знання, яке претендує на об'єктивність, стає смертельним для Життя [7, р. 33; 34, р. 12]. Історицизм, стверджуючи рівноправність усіх епох і культур, перетворює сучасну людину на пасивного глядача, що блукає «садом історії» без можливості пустити власне коріння [28, р. 26; 27, р. 256]. Цей стан паралізує *Thymos*, адже людина, яка знає, що її ідеали — всього лише відносні продукти часу, нездатна на велику дію. Для дії необхідна здатність до «забуття», здатність обмежити свій горизонт і вірити в абсолютну цінність своєї справи, тобто бути «неісторичним».

Тут відбувається інверсія ієрархії, яку ми розглядали в першій главі. Класична традиція ставила Істину (або Бога) вище за Життя. Життя мало сенс лише тоді, коли служило Істині або Закону. Ніцше перевертає це відношення, ставлячи життя вище за істину. Істина цінна лише тією мірою, якою вона служить життю: підсилює волю, вітальність або міць. У контексті нашої антропології це означає трансформацію Eros. Класичний філософський Eros був прагненням пізнати вічну істину, навіть якщо ця істина сувора, але для Ніцше, якщо істина вбиває життєвий порив, то така істина має бути відкинута. На її місце має прийти «цілюща ілюзія» або міф [27, р. 256].

Таким чином, Ніцше руйнує саму можливість філософії як теорії (споглядання). Теорія оголошується ворогом життя, якщо вона не служить його зростанню. Розум втрачає свою автономію і суверенність, перетворюючись, цього разу, на інструмент вольової вітальності. Цей крок розчищає місце для нової онтології, де місце пізнання займає творчість, а місце *Physis* — воля до влади.

Подолання паралізуючого «історичного почуття» вимагає від Ніцше перегляду поняття істини. «Бог помер», а класична *Physis* викрита як міф, виходить, що людський розум опиняється в порожнечі. Тобто немає більше ні зоряного неба над головою, ні морального закону всередині, які існували б незалежно від людини [7, р. 61, 195]. У цій точці відбувається фінальна трансформація антропологічної структури, яку ми відстежуємо протягом всієї роботи. Ніцше здійснює підміну, яка остаточно розриває зв'язок з класичною і біблійною традиціями [38, р. 96-97; 7, р. 192].

По-перше, для класичного філософа і для біблійного пророка істина була чимось, що існує об'єктивно. Завдання людини полягало в тому, щоб відкрити її. Тепер сенс не можна знайти, його можна тільки створювати. Штраус зазначає, що саме тут відбувається перехід від концепції пізнання до концепції творчості. Філософ майбутнього, таким чином, стає творцем цінностей, який накладає свою волю на хаос буття.

По-друге, це тягне за собою мутацію Eros. У першому розділі ми визначили Eros як прагнення до Цілого, як вихід із печери до світла. У Ніцше Eros позбавляється свого трансцендентного об'єкта і трансформується у волю до влади. Це більше не доцентрова сила, що тягне людину до Бога або Космосу, а відцентрована сила самовизначення. Пізнання перестає бути смиренным підкоренням розуму реальності і стає актом владного привласнення та інтерпретації. Істина — те, що посилює почуття влади.

По-третє, в цій новій онтології Thymos остаточно звільняється від опіки розуму. Якщо розум не може вказати об'єктивне благо (воно відносне), то єдиним критерієм величчї стає інтенсивність самої волі. Thymos, який у Гоббса був придушений страхом [37, р. 27; 28, р. 189], а у Руссо розчинений в історії, у Ніцше стає верховним суддею. Надлюдина — людина чистого Thymos і сублімованого Eros, яка сама задає собі закон, не озираючись ні на природу, ні на історію.

Третя хвиля сучасності завершує процес, розпочатий Гоббсом, але зі зворотним знаком. Гоббс підпорядкував розум нищим пристрастям заради самозбереження. Ніцше підпорядковує розум піднесеним пристрастям заради самовизначення. При цьому в обох випадках класична ієрархія, де розум суверенний завдяки своєму зв'язку з вічною істиною, виявляється зруйнованою [28, р. 301].

Аналіз третьої хвилі сучасності підводить нас до фінального діагнозу. Ніцше вдалося те, що не змогли зробити ні романтики, ні історицисти, а саме повернути західній думці «високу планку». Повставши проти «останньої людини», він реабілітував Thymos, він відновив ту «динамічну напругу», яку ми визначили як суть людяності, вимагаючи від людини подолати саму себе заради вищої мети [38, р. 98; 7, р. 113]. Але трагедія цього відновлення полягає в тому, що воно відбувається в онтологічному вакуумі, адже відмовившись і від класичного Physis, і від біблійного Бога, Ніцше позбавив цей відновлений Thymos будь-якого об'єктивного орієнтира. У класичній традиції «висота» визначалася не силою прагнення, а об'єктом. Філософ стояв вище тирана, бо його

Eros був спрямований на вічну істину, а пророк стояв вище царя, тому що служив абсолютному закону [29, р. 192, 204; 28, р. 127].

У Ніцше, де немає Бога, а природа — хаос, немає ніякої інстанції, зовнішньої по відношенню до людини, яка могла б судити її волю. Стандарт людської величі стає повністю суб'єктивним. Єдиним критерієм залишається інтенсивність і якість самої волі до влади. Штраус називає цей стан «Благородним Нігілізмом». Це нігілізм, тому що він заперечує існування об'єктивного і при цьому відмовляється миритися з ницістю сучасного існування [28, р. 26, 55].

Нехай нігілізм і «благородний», але це не заперечує факту катастрофи з філософської та політичної точок зору. Немає природи і немає закону, зникає критерій для розрізнення між творцем цінностей і просто успішним тираном, що нав'язує свою волю іншим. Категорії «чесність» і «благородство» стають естетичними без будь-якого морального ґрунту. Заперечення розуму на користь волі обеззброює філософію перед обличчям варварства.

У підсумку, третя хвиля завершує логіку Модерну самозапереченням. Проект, що розпочався зі спроби Гоббса побудувати суспільство на твердому ґрунті «реальності», закінчився твердженням, що ніякої реальності немає, є тільки інтерпретації та воля. Людська природа, позбавлена якоря у вічному (Афінах та Єрусалимі), виявилася розчиненою в чистому становленні. Цей глухий кут доводить нашу головну тезу: спроба побудувати людяність на відмові від трансцендентних стандартів приречена. Повернутися до поміркованого початку неможливо, оскільки саме він привів до цього фіналу. Залишається лише один шлях — повернення до переосмислення того, що Модерн відкинув на самому початку, до питання про вічну природу людини.

Висновки до третього розділу

У третьому розділі було простежено генеалогію духовної кризи Заходу, яку Лео Штраус діагностує як нігілізм. Дослідження логіки «Трьох хвиль сучасності» [38] дозволило продемонструвати, що спроба Модерну побудувати людське

щастя на відмові від класичної метафізики призвела до руйнації самого поняття людини. За результатами розділу сформульовано наступні висновки:

По-перше, встановлено, що криза є неминучим наслідком антропологічної засновки, закладеної Томасом Гоббсом. Звівши людську природу до біологічного імпульсу самозбереження і відкинувши Thymos (прагнення до визнання) як небезпечне марнославство, перша хвиля Модерну створила тип «буржуа» — істоти, яка живе у безпеці, але позбавлена вищих смислів. Це доводить, що культивуація людської природи неможлива на фундаменті «низької планки»: редукція Telos до Archē веде до екзистенційного вакууму.

По-друге, аналіз реакції Жан-Жака Руссо та німецького ідеалізму (друга хвиля) показав, що спроба виправити помилку Гоббса через апеляцію до Історії стала фатальною для західної онтології. Замінивши поняття незмінної Physis на поняття історичної пластичності та свободи, модерна думка втратила об'єктивний критерій Блага. Людська природа перестала бути нормою і стала продуктом часу, що відкрило шлях до релятивізму: якщо сутність людини змінюється, то вічні цінності неможливі.

По-третє, на прикладі філософії Фрідріха Ніцше (третя хвиля) продемонстровано фінал цього процесу — переродження історизму в нігілізм. Відмова від об'єктивної істини призвела до трансформації філософського Eros у сліпу «Волю до влади». Встановлено, що ніцшеанський проект «надлюдини» є не подоланням кризи, а її радикалізацією: суб'єктивна воля, не обмежена трансцендентним законом (ні Природою, ні Богом), не здатна обґрунтувати справжнє благородство, залишаючи людину наодинці з хаосом.

Таким чином, у розділі доведено методом «від супротивного», що проект Модерну зазнав краху в завданні культивуації людської природи. Відмова від напруги між «Афінами» та «Єрусалимом» не звільнила людину, а позбавила її онтологічної опори. Це обґрунтовує необхідність повернення до розгляду проблеми людини не в історичній, а в онтологічній площині, що і буде здійснено в заключному розділі.

РОЗДІЛ 4.

Онтологічний статус Ероса

Діагноз, поставлений у попередньому розділі, підводить нас до вирішальної межі дослідження. Ми встановили, що криза Модерну і наступ нігілізму стали наслідком відмови від класичного розуміння природи людини. Здавалося б, вихід очевидний — необхідно повернутися до античного розуміння *Physis*. Однак саме тут дослідницька думка наштовхується на найскладнішу перешкоду, яка унеможливорює простий лінійний рух назад.

Проблема полягає в тому, що класична антропологія (людина як мікрокосм, спрямований до Блага) була нерозривно пов'язана з класичною космологією (Всесвіт як благий порядок). Але ми живемо у світі, де наука переконливо довела «байдужість» фізичного Всесвіту. Тож перед нами постає завдання не історичної реставрації, а онтологічної перевірки: чи може існувати «класична» людська природа у «некласичному», механістичному космосі?

Ми не можемо просто постулювати наявність *Eros* як рятівної сили. Нам доведеться провести цей концепт крізь серію фундаментальних антиномій — зіткнень між вимогами людського духу та мовчанням об'єктивної реальності. Ми повинні з'ясувати, що відбувається з *Eros*, коли він спрямований не на «благе Небо», а в порожнечу.

4.1 Космологічна антиномія: Людина як онтологічний партизан

У класичній філософії телеологія людини була можлива тільки тому, що сам Космос мислився телеологічним. Людина була мікрокосмом, що відображає макрокосм. Розум людини міг осягати Істину, тому що всесвіт був структурований Розумом (*Nous*). Частина не може бути якісно вищою за ціле. Якщо ціле — сліпий механізм, то і частина (людина) в кінцевому підсумку повинна зводитися до механіки.

Але аналіз позиції Штрауса (зокрема, його розбір «Хмар») розкриває фатальний розрив. Логіка його інтерпретації змушує визнати: досократики (в контексті «Хмар») (і сучасна наука) мають рацію в описі *Physis* як не-людської,

не-моральної реальності. Зевса вигнано. Небесами править «Вихор», сліпа необхідність, атоми і порожнеча. Штраус ніколи не намагався спростувати фізику Ньютона або Ейнштейна за допомогою «фізики» Аристотеля. У його езотеричній системі немає місця для Всесвіту, дружнього до Добра — він холодний та індіферентний [28, р. 8; 27, р. 94-96].

Стандартна апологія філософії Лео Штрауса часто будується на твердженні, що він відкидає сучасну наукову картину світу на користь «природного» або феноменологічного досвіду [18, р. 337, 345; 36, р. 13]. Аргумент звучить так: Штраус критикує науку за забуття «життєвого світу», в якому речі мають цілі, а космос ієрархічний. Отже, стверджують захисники, нігілізм сучасної фізики Штрауса не стосується, бо він спирається на більш фундаментальний досвід «благої природи». Але цей аргумент потрапляє в пастку, яку Штраус розставив для неуважних читачів. Уважний розгляд його коментарів до Лукреція та Епікура розкриває зворотне: повернення до феноменології для Штрауса — повернення до рятівної ілюзії. Він езотерично погоджується з епікурейським вердиктом про реальність. Для мудрих істина полягає в тому, що «стіни світу» (уявлення про космос як про кінцевий і впорядкований дім) звалилися: «кінечність втішає; нескінченність жахає». Для Штрауса, таким чином, філософія — це процес, який «перетворює передчуття [руйнування стін] на впевненість і тому породжує найглибший біль» [2, р. 72; пор. 27, р. 94].

Штраус взагалі ніколи не атакував сучасну науку, навіть більше, уважне читання «Природного права та історії» розкриває факт: Штраус капітулює перед сучасною наукою. Він визнає, що «телеологічний погляд на всесвіт був похитнутий сучасною природничою наукою» і що ця наука здобула перемогу в описі фізичної реальності [28, р. 7-8]. Штраус приймає той факт, що Космос німий і позбавлений сенсу, він лише заперечує, що людське життя має бути позбавлене сенсу. Таким чином, він створює дуалізм, який був би немислимий для Платона: світ істини і світ життя.

Отже, те, що апологети називають «природним розумінням світу», для Штрауса є станом «перебування в стінах», необхідного невігластва, що захищає

людину від холоду нескінченності. Як ми побачили, його логіка не залишає місця для ілюзії, що істина про Природу за межами цих стін є благою або телеологічною. Космологія Штрауса роздвоюється. Екзотерично він захищає телеологію та ієрархію як політично необхідні міфи, але езотерично він змушений прийняти позицію сучасної науки: за ілюзорними стінами людського світу ховається «Вихор» — нескінченні простори, байдужі до людини [27, р. 94, 114].

Якщо ми приймаємо засновок про не-телеологічний характер всесвіту, то саме поняття «Природне право» стає логічною помилкою. У класичній античності *Physis* людини був продовженням *Physis* Космосу. Людина повинна була «жити згідно з природою», тому що Природа в цілому була розумна і блага. У Штрауса виникає розрив: *Physis* у фізиці і *Physis* в етиці — ворожі субстанції. Отже, людська природа, що вимагає Блага, виявляється не частиною Цілого, а бунтом проти нього. Бути людиною означає йти проти фундаментального закону всесвіту (індиферентності та сили). Значить, *Eros* не з'єднує людину з буттям, а відчужує від нього. Чим більше людина філософічна і моральна, тим більше вона чужа реальному світові [27, р. 94].

Якщо *Eros* — прагнення до того, чого немає в об'єктивній реальності, то яке його джерело? Якщо у всесвіті немає ієрархії, то будь-яка ієрархія всередині людини є довільною [26, р. 248]. У фізичному світі немає місця для причини, з якої розум повинен правити тілом; там править сила. Тіло й афекти володіють більшою онтологічною реальністю та енергією, ніж думка. Значить, перемога розуму над тілом — не реалізація природи, а насильство над нею. Опонент-натураліст (або навіть гоббсіанець) може заперечити, що в природі є причини для правління розуму, а саме виживання (розум — інструмент адаптації). Значить, це не насильство. У відповідь ми уточнимо, що Штраус вимагає від Розуму жертвувати тілом заради істини і честі. Саме жертвовність розуму суперечить фізиці самозбереження [28, р. 254]. Це штучний конструкт, який Штраус намагається видати за *Physis*. Таким чином, Штраус здійснює той самий жест, що

й Ніцше: він нав'язує хаосу форму, називаючи це «природою», хоча насправді це акт волі (творчості), а не пізнання (відкриття) [21, р. 111, 125; 26, р. 249; 2, р. 201].

Класична філософія обіцяла, що філософія — шлях додому. Пізнаючи світ, ми пізнаємо себе. Якщо ж приховані засновки Штрауса вірні (наука права щодо фактів, але ми повинні триматися цінностей), то філософія — це шлях у бездомність. Пізнаючи істину, філософ розуміє, що людству в ній немає місця. Таким чином, гранична істина, яку відкриває Eros, полягає в безглузді самого Eros. Філософія завершується самогубством сенсу [22, р. xiii, xvi].

Цей штучний конструкт отримує точне концептуальне визначення в роботах давнього учня Лео Штрауса, Стенлі Розена (зустрів Штрауса в 1949-му, захистився під його керівництвом у 1955-му і продовжував вести з ним листування). Розен йде далі і вводить поняття «математичної поезії» [22, р. xvi]. У своїй критиці він відповідає: якщо космос позбавлений ейдосів (як стверджує сучасна наука, правоту якої Штраус езотерично змушений визнати), то мислення перестає бути ноєзисом і стає поїєзисом (поетичним актом творіння) [21, р. 148-149]. Таким чином, він діагностує це як перетворення філософії на «математичну поезію»: філософ накладає ґратку смислів на «німе» буття [22, р. xvi; 21, р. 10]. І це підтверджує нашу тезу: «Природне право» Штрауса — нав'язана форма, а не знайдений закон. Штраус заповнює онтологічну порожнечу власною волею до порядку [21, р. 111, 125].

4.2 Гносеологічна антиномія: Істина як смертельна загроза

У розділі 1.3 *Physis* у Штрауса було визначено не як догму, а як «вічне питання». Філософія — це *zetetic skepticism*, а не володіння мудрістю. У Розділі 3.2 було показано, що Штраус відкидає можливість «Абсолютного знання» або «Кінця історії». Таємниця Цілого ніколи не може бути повністю розкрита дискурсивно. Отже, якщо пошук вічний, значить, він ніколи не досягає мети. Прагнення, яке принципово не може досягти свого об'єкта, функціонально нічим не відрізняється від прагнення до неіснуючого об'єкта. Це перетворює філософію на «біг на місці» або інтелектуальний гедонізм, де важливий процес, а не результат, бо якщо Ціле неосяжне, то філософія стає «мовою про мову»

(інтерпретацією інтерпретацій), і, таким чином, відбувається вже не стільки «біг на місці», скільки забуття реальності заради тексту. Філософія стає нескінченним коментарем, що приховує відсутність тексту [21, р. 9, 145, 223].

Далі, у розділі 2.1 (аналіз Аристофана) було показано, що «чисте вивчення природи» (фізіологія) несумісне з життям міста, оскільки руйнує *Nomos* (закон/міф). У розділі 3.3 було написано, що Ніцше зрозумів: істина не є такою, що «дарує життя», вона смертельна. Штраус погоджується з цим діагнозом: життя потребує «захисної атмосфери ілюзії» [31, р. 37]. Отже, якщо істина смертельна для життя, то *Eros*, спрямований на неї без посередників, — це потяг до смерті (*Tanatos*), якщо пом'якшувати, то тяга до чистого жаху [21, р. 162; 31, р. 37]. Причому смертельна вона і політично, оскільки руйнує простір, у якому тільки й може жити людина. Отже, «чистий філософ» являє собою соціального самогубцю і вбивцю міста [30, р. 147; 3, р. 74].

У розділах 2.3 і 2.2 було розглянуто, що філософ править, приховуючи свою мудрість. У розділі 4.1 встановили, що в порожньому космосі ієрархія називається волею, тому що *ноезис* неможливий там, де нічого споглядати (у Ніщо). Залишається тільки *пойезис*. Значить, *Eros* філософа спрямований не на злиття з Істиною, а на подолання цієї істини через створення смислів. *Eros* — сила, що дозволяє філософу витримати вигляд ніщо і створити точку опори, тобто природне право [26, р. 131; 21, р. 111].

Акт створення точки опори фундаментально змінює антропологічний статус самого філософа. Щоб жити в такому режимі, знаючи, що за «захисною атмосферою» ховається не благий порядок, а «дика істина», потрібна специфічна душевна конституція. Філософ відрізняється від вульгарної людини тим, що він здатний винести вигляд смертельної істини, не вдаючись до розради міфами, і при цьому не впасти у відчай [31, р. 37; 27, р. 256]. Отже, мудрість у системі Штрауса трансформується в «атеїстичну релігійність» [26, р. 206]. У порожньому космосі, де буття «німе» і не дає відповіді, філософ фактично займає місце Бога, пануючи над буттям. Філософ створює «благородну брехню» про Природне

право, щоб врятувати людство від паралізуючого впливу нігілізму [30, р. 35-36; 2, р. 58, 63; 21, р. 17; 26, р. xvii].

Таким чином, гносеологічна антиномія вирішується через парадокс «Благородного нігілізму». Штраус заперечує існування об'єктивного Блага (езотерично), але відмовляється миритися з ницістю існування без Блага (політично). Eros філософа — воля до підтримання «високої планки» всупереч хаосу Всесвіту.

4.3 Практична антиномія: Античність як «Восковий музей»

Висновок про те, що Eros філософа є «волею до порядку», ставить під сумнів найголовніший проект Штрауса — відродження класичного політичного раціоналізму. Неможливо повернутися туди, чого немає. Отже, «повернення до древніх» у системі Штрауса є не історичною реставрацією і не онтологічним відкриттям, а конструюванням [21, р. 111; 28, р. 257].

Тут оголюється практична антиномія штраусіанства. Штраус критикує Модерн за «забуття вічності» і спробу побудувати суспільство на людській волі, але вічність мовчить. «Класичний поліс» виявляється штучним притулком, ментальною фортецею, побудованою силою філософської волі посеред нігілістичного океану сучасності. Цей проект — «Восковий музей». Штраусіанці не живуть в античності, адже це неможливо, вони живуть у її герменевтичній декорації [21, р. 121, 125]. Використовуючи Ніцше для реконструкції Платона, Штраус створює гібрид: Платона, який позбавлений метафізичної наївності та озброєний волею до влади [26, р. xiv; 7, р. 113, 185]. «Класичне природне право» тут — міф, насаджений для порятунку еліти від деградації [2, р. 29, 73; 21, р. 125].

Коло замикається. Штраус звинувачує Модерн у тому, що той підмінив природу мистецтвом (конструктом), але езотерично рішення самого Штрауса є вищою формою того ж самого мистецтва. Його «Класика» — благородна симуляція, покликана приховати той факт, що у західної цивілізації більше немає природного фундаменту. Філософ править, бо тільки він здатен створити і підтримувати цю рятівну декорацію сенсу, не вірячи в неї.

4.4 Етична антиномія: Благородна брехня проти Чесного безумства

Штраус не відкидає діагноз Ніцше, а визнає його онтологічну правоту. Відправною точкою для обох є визнання «смертельної істини»: телеологічний космос класичної античності зруйнований, а Бог, як гарант морального порядку, мертвий. Штраус приймає вердикт сучасної фізики: всесвіт «розчаклований», він являє собою механістичне зчеплення причин і наслідків, абсолютно індиферентне до людських понять про добро і зло. Отже, і Штраус, і Ніцше стоять на краю однієї й тієї ж онтологічної безодні. *Physis* більше не є «домом» або моральним стандартом.

Відмінність між ними пролягає не в діагностиці (тут вони однодумці), а в терапії. Людство не здатне, дивлячись в обличчя «смертельній істині», жити у вакуумі нігілізму. Але якщо Ніцше обирає шлях радикальної «інтелектуальної чесності», вимагаючи зруйнувати всі ілюзії та публічно проголосити смерть Бога заради можливості створення Надлюдини, то Штраус розцінює це як жест вищої безвідповідальності [31, р. 37, 138; 7. р. 185].

Ніцше робить ставку на тотальний ексгібіціонізм. Він переконаний, що «смертельна істина» про загибель Бога і хаос природи повинна бути проголошена на майданах. Заратустра спускається з гір, щоб розбити старі скрижалі та позбавити людство його тисячолітніх втіх [26, р. 209]. Логіка Ніцше подібна до логіки хірурга, який вірить, що ампутація гниючих ілюзій *Nomos* звільнить приховані сили життя і розчистить місце для Надлюдини. Штраус же виносить цьому методу смертний вирок. Він діагностує ніцшеанську «чесність» як акт вищої політичної наївності, що межує зі злочином [7, р. 7; 31, р. 138]. Руйнуючи «захисну атмосферу» міфу і закону, Ніцше не створює Надлюдину, а випускає на волю «Останню людину». Народ, позбавлений страху перед Богом і поваги до Закону, не стає творцем цінностей. Залишившись наодинці з безглуздям буття, вони обирають найпростіше рішення — тваринний гедонізм. Ніцшеанський молот, покликаний висікти іскру величі, на ділі дробить хребет людському *Thymos* [7, р. 7; 26, р. 27, 209]. Тут Штраус і здійснює «консервативний поворот». Він обирає езотеризм, мистецтво мовчання і подвійної мови.

З іншого боку, можна заперечити: чи не є ця стратегія спробою гальванізувати труп? Якщо культура померла, то штучне підтримання її форми буде лише реакційним подовженням агонії. Відповідь Штрауса на цей виклик становить ядро його «конструктивного нігілізму». Він перевертає аргумент Ніцше проти самого Ніцше. У «Несвоєчасних міркуваннях» ранній Ніцше сам стверджував, що життя неможливе без «закритого горизонту», без певної частки «неісторичності» та ілюзії [17, р. 329; 7, р. 7].

Штраус розуміє це буквально. «Восковий музей» античності — теплиця в холодному космосі, де людська чеснота не може рости сама по собі, їй потрібні штучні стіни, що захищають її від крижаного вітру нескінченності. Штраус зберігає ці стіни [21, р. 125]. Його конструкція здатна відтворювати життя саме тому, що вона обмежує погляд, не дозволяючи смертельній істині паралізувати волю до життя [7, р. 7; 27, р. 256]. Це можна назвати утриманням форми всупереч ентропії, єдиним доступним людині актом творення, який не руйнує свого творця [26, р. 222].

Далі, якщо в методі Штрауса обирає «відповідальність» проти «чесності» [31, р. 138, див. також 7, р. 185], то в питанні мети цей вибір кристалізується в жорстку альтернативу: збереження людського типу проти спроби його подолання. І тут ми підходимо до найуразливішого місця штраусіанської конструкції, бо виникає питання про те, чи можна виховати справжнє благородство на фундаменті брехні. Якщо «джентльмен» Штрауса вірить в об'єктивне Добро тільки тому, що філософ приховав від нього правду про хаос, то чи не є цей джентльмен просто маріонеткою, а його чеснота — лише фарсом? Суб'єктивна ілюзія не може дорівнювати об'єктивній гідності.

Відповідь Штрауса, що реконструюється з його логіки, досить радикальна: в онтологічно порожньому космосі суб'єктивна ілюзія благородства функціонально тотожна об'єктивному благородству, більше того, є єдиною формою благородства, доступною людині [7, р. 185, 205; 21, р. 111; 28, р. 254].

По-перше, Штраус розуміє те, що випустив з уваги Ніцше у своєму запалі викриттів, — те, що людська душа живе у феноменологічному світі смислів і

цілей [18, р. 337, 345]. Для солдатів, які вмирають за батьківщину, не має значення метафізичний статус їхніх цінностей. Значення має лише те, що ці цінності структурують їхню душу. Якщо «штучний горизонт», вибудований філософом, змушує людину долати свій тваринний страх і діяти так, як ніби Добро існує, то феномен людини відбувся [7, р. 7; 28, р. 6]. У світі, де об'єктивного «верху» немає, будь-яка вертикаль є рукотворною. Отже, чесний «актор», який грає роль благородного мужа до самої смерті, нічим не відрізняється від «справжнього» благородного мужа. Маска, яка приросла до обличчя і змушує носія тримати спину прямо, стає реальністю більшою, ніж біологічна плоть під нею [21, р. 135; 2, р. 84].

По-друге, Ніцше у своїй ненависті до «акторства» і моральних декорацій вимагає зірвати всі маски, щоб оголити «справжню реальність», тобто волю до влади. Штраус же бачить, що за маскою культури немає ніякого «надлюдського ядра». Зривання масок, яке Ніцше називає «чесністю», веде не до звільнення духу, а до розлюднення [27, р. 256; 2, р. 129]. Тому Штраус свідомо обирає виховувати «акторів». Людей, що живуть усередині «воскового музею» класичних чеснот. Ця декорація — Ковчег, поза яким є тільки потоп варварства [28, р. 6; 21, р. 125; 2, р. 14-15].

Таким чином, мета Штрауса, на відміну від ніцшеанської (створення нового виду), полягає в героїчній консервації того крихкого історичного феномену, який ми називаємо «людиною». Штраус розуміє, що ми не можемо знати, чи є людяність даром природи, чи ні, але ми точно можемо сказати, що її доводиться утримувати зусиллям волі та вихованням, бо вона може зникнути так само, як і була «подарована» [28, р. 253]. «Восковий музей» Штрауса здатний відтворювати життя, тому що він надає єдине, що потрібно життю для процвітання — обмеження [26, р. 138-139]. *Thymos* не може горіти у вакуумі нескінченних можливостей. Йому потрібні жорсткі стіни закону і традиції, щоб набуті форми [28, р. 131-132]. Створюючи цю форму, Штраус рятує можливість благородства.

Вкрай важливо зазначити, що Штраус у жодному разі не перемагає Ніцше. Фрідріх Ніцше відповів би, що весь цей «восковий музей» — лише виробництво кастратів замість людей. Штраус просто обирає безпеку і порядок, а Ніцше обирає ризик і творчість [7, р. 185]. І вибір його доволі соціально цинічний, бо його система стійка тільки в умовах жорсткої ієрархії та цензури. По суті, це тиранія мудрості.

4.5 Феноменологічна перспектива. Острів для людського

Якщо ми зупинимося на тому, що Штраус просто цинічний нігіліст, який приховує порожнечу за красивими декораціями, ми прогавимо найтоншу частину його гри. На відміну від Ніцше, який перетворює «смерть Бога» на нову догму, Штраус залишається вірним сократичному незнанню [29, р. 196; 36, р. 12]. Він ставить фундаментальне питання: чи дає нам сучасна наука, що відкрила механістичний хаос Всесвіту, повне і остаточне знання про Буття? Ні. Наука успішна в маніпуляції матерією, але вона сліпа до сенсу [28, р. 50-52; 27, р. 206; 219]. Той факт, що фізика не бачить в атомах Добра і Зла, не доводить, що Добра і Зла не існують. Це доводить лише те, що інструменти фізики непридатні для їх виявлення.

Тут ми все ж таки бачимо феноменологію з боку Штрауса. Він стверджує, що «природний» (до-науковий) досвід людини має онтологічний пріоритет перед науковими абстракціями. Ми, як відомо, живемо не в світі електронів, а столів і стільців, друзів і ворогів. Цей світ — наш «острів» [28, р. 172]. На цьому острові феномени Справедливості або Благодетеля є такими ж твердими фактами, як скелі під ногами.

Нігілізм Ніцше випливає з помилки, що полягає в тому, що він дозволяє «океану» затопити «острів». Штраус відповідає, що закони океану компетентні тільки в цьому океані, але на острові існує своя логіка і своя структура, можливо, навіть складніша, ніж в океані. Отже, конструкція Штрауса не є брехнею в прямому сенсі, але, можна сказати, методологічною гігієною. Він забороняє «нижчому» судити «вище». Так, ми не можемо сказати, що Штраус вважав Космос телеологічним подібно до древніх, але ми можемо сказати, що він

стверджує, що ми не знаємо, що він не телеологічний. Це просто стан невідання [29, р. 196; 27, р. 224].

На цій підставі ми перетворюємо термін, введений учнем Штрауса, «Восковий музей» на «Фортецю». Штраус не стверджує, що за стінами фортеці нічого немає, подібно до перекonanого нігіліста, він каже, що ми нічого там не бачимо. Можливо, там Бог, можливо — Демон, а може бути — Ніщо [27, р. 256]. Але всередині стін горить світло, і наш обов'язок у тому, щоб підтримувати цей вогонь, а не відчиняти ворота темряві, як це зробив Ніцше.

Таким чином, цей стан можна позначити як мужність жити на острові сенсу, знаючи, що він з усіх боків оточений мовчанням, але відмовляючись вважати це мовчання останнім словом істини.

4.6 Підсумок. Ядро: Трагічна автономія

Підбиваючи підсумок феноменологічному аналізу, ми знову виявляємо, що «ядро» людської природи у Штрауса проявляється як динамічний акт опору.

Історія Модерну поставила західну людину перед хибною альтернативою. На одному полюсі — Томас Гоббс, який пропонує порятунок від природи-хаосу в «політичному бункері» ціною редукції людини до ситої тварини. На іншому — Фрідріх Ніцше, який пропонує зруйнувати всі притулки заради суїцидального уповання Безоднею. Лео Штраус відкидає цю бінарність «або брехливий комфорт, або смертельна правда». Він пропонує третій шлях — **Трагічну автономію**. Суть цього стану полягає в здатності жити з «розірваною свідомістю»: мати мужність бачити онтологічну порожнечу світу, але мати волю жити за законами смислової ієрархії. Саме тут відбувається фінальна метаморфоза ключових сил душі: Eros, Thymos та Єрусалим (біблійної віри), які з ворогуючих начал перетворюються на єдину архітектуру опору ентропії.

У класичній традиції Eros розумівся як прагнення частини (людини) злитися з Цілим (Благим Космосом). Але у світі сучасної науки, де Ціле є «німим Вихором», Eros став би потягом до смерті. Якщо істина смертельна, то любити її — бажати загибелі.

У Штрауса Eros зазнає радикальної трансформації. Це більше не пасивне споглядання, а активна творча воля (poiesis). Eros філософа полягає в мужності винести вигляд крижаного мовчання Всесвіту і не зламатися. Саме ця «любов до неможливого» дає філософу енергію для будівництва. Він створює «стіни світу» не зі страху перед хаосом (як Гоббс), а з надлишку сили, здатної нав'язати хаосу форму. Eros постає волею Архітектора, який будує Храм на краю прірви, знаючи, що прірва реальна, але стверджуючи Храм як єдине місце, придатне для життя духу.

У цій конструкції Біблія перестає бути просто «міфом для натовпу» і набуває екзистенційної необхідності для самого філософа. Якби філософ залишився наодинці тільки зі своїм Розумом і відкритою ним Безоднею, він неминуче перетворився б на ніцшеанського тирана, який проголосив себе богом. А Єрусалим служить тут вічним «memento mori» для філософської гордині. Штраус використовує зететичний скептицизм як щит: наука довела, що космос механістичний, але вона не може спростувати існування прихованого Бога. Ця непереборна таємниця не дозволяє філософу вважати Ніщо останньою істиною. Біблійна заповідь послуху стає внутрішнім запобіжником, який утримує «Афіни» (радикальний раціоналізм) від виродження у фанатизм або цинізм. Єрусалим виступає як якір, що тримає корабель думки, не дозволяючи йому бути віднесеним в океан божевілля.

Нарешті, Thymos (лютний дух) знаходить своє вище вираження не в пошуку слави, а в трагічному стоїцизмі. У світі без об'єктивного «верху» благородство полягає в опорі природі [36, р. 110, 11; 27, р. 256]. «Джентльмен» Штрауса — той, хто своїм життям стверджує порядок всупереч ентропії, а не просто віруючий у народні казки. Його благородство в готовності діяти так, як ніби справедливість була вписана в тканину буття, навіть якщо він підозрює, що це не так. Це перетворює людське життя з біологічного факту на моральний подвиг. Thymos — сила, що дозволяє людині тримати спину прямою під вагою порожнього неба [36, р. 11; 26, р. 188].

Висновки до четвертого розділу

По суті, за Штраусом, у людини немає природи в класичному сенсі, але є тільки необхідність штучного створення цієї природи. Якщо приймати наші висновки, то Штраус здійснює підміну, якій позаздрив би сам Гоббс. Те, що він називає «Природою» (ієрархія душі, правління розуму), насправді є вищою формою Мистецтва [21, р. 149]. Якщо космос — «Вихор», то природної підстави для правління Розуму немає. Розум править не за правом природи, а за правом узурпатора. Тож варто визнати, що природне право у Штрауса є не відкриттям закону буття, а нав'язуванням буттю людського закону. Це акт волі.

Таким чином, ми приходимо до остаточного визначення ядра. Людська природа у філософії Лео Штрауса — **здатність кінцевої істоти зусиллям волі утримувати смисловий порядок перед обличчям онтологічного хаосу**. Більш загально, можна назвати це опором ентропії. Людина — єдина істота, яка не збігається з реальністю «Вихору». Вона є онтологічним розривом, а не субстанцією, Атлантом, що тримає на своїх плечах небо, якого немає у фізиці, але яке є єдиною умовою людської гідності. І в цьому утриманні та вірності рукотворному сенсу посеред природного мовчання «конструктивний нігілізм» Штрауса виявляється вищою формою відповідальності, доступною західному духу.

ВИСНОВКИ

У результаті проведеного дослідження було проведено цілісну реконструкцію філософської антропології Лео Штрауса та експліковано сутнісне «ядро» людської природи в його вченні. Аналіз показав, що запропонована мислителем модель не є спробою архаїчної реставрації античної філософії чи наївним поверненням до класичної метафізики. Встановлено, що «культивуація людської природи» в системі координат Штрауса являє собою радикальний екзистенційний акт: це активний, вольовий опір нігілістичній ентропії Модерну. Бути людиною в цьому розумінні означає здатність утримувати смисловий порядок і вертикаль благородства в умовах онтологічно «німого» всесвіту.

У першому розділі було здійснено деконструкцію філософського фундаменту Модерну та відновлено класичні координати антропології.

По-перше, доведено, що витoki духовної кризи сучасності криються у теоретичному жесті Томаса Гоббса, який Штраус кваліфікує як «зниження планки». Встановлено, що заміна класичного Telos (спрямованості на досконалість) на Archē (страх насильницької смерті) призвела до моральної інверсії, де абсолютне право на самозбереження підпорядкувало собі етичний обов'язок. Цей крок перетворив державу на механізм гарантування безпеки, позбавлений вищої мети.

По-друге, обґрунтовано, що справжня природа людини (Physis) у Штрауса являє собою сувору ієрархічну структуру, де Logos панує над афектами. Ключову роль у цьому утриманні відіграє Thymos (лютне начало) — специфічна сила душі, яка дозволяє людині долати тваринний страх смерті заради честі та благородства, виступаючи природним союзником розуму.

По-третє, виявлено, що антропологічна цілісність західної людини визначається нерозв'язною, трагічною напругою між двома полюсами — біблійною вірою («Єрусалим») та філософським запитуванням («Афіни»). Доведено, що спроба Модерну усунути цей конфлікт заради спокою призвела до вихолощення людської сутності.

У другому розділі було проаналізовано проблему існування філософського Eros в умовах політичного співтовариства («Печери») та визначено стратегії його захисту.

На матеріалі комедії Аристофана встановлено, що пряме, неопосередковане існування філософії («фізіології») є смертельним для політичного тіла, оскільки воно підриває авторитет священних законів (Nomos).

Також визначено роль езотеризму не як форми морального лицемірства, а як необхідної технології виживання розуму. Політична філософія в інтерпретації Штрауса постає як мистецтво «легалізації» мудрості: через риторику Сократа філософ маскує свій руйнівний пошук істини під виглядом служіння справедливості, а через педагогіку Ксенофонта здійснює сублімацію тиранічного Thymos, перетворюючи владу на інструмент, безпечний для мудрості.

Далі було показано, що цей механізм дозволяє трансформувати деструктивний конфлікт у плідну напругу, де філософ зберігає внутрішню свободу, залишаючись зовні лояльним громадянином.

У третьому розділі методом «від супротивного» було продемонстровано крах модерного проекту культивування людини. Аналіз динаміки «Трьох хвиль сучасності» засвідчив, що відмова від класичної Physis не стала актом звільнення, а, навпаки, відкрила шлях до нігілізму. Дослідження експлікувало логічний ланцюжок деградації антропологічного типу: від гоббсівської редукції людини до «буржуа», стурбованого лише безпекою, через розчинення незмінної природи в потоці Історії у Руссо, аж до повного релятивізму та ствердження «волі до влади» у філософії Ніцше. Ця траєкторія незаперечно доводить, що за відсутності трансцендентного орієнтира людська природа втрачає свою форму і сенс, перетворюючись на пластичний матеріал, позбавлений внутрішньої міри.

У четвертому розділі було розкрито езотеричне ядро антропології Лео Штрауса та визначено істинний онтологічний статус філософського Eros.

Аналіз показав, що цей статус визначається мужністю жити осмислено в умовах «німого» та механістичного Всесвіту, описаного сучасною наукою. На цій підставі сформульовано концепцію «трагічної автономії» (або «конструктивного

нігілізму») як ключа до розуміння штраусівського проекту. Встановлено, що «природне право» в його системі є свідомим вольовим конструктом («фортецею»), який філософ зводить для захисту людської гідності від хаосу байдужої природи. З огляду на це доведено, що проголошене Штраусом «повернення до класики» є не історичною реставрацією минулого, а актом створення «штучного горизонту», який виступає необхідною умовою для морального виживання, дозволяючи утримувати смислову ієрархію всупереч ентропії фізичного світу.

Підсумовуючи результати дослідження, можна сформулювати остаточну дефініцію центрального поняття роботи. «Культивація людської природи» у політичній філософії Лео Штрауса визначається як перманентне вольове зусилля з утримання смислової ієрархії, в якій благородне має онтологічний пріоритет над корисним, всупереч фізичній реальності, що залишається індиферентною до моральних категорій.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Aristophanes. *The Clouds* / trans. by William Arrowsmith ; sketches by Thomas McClure. Ann Arbor : The University of Michigan Press, 1962. 133 p.
2. Drury S. B. *Leo Strauss and the American Right*. New York : St. Martin's Press, 1999. 235 p.
3. Drury S. B. *The Political Ideas of Leo Strauss*. Basingstoke : The Macmillan Press Ltd, 1988. 256 p.
4. Heidegger M. *Introduction to Metaphysics* / trans. by Gregory Fried, Richard Polt. 2nd ed. New Haven : Yale University Press, 2014. 336 p.
5. Hobbes T. *Leviathan or the Matter, Forme, & Power of a Common-wealth Ecclesiasticall and Civill*. London : Andrew Crooke, 1651. 437 p.
6. Kojève A. *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit* / ed. by Allan Bloom ; trans. by James H. Nichols. Ithaca : Cornell University Press, 1980. 287 p.
7. Lampert L. *Leo Strauss and Nietzsche*. Chicago : The University of Chicago Press, 1996. 228 p.
8. Locke J. *Two Treatises of Government* / ed. by Peter Laslett. Student edition. Cambridge : Cambridge University Press, 1988. 464 p.
9. Machiavelli N. *The Prince* / trans. by Harvey C. Mansfield. 2nd ed. Chicago : University of Chicago Press, 1998. 124 p.
10. Maimonides M. *The Guide of the Perplexed* / trans. by Shlomo Pines ; with an introductory essay by Leo Strauss. Chicago : University of Chicago Press, 1963. 658 p.
11. Meier H. *Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue* / trans. by J. Harvey Lomax. Chicago : University of Chicago Press, 1995. 136 p.
12. Meier H. *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem* / trans. by M. Brainard. Cambridge : Cambridge University Press, 2006. 183 p.
13. Melzer A. M. *Philosophy Between the Lines: The Lost History of Esoteric Writing*. Chicago : University of Chicago Press, 2014. 453 p.
14. Nietzsche F. *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future* / ed. by Rolf-Peter Horstmann, Judith Norman ; trans. by Judith Norman. Cambridge : Cambridge University Press, 2002. 193 p.
15. Nietzsche F. *Thus Spoke Zarathustra: A Book for All and None* / ed. by Adrian Del Caro, Robert B. Pippin ; trans. by Adrian Del Caro. Cambridge : Cambridge University Press, 2006. 266 p.
16. Pangle T. L. *Leo Strauss: An Introduction to His Thought and Intellectual Legacy*. Baltimore : Johns Hopkins University Press, 2006. 189 p.
17. Pippin R. B. *Idealism as Modernism: Hegelian Variations*. Cambridge : Cambridge University Press, 1997. 466 p.
18. Pippin R. The Unavailability of the Ordinary: Strauss on the Philosophical Fate of Modernity // *Political Theory*. 2003. Vol. 31, No. 3. P. 335–358.
19. Plato. *Plato's Apology of Socrates: An Interpretation, with a New Translation* / trans. by Thomas G. West. Ithaca : Cornell University Press, 1979. 243 p.
20. Plato. *The Republic of Plato* / trans. by Allan Bloom. 2nd ed. New York : Basic

Books, 1991. 487 p.

21. Rosen S. *Hermeneutics as Politics*. 2nd ed. New York : Oxford University Press, 1987. 241 p.
22. Rosen S. *Nihilism: A Philosophical Essay*. New Haven : Yale University Press, 1969. 241 p.
23. Rousseau J.-J. *The Discourses and Other Early Political Writings* / ed. by Victor Gourevitch. Cambridge : Cambridge University Press, 1997. 437 p.
24. Smith S. B. *Reading Leo Strauss: Politics, Philosophy, Judaism*. Chicago : University of Chicago Press, 2006. 256 p.
25. Strauss L. Jerusalem and Athens: Some Preliminary Reflections // *Studies in Platonic Political Philosophy* / ed. T. L. Pangle. Chicago : University of Chicago Press, 1983. P. 147–173.
26. Strauss L. *Leo Strauss on Nietzsche's Thus Spoke Zarathustra* / ed. R. L. Velkley. Chicago : The University of Chicago Press, 2017. 276 p.
27. Strauss L. *Liberalism Ancient and Modern*. Chicago : The University of Chicago Press, 1968. 276 p.
28. Strauss L. *Natural Right and History*. Chicago : The University of Chicago Press, 1953. 326 p.
29. Strauss L. *On Tyranny*. Corrected and Expanded Edition / ed. V. Gourevitch, M. S. Roth. Chicago : The University of Chicago Press, 2013. 348 p.
30. Strauss L. *Persecution and the Art of Writing*. Glencoe : The Free Press, 1952. 204 p.
31. Strauss L. *Philosophy and Law: Contributions to the Understanding of Maimonides and His Predecessors* / trans. E. Adler. Albany : State University of New York Press, 1995. 158 p.
32. Strauss L. Progress or Return? The Contemporary Crisis in Western Civilization // *Modern Judaism*. 1981. Vol. 1. P. 17–45.
33. Strauss L. *Socrates and Aristophanes*. Chicago : The University of Chicago Press, 1966. 321 p.
34. Strauss L. *Spinoza's Critique of Religion* / trans. by E. M. Sinclair. New York : Schocken Books, 1965. 351 p.
35. Strauss L. *The Argument and the Action of Plato's Laws*. Chicago : The University of Chicago Press, 1975. 186 p.
36. Strauss L. *The City and Man*. Chicago : The University of Chicago Press, 1964. 244 p.
37. Strauss L. *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis* / trans. E. M. Sinclair. Chicago : The University of Chicago Press, 1952. 172 p.
38. Strauss L. The Three Waves of Modernity // *Political Philosophy: Six Essays by Leo Strauss* / ed. H. Giddin. Indianapolis : Bobbs Merrill, 1975. P. 81–98.
39. Strauss L. *Thoughts on Machiavelli*. Glencoe : The Free Press, 1958. 348 p.
40. Strauss L. *What Is Political Philosophy? And Other Studies*. Glencoe : The Free Press, 1959. 315 p.
41. Thucydides. *The Peloponnesian War* / trans. by Steven Lattimore. Indianapolis : Hackett Publishing Company, 1998. 530 p.
42. Weber M. *The Methodology of the Social Sciences* / trans. by Edward A. Shils,

Henry A. Finch. Glencoe : The Free Press, 1949. 188 p.

43. Zuckert C. H., Zuckert M. P. *The Truth about Leo Strauss: Political Philosophy and American Democracy*. Chicago : University of Chicago Press, 2006. 317 p.