

ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ Л. ШТРАУСА

Лео Штраус родился в Германии, в Кирххайне (ныне земля Гессен), 20 сентября 1899 г., умер 18 октября 1973 г. в Аннаполисе (США). Он принадлежал к поколению тех, кто со школьной скамьи сразу отправился на фронт Первой мировой войны. После войны он получил философское образование в Гамбурге (под руководством Кассирера стал доктором философии в 1921 г.). В 1920-е гг. Штраус начинает свою научную деятельность как историк философии, причем первоначально он занимается почти исключительно историей средневековой иудейской философии. Затем круг тем расширяется, в 1930 г. выходит книга «Критика религии Спинозой»¹. От онтологии и религии Штраус переходит к темам политической философии, с которыми будет связано все его дальнейшее творчество.

Штраус покинул Германию еще до прихода к власти нацистов - в 1932 г. он получил стипендию фонда Рокфеллера для подготовки работы по политической философии Т. Гоббса. Рекомендацию ему дал не только Э. Кассирер, но и К. Шмитт, несмотря на то, что ранее Штраус написал резко критическую рецензию на его работу «Понятие политического». Переписка между ними прервалась после того, как Шмитт вступил в НСДАП и стал одним из главных юристов «Третьего Рейха». Штраус жил в основном в Лондоне, хотя немалую часть времени проводил в Париже, где завязал дружеские отношения с русским эмигрантом А.В. Кожевниковым: через несколько лет Кожевников начнет читать свой знаменитый курс лекций о гегелевской «Феноменологии духа» в

¹ *Strauss L. Die Religionskritik Spinozas. - Berlin, 1930.*

Практической школе высших исследований и со временем станет известен как французский философ Александр Кожев.

В 1938 г. Штраус перебрался в США, получив место в New School for Social Research: здесь работали многие известные эмигранты из Германии, Австрии, а позже и из Франции. С 1949 г. он без малого два десятка лет был профессором в Чикагском университете. Выйдя на пенсию, Штраус продолжал преподавать в Клермонте (Калифорния) и в Аннаполисе, в колледже св. Иоанна. С 1944 г. Штраус стал американским гражданином, прожив, таким образом, в США полжизни; его основные сочинения были написаны по-английски, оказав значительное влияние именно на американскую политическую мысль. Видимо, поэтому отечественному читателю его имя известно более в английской транскрипции - «Страус». Тем не менее он был выходцем из Германии, и мы именуем его Штраусом: ведь не пишут же в аналогичном случае вместо Маркузе что-нибудь вроде «Мэкьюз».

Наряду с книгами и статьями по истории политической мысли (о Сократе, Платоне, Лукреции, Маймониде, Аль-Фараби, Марсилие Падуанском, Гоббсе, Макиавелли, Спинозе и др.), Штраус написал ряд теоретических и публицистических работ, которые принесли ему известность как одному из наиболее последовательных консервативных критиков современности. В политической теории эта консервативная позиция заключалась в возвращении к образцам классической политической философии и в критике «политической науки», господствовавшей в американских университетах.

В классической политической теории, начинающейся с трудов Платона и Аристотеля, главным остается вопрос о лучшей жизни, об общем благе и справедливости. Политика неразрывно связана с этикой, практика понимается не как совокупность технических умений, но как взаимодействие между людьми. Законы этики или права отличаются от законов природы: камень падает в силу притяжения в любых обстоятельствах, исполнение нравственного закона или правового установления зависит от воли человека. Поэтому классическая политическая теория не объясняет действия людей какими-то универсальными законами, вроде законов математики или физики; ее задача состоит в том, чтобы с помощью разума найти наилучшие формы человеческого сосущество-

ования. Консервативная политическая теория в наибольшей мере сохранила связь с классической философией, которая вначале имела дело с полисом, потом - с национальным государством, а не с «законами истории», которые чуть ли не сами собой, без участия людей, ведут человечество «по пути прогресса». Для консерватора всякое политическое действие проистекает из желания добра или зла - потому оно всегда связано с вопросом о благе. Будучи общественными существами, мы вынуждены действовать и общаться с другими, а это толкает нас к познанию того, что является благом для индивида и для общества.

Из подобного стремления рождается политическая философия, которая не тождественна политической мысли вообще. Штраус однажды заметил относительно политики: поскольку в ней чисто административные решения составляют более 99 процентов, то уже поэтому она скучна не только для древнего мудреца, но и для наделенного интеллектом современника; к тому же в ней много ребячества, пустословия умственно незрелых людей¹. Иными словами, если отбросить важнейший вопрос о благе, о добродетели, то политика делается детской игрой, правда, игрой слишком часто аморальной и кровавой.

Философия есть стремление заменить мнение знанием. Она не является идеологией, поскольку не придерживается определенного социально-политического порядка, ее интересует прежде всего истина. Отличается она и от политической теологии (как знание человеческое, а не богооткровенное), и от «политической науки». Попытки замены политической философии экономикой, социологией, социальной психологией, господство позитивизма, провозглашение политической науки «этически нейтральной» имеют своим результатом не «объективность», но безразличие к ценностям, а оно ведет к нигилизму. Итак, для философа и ученого высшую ценность составляет истина, но сама наука ничего об этой ценности не говорит: физика ведь не утверждает, что сама она - благо. Не годятся и ссылки на «полезность». Во-первых, утили-

Strauss L. Thucydides: The Meaning of Political History // The Rebirth of Classical Political Rationalism. An Introduction to the Thought of Leo Strauss. Essays and Lectures by Leo Strauss, Selected and Introduced by Thomas L. Pangle. - Chicago and London: Univ. of Chicago Pr., 1989. - P. 74.

гарную ценность нельзя сделать тождественной ценности истины. Во-вторых, «полезным» знание бывает и для осуществления явного зла. Без демократии развитие политической науки не было бы возможным, но сама демократия есть ценность вне политической науки. В отличие от природных процессов, социальные явления не лежат «по ту сторону добра и зла», но оцениваются нами - оценочен уже сам язык описания (скажем, «демократичный» и «авторитарный» типы личности). Изгоняемые позитивистами в дверь, ценности возвращаются через окно, протаскиваются тайком, только высшими ценностями оказываются при этом хитрость и сила. «Освобождая» факты от ценностей, позитивисты прокладывают путь релятивизму в морали и политике. Наука, которая с легкостью забывает о различии между людьми и скотами, очень скоро становится служанкой утративших человеческий облик хищников. Такая наука, служащая фундаментом для всякого рода «технологий» в целях обработки общественного мнения, мостит дорогу тирании.

Классическая политическая философия возникает вместе с кризисом традиции, а потому ориентирующийся на нее консерватизм не является традиционализмом или просто «реакцией» на рационализм Нового времени и Французскую революцию, как его чаще всего представляют либералы и социалисты. Взгляд на политику у такого философа тот же, что у просвещенного гражданина и государственного деятеля, но только видит философ в этой перспективе дальше. Однако смотрит он не со стороны, не как индифферентный наблюдатель, но критически оценивая существующий политический порядок. Он ищет лучший политический строй, а потому перед ним встает вопрос о справедливости, благой жизни индивида, которая невозможна в дурном обществе. Социальная жизнь всегда упорядочена, проблема же заключается в том, кто и как ее упорядочивает. Поэтому неизбежен выбор между политическими формами правления, каждая из которых выступает с притязаниями, выходящими за пределы данного конкретного государства. Хороший гражданин гитлеровской Германии вряд ли стал бы таковым при каком-либо другом режиме. Всякое политическое действие осуществляется из желания добра или зла, и, стало быть, оно всегда связано с вопросом о благе. Поэтому «любое политическое действие отсылает нас к познанию добра - хорошей

жизни или хорошего общества»¹. Представитель классической политической философии ищет лучший из возможных политических режимов - *politeia*; он видит в каждом политическом образовании специфический образ жизни, стиль жизни - и оценивает, какой из них лучший.

«Классики» чаще всего не были сторонниками демократии. Их интересовала добродетель, а она, в свою очередь, воспитывается, зависит от традиции. Бедняки или рабы не получали воспитания, необходимого для формирования добродетельного гражданина. Это определялось имевшейся в то время «экономикой нехватки» - идеал же всеобщего образования и всеобщей демократии может возникнуть только вместе с переходом к «экономике изобилия». От классиков нас отличает оценка технологии (хотя никто еще не опроверг их предсказания, согласно которому выход техники за пределы морального и политического контроля ведет к катастрофе или к бесчеловечности). К тому же современная демократия не решила проблемы всеобщего образования. Во-первых, в образовании почти отсутствует элемент воспитания (предлагаются знания и профессиональная подготовка), во-вторых, там, где этот элемент наличествует, воспитывается в лучшем случае «хороший парень», «спортсмен», да еще и конформист. Гражданской добродетели демократическая школа не учит. Да и видит демократия человека «снизу», сквозь призму современной науки, редуцируя его до «силы», низвергая то «аристократическое», что было идеалом древних республик.

Между представителями классической политической философии есть согласие относительно наилучшего режима: таковым считается аристократическая республика или смешанный режим, полития, поскольку в них имеются самые подходящие условия для реализации добродетели. Демократия есть власть большинства; образованные - всегда в меньшинстве, а потому демократия таит в себе угрозу захвата власти самыми темными. Парламентская демократия как политический режим предпочтительна в сравнении с другими современными формами правления, ибо, по мнению Штрауса, в ней сохраняется возможность «универсальной аристократии» - вот только путь к ней долог и сложен. Она видится

¹ *Strauss L. What is political philosophy?* - N.Y.: Free Pr., 1959. - P. 10.

идеалом, но сегодня мы имеем дело с массовой демократией и массовой культурой, беспощадным критиком которой и был Штраус. Пусть не «солью земли», но «солью» демократии оказывается тот, кто не читает ничего, кроме страницы о спорте в третьеразрядной газете и комиксов. «Массовая культура - это культура, которую можно обрести при самых ничтожных способностях, без всяких интеллектуальных и моральных усилий, по самой низкой цене»¹.

Массовой культуре противостоит образование в классическом духе, представляющее собой попытку основать аристократию в рамках демократического массового общества. Такое образование, традиционно именуемое *liberal education*, хранит память о величии человека, знакомит с мыслями великих умов прошлого, что соответственно учит скромности, освобождает от вульгарности и легковерия, позволяет видеть дешевые трюки современных интеллектуалов. Его целью было и остается воспитание джентльмена. Штраус ссылаясь не только на образование свободного гражданина в афинском полисе, но и на британскую традицию: не все могут получить образование и воспитание, но на того, кто его получает, возлагается ответственность - он должен служить отечеству. Отсюда оценка Штраусом современных политических и исторических теорий, выносимая вполне в духе античных философов или британских тори (как писал лорд Болингброк: «Любые умственные занятия, не ведущие прямо или косвенно к тому, чтобы сделать нас лучшими людьми и гражданами, - это, в лучшем случае, лишь лицемерная и хитроумная разновидность безделья... и знание, получаемое нами таким путем, есть не что иное, как похвальный вид невежества»²).

Такого рода взгляды навлекли на Штрауса обвинения не только в «антидемократизме», но даже в «антиамериканизме». «Высший человек» для него - это добродетельный гражданин полиса (а в современных условиях - национального государства). Но речь не идет о местечковом национализме, поскольку нации принадлежат единой западной цивилизации и разделяют основополагающие ценности. Для Штрауса ядро западной цивилизации со-

¹ *Strauss L. Liberalism Ancient and Modern.* - P. 5.

² *Боллингброк. Письма об изучении и пользе истории.* - М.: Наука, 1978. - С. 11.

ставляют Библия и греческая философия, между которыми есть изначальное противоречие; нервом западной интеллектуальной истории был «конфликт между библейским и философским понятием благой жизни»; этот конфликт - источник необычайной витальности западного мира. Угрозу для Запада представляют не только тиранические режимы вовне, но и нигилизм внутри, отрицание основополагающих идеалов и ценностей.

В 1960-е гг., когда казалось, что Запад отстывает, Штраус писал: «В каком бы упадке ни была сила Запада, сколь бы велика ни была для него опасность, упадок, угроза поражения или даже уничтожения Запада еще не означают со всей неизбежностью, что он находится в кризисе: Запад может уйти со сцены с честью, будучи уверен в своем предназначении. Кризис Запада заключается в утрате им такой уверенности. Некогда Запад был убежден в своем предназначении, которое могло бы объединить всех людей, а потому у него имелось ясное видение будущего как будущее всего человечества. У нас уже нет такой убежденности и ясности. Иные из нас отчаиваются относительно будущего, и этим отчаянием объясняются многие формы нынешней деградации»². Необходимость универсальной цели означает и необходимость возврата к классической политической философии, утверждающей непреходящие ценности: ее не заменят ни идеология, ни те социальные науки, которые эти ценности отрицают.

Итак, сама дифференциация «политического» и не относящегося к этой сфере зависит от отнесения к ценности. Позитивизм ведет не столько к нигилизму, сколько к конформизму и филистерству, ибо чаще всего он выступает как «алиби безмыслию и вульгарности». Отстаивая обычно демократию, позитивисты игнорируют причины, по которым ее следует предпочесть тирании. Следствием позитивизма стал историцизм, получивший развитие уже в рамках немецкого идеализма, а затем радикализированный Ницше, М. Вебером и, главным образом, Хайдеггером³. Истори-

¹ *Strauss L. The Rebirth...* - P. 270.

² *Strauss L. The City and the Man.* - Chicago: R. McNally and Company, 1964. - P. 3.

Сходным образом на связь позитивизма с его «свободными от оценок» фактами и историцистского релятивизма указывали и другие консерваторы. См., например: *Хайек Ф.А.* (статья «Факты общественных наук»,

цист отвергает все постоянное в человеческой природе и в истории. «Типичный для XX в. историцизм требует, чтобы каждое поколение заново перетолковывало прошлое на основе своего опыта, глядя в собственное будущее»¹.

Историцизм - в отличие от немецкого идеализма и романтизма, породивших его, - является уже не созерцательным, но активистским, требующим пересмотра всего прошлого, которое ставится в зависимость от будущего. Но сам историцизм принадлежит истории, и его требования можно приложить к нему самому; в таком случае он выражает лишь умонастроения одного-двух поколений и в свое время сменится позицией, которая уже не будет историцистской. При последовательном проведении историцистского взгляда мы придем к нигилизму, оборачивающемуся политическим конформизмом. Именно это случилось в 1933 г. с двумя высоко ценимыми Штраусом немецкими мыслителями - Хайдеггером и Шмиттом. Разумеется, Штраус не занимался обычной для многих «левых» критиков Хайдеггера и Шмитта «игрой на понижение»; он прекрасно знал, что оба они, как и многие другие представители «консервативной революции», изначально не были даже «попутчиками» нацистов. Однако историцистский релятивизм привел их к элиминации всякой устойчивой этической системы координат. Можно сказать, что полемика с Кожевом была для Штрауса прямым продолжением того внутреннего спора со Шмиттом и Хайдеггером, который начался еще во времена Веймарской республики.

В этом смысле важны лекции Штрауса, текст которых был недавно опубликован под заглавием «Введение в экзистенциализм Хайдеггера», где он оценивает Хайдеггера как величайшего мыслителя XX в.² Впервые Штраус слушал лекции Хайдеггера еще в 1922 г. и был поражен их глубиной; он внимательно следил за спором Хайдеггера с Кассирером в Давосе и пришел к выводу, что неокантианство и феноменология Гуссерля по существу перечер-

1942) Индивидуализм и экономический порядок. - М.: Изограф, 2000. - С. 87-88.

¹ *Strauss L. What is political philosophy?* - N.Y.: Free Pr., 1959. - P. 59.

² См.: *Strauss L. An Introduction to Heideggerian Existentialism* // *The Rebirth...*

кивались Хайдеггером. Что же касается себя самого, то Штраус готов признать, что как философ он просто несопоставим с Хайдеггером, поскольку тот принадлежит к небольшому числу мыслителей европейской истории, роль которых можно считать эпохальной: в Германии философа такого уровня не было со времен Гегеля, но тогда имелись фигуры почти равные ему по значимости, а Хайдеггер безусловно возвышается над всеми современными философами.

Онтология Хайдеггера означает подрыв греческой онтологии и базирующейся на ней технологии. Собственно говоря, Штраус вовсе не сводит философию Хайдеггера к экзистенциализму, который видится ему упрощенной и даже опошленной трактовкой «Бытия и времени», поскольку выступает как релятивизм и нигилизм. Хайдеггер предстает как мыслитель, ставящий под сомнение основополагающие для всей западной традиции идеи и прокладывающий путь к будущему синтезу с восточными учениями. Вместе с тем именно греческая метафизика и библейская религия отстаиваются Штраусом на протяжении всей его деятельности, а в онтологии Хайдеггера он видит угрозу всякой этике. Политический выбор может оцениваться как разумный только при соотношении его с моральными ценностями, а они, в свою очередь, обосновываются порядком сущего. Историзм выступает у Штрауса как итог той эволюции, которая началась вместе с Новым временем.

Составной частью любой консервативной теории является критика Просвещения. Уже в ранних работах Штрауса рационализму Нового времени противопоставляется рационализм греческой и средневековой философии. Рационализм Просвещения представляет собой преобразованный эпикуреизм, научившийся не скрываться в «саду», но вести борьбу с религией за посюстороннее счастье¹. Цель Просвещения заключалась в ограничении или отрицании сверхъестественного ради естественного, но в итоге «естественным» оказывалось то, что в античной и средневеко-

¹ *Strauss L. Philosophy and Law. Contributions to the Understanding of Maimonides and his Predecessors.* - State Univ. of New York Pr., 1995. - P. 35 (работа написана в 1931-1932 гг., первая публикация на немецком - Берлин, 1935 г.).

вой философии относилось к крайним и нетипичным формам сверхъестественного; полемика против возможности чудес обернулась обоснованием «идеализма». Поэтому иррационализм - это просто одна из разновидностей рационализма Нового времени, «который уже сам по себе достаточно "иррационалистичен"»¹. Просвещение вело борьбу с религиозными традициями («предрассудками»), ссылаясь на естествознание. Но на естественные науки оно могло ссылаться до тех пор, пока оно не расставалось с традиционным понятием истины. Постепенно выяснилось, что «свободная от ценностей» наука ничего не говорит нам о каком бы то ни было общественном идеале - из сущего не вывести должного. Свобода совести, политические свободы, утверждение автономности человека - все это могло служить идеалом Просвещения только во время борьбы с традицией, «пока бунт раскрепощенных Просвещением сил не обратился на своего освободителя»². Позитивизм и историцизм суть законные наследники Просвещения, отвергающие и его веру в научный разум, и упования на бесконечный и неостановимый прогресс.

Особое место в историко-философских исследованиях Штрауса отводится двум «отцам» современной политической философии - Гоббсу и Макиавелли.

С Макиавелли начинается разрыв с классической политической мыслью, он - первый представитель Просвещения. В книге Штрауса о Макиавелли можно найти самые уничижительные эпитеты в его адрес: «учитель зла», автор «максим публичного и частного гангстеризма» - это еще не самые резкие характеристики. Но наряду с подобными обвинениями проводится тщательный анализ, в частности, признается, что Макиавелли был республиканцем, и на него ориентируется позднейший республиканизм; если учение Макиавелли и является дьявольским, то сам дьявол все же относится к рангу падших ангелов.

¹ *Strauss L. Philosophy and Law.* - P. 135

² *Ibid.* - P. 35. Можно сравнить эту трактовку Просвещения с воззрениями целого ряда консервативных мыслителей - разумеется, не Де Местра и Бональда, но современных консерваторов, вроде А. Гелена, сходным образом писавшего о самоотрицании Просвещения: «Век Просвещения завершен, его предпосылки мертвы, его последствия продолжают действовать».

После долгого обсуждения безверия итальянского мыслителя Штраус вдруг замечает, что полемика Макиавелли - как, впрочем, и Гоббса - с христианством была вызвана тем, что Гоббс называет «царством тьмы»; при этом Штраус добавляет, что условия изменятся только после Французской революции¹. Основной тезис автора таков: новая политическая наука начинается с понижения моральных стандартов, человек для нее по природе своей зол, он не стремится к добродетели, а преследует свои эгоистические интересы. Нельзя сказать, что Макиавелли вообще лишен морали; он был патриотом Италии и хотел ее объединения. Но цель у него оправдывает средства, а сам патриотизм выступает как коллективный эгоизм одной нации. Макиавелли, подобно классикам, желает справедливого государства, но для того, чтобы идеализированная им римская республика возникла, Ромул должен был убить Рема. Мораль, таким образом, появляется из аморального, справедливость - из несправедливости. Себялюбие есть основа общества, и люди стали совместно существовать из себялюбия, поскольку не могли выжить без общества. Для Макиавелли наилучшее средство устранения несправедливости - сделать ее невыгодной. Политика целиком отделяется от морали. Более того, завышенность моральных требований, с точки зрения Макиавелли, ведет к религиозному ханжеству, нетерпимости, к преследованиям и к кровопролитию.

Эти идеи получили развитие у Гоббса, который объявил влечение к власти исходным для индивида. Правда, Гоббс в духе классиков отвергает тиранию и отстаивает легитимную власть монарха, направленную на общее благо, тогда как Макиавелли первым уравнивал тиранию и монархию. Отсюда у Штрауса следует характерное сравнение Гоббса с Шерлоком Холмсом, а Макиавелли с профессором Мориарти. Центральный тезис книги Штрауса о Гоббсе состоит в утверждении, что тот пришел к основным своим

¹ См.: *Strauss L. Thoughts on Machiavelli*. - Glencoe, Illinois: The Free pr., 1958. - P. 231. На неоднозначность суждений Штрауса о Макиавелли указывали многие интерпретаторы. См., например: *Lefort C. Le travail de l'oeuvre Machiavel*. -P.: Gallimard, 1986 (1972), ch. VIII. Двусмысленность оценок дала повод иным американским противникам Штрауса из левых либералов даже обвинять его в «макиавеллизме».

политическим теориям еще до того, как познакомился с математикой (начал читать Эвклида в сорок один год), то есть физико-математические теории служили Гоббсу лишь обоснованием уже созданного им, начиная со времени его работы над переводом Фукидида. Не натурализм, но гуманистическая моральная доктрина лежит в основе «Левиафана». В Гоббсе Штраус видит предтечу не тоталитаризма, а либерализма: эта трактовка была прямо направлена против К. Шмитта¹.

Просвещение лишь упростило и вульгаризировало программу новой «политической науки». Начало этому положил Локк, давший прозаическую версию того же себялюбия: не власть, не слава, но самосохранение и стремление к собственности лежат в основании общества. Эта теория получила широчайшее распространение, сделавшись апологией приобретательства, - «мы имеем здесь совершенно эгоистическую страсть, удовлетворение которой не требует какого бы то ни было кровопролития, а следствием ее является улучшение судьбы всех»². Экономизм - это макиавеллизм наших дней. Немецкий идеализм вводит историческое измерение: идеальный порядок возникает в ходе истории из слепых страстей. «Безумства коммунизма уже содержатся в безумствах Гегеля и даже Канта»³.

Антропоцентризм издавна именуется в Европе «гуманизмом». Продолжая традицию немецких консерваторов, Штраус подвергает яростной критике тот вариант гуманизма («гуманитаризма»), который сводится к релятивизму. Все позиции тут одинаково истинны и одинаково ложны (истинны для того, кто их разделяет, то есть «изнутри»), и ложны для сторонников других, то

¹ В предисловии к оригинальному немецкому тексту, который был опубликован много позднее, Штраус отмечает, что интерес к Гоббсу был пробужден именно Шмиттом - в английском издании 1936 г. всякие упоминания о Шмитте по известным причинам отсутствуют. При рассмотрении Гоббса и Спинозы главной темой для Штрауса, как и в «политической теологии» Шмитта, становится соотношение теологического и политического. В рецензии на «Понятие политического» Штраус упрекал Шмитта за его истолкование Гоббса с сознательным нацеливанием предлиберальных мыслей последнего против либерализма.

² *Strauss L. What is political philosophy?* - N.Y.: Free Pr., 1959. - P. 49.

³ *Ibid.* - P. 54.

есть «извне»). Критиковать их нельзя, но можно «понять»: у меня своя перспектива, другие имеют право на собственные; то же относится и к обществу. Такое «мирное сосуществование» кажется симпатичным и щедрым. Но тогда разница между цивилизацией и каннибализмом есть дело вкуса и «ценностей» - мы просто находимся в иной исторической ситуации. Однако исторические ситуации меняются, и никак нельзя исключить того, что каннибализм в иных условиях вновь делается «продуктивным».

Сторонник такого релятивизма, вроде Рорти, может заявить, что он избирает и отстаивает ценности цивилизации - таков его нравственный выбор; но его позиция может быть обозначена просто как «пропаганда», поскольку основания для выбора остаются произвольными, а пропаганда в пользу каннибализма (национал-социализма, сталинизма, какой-нибудь тоталитарной секты) может оказаться сильнее. Произвол в области ценностей делает силу единственным критерием отбора. Ведь речь всякий раз идет о ценностях того или иного племени, той или иной «культуры» или «цивилизации». Эти ценности верны, если за ними стоят военные победы или экономическое господство: историю побежденных пишут победители. Тезисы «гуманистов» превращаются в собственную противоположность, а их философия становится обоснованием права сильного. Но можем ли мы вообще говорить о философии, если она выступает как идейное «выражение» одной из цивилизаций? Для Штрауса «философия в строгом смысле слова есть усилие человека к освобождению от частных предпосылок любой частной цивилизации или культуры»¹.

Штраус также подвергает критике познание посредством эмпатии или симпатии. Если последовательно проводить точку зрения романтического «понимания», то оказывается, что она сводится к игре с различными системами идей и ценностей, тогда как собственная позиция в такой игре растворяется. К тому же в прошлом преобладали общества, в которых, безусловно, господствовала одна система идей и верований, принимаемая за абсолютную

¹ *Strauss L. Thucydides: The Meaning of Political History // The Rebirth of Classical Political Rationalism. An Introduction to the Thought of Leo Strauss. Essays and Lectures by Leo Strauss, Selected and Introduced by Thomas L. Pangle. - Chicago and London: Univ. of Chicago Pr., 1989. - P. 75.*

истину; такие общества существуют и сегодня, не говоря уже об индивидах с жесткой системой координат. Сегодняшние релятивисты с легкостью признают право какого-нибудь первобытного племени на такую систему идей, но обрушиваются на тех, кто продолжает считать Библию богооткровенной книгой или является платоником в философии. Любого носителя какой-то последовательной позиции они записывают в «фундаменталисты», «реакционеры», называют его точку зрения «провинциальной». Впрочем фундаменталисты оказываются в хорошей компании вместе с величайшими мыслителями прошлого. «Ведь единственные не узкие и не провинциальные люди - западные релятивисты и их вестернизированные последователи в других культурах». Они с возмущением и презрением отвергают великую традицию западной мысли, утверждающую возможность рациональной и универсальной этики, а все их «симпатическое понимание» обращено к далеким племенам и культурам (сегодня к ним добавились сексуальные и прочие «меньшинства»), хотя представители самих этих племен держатся абсолютных ценностей и знать ничего не знают о подобном «понимании».

Штраус прекрасно понимает угрозу фундаментализма и «абсолютизма», враждебных свободному поиску истины. Но релятивисты ведут к хаосу, поскольку разрушают сами основания разумного сосуществования людей, поскольку люди и общества, проявляющие насилие и ведущие войны на уничтожение в таком случае столь же правы, сколь и те, кто стремится к миру и справедливости. Поэтому наука, долгое время считавшаяся бастионом цивилизации против варварства, все чаще оборачивается инструментом варваризации. В философии терпимость была идеалом, но терпимость ко всему приводит к утрате всех норм и ценностей. «К тому же абсолютная терпимость невозможна, и, будучи провозглашенной, она оборачивается дикой ненавистью к тем, кто ясно и последовательно говорит о наличии неизменных стандартов в природе человека и в природе вещей».

¹ *Strauss L. Social Science and Humanism // The Rebirth of Classical Political Rationalism. - P. 12.*

² *Strauss L. Liberalism Ancient and Modern. - N.Y. - London: Basic Books, 1968.-P. 63.*

В области политической философии такого сорта релятивизм характерен прежде всего для современного либерализма. Штраус, в частности, подверг критике И. Берлина, статья которого «Два понятия свободы» и доныне считается классическим текстом для либералов. Но именно сведение Берлиным политических свобод к «свободам от» делает из этой статьи «документ, свидетельствующий о кризисе либерализма, произошедшего оттого, что либерализм утратил свои абсолютные основания и попытался стать целиком и полностью релятивистским»¹. Штраус готов даже признать правомерность критики либерального идеала «свободы от оценочных суждений», проводившейся марксистом Лукачем, величайшим сторонником которого был М. Вебер. Но из этого не следует правота собственных утверждений марксистов, которые непрестанно ссылались на «объективные законы истории». В действительности их позиция оказывается не менее релятивистской: марксисты даже собственную доктрину считают порождением определенной исторической ситуации, что же должно произойти с истиной их теории при значительных общественных изменениях? Если оставить игру в гегелевские термины («снятие», переход «в-себе-бытия» в «для-себя-бытие» или пресловутую «диалектику относительной и абсолютной истины»), то марксизм оказывается одной из разновидностей историцизма.

Прогрессист смотрит на прошлое, как на мир варварства и предрассудков, животной грубости и нищеты. Он не ощущает того, что вместе с историей было утеряно нечто важное; если он от чего-то и освободился, то от одних лишь цепей. Он уверен в превосходстве настоящего над прошлым и надеется на дальнейший бесконечный прогресс. «То, что в иные времена называлось мятежом, он называет революцией или освобождением»². Взгляд на прошлое у него часто презрительный или враждебный, ибо от прошлого достались те «предрассудки», с которыми он ведет борьбу. Вывод из прогрессистских теорий лучше всего представлен лозунгом большевиков двадцатого года: «Железной рукой загоним человечество к счастью!». Правда, из серьезной литературы слово «прогресс» почти исчезло; им продолжают пользоваться по-

¹ Strauss L. The Rebirth... - P. 17.

² Strauss L. Progress or Return // The Rebirth... - P. 230.

литики, тогда как ученые говорят об «изменениях», «эволюции», «развитии».

Сегодня ученые пишут исследования о «вере в прогресс», и связано это именно с тем, что в веру закрались сомнения. Прогресс есть движение от несовершенного к совершенному, от низшего к высшему. В античности признавалась возможность беспредельного совершенствования наук и искусств, но никак не бесконечного социального прогресса. Предпосылкой веры в него является забвение вечности. Новое время провело параллель между прогрессом науки и общества в целом: наука, техника, индустрия делают человека властелином природы и собственной судьбы. Игнорируется лишь один вопрос: стал ли человек лучше в результате всех этих завоеваний? Современный человек заменил оппозицию «добро/зло» совсем иной - «прогрессивный/реакционный», но именно поэтому он не ведает, что творит, и оказывается «слепым гигантом». В стремлении построить новую цивилизацию, превосходящую все предшествующие, этот гигант в действительности разрушает наследие самой западной цивилизации.

Спор с позитивизмом и историцизмом ведется Штраусом и в работе «О тирании», причем не только в заключительном разделе, где он отвечает на критику Кожева. Сам способ интерпретации диалога Ксенофонта принципиально отличается от большинства трудов такого рода, полных историко-филологической учености, но игнорирующих самое главное - аргументы «за» и «против», выдвигавшиеся древними мыслителями (в данном случае относительно тирании). Штраус негативно относился к романтической герменевтике с ее идеей понять мыслителя прошлого «лучше, чем тот сам себя понимал». Сегодня мы сталкиваемся либо с подгонкой этих мыслителей под схемы современной философии с претензией на наше превосходство и на лучшее, чем у древних, знание. Тогда прошлое само по себе исчезает, поскольку оно, в лучшем случае, осуществило свою задачу - подготовку настоящего. Казалось бы, представители историцизма, повторяющие вслед за Ранке «wie es eigentlich gewesen ist» («как это действительно было»), говорящие, что каждая культура занимала свое место под солнцем, держатся противоположной позиции. Но Штраус, подобно своему другу Х.-Г. Гадамеру, считает историцизм позицией ничуть не менее субъективистской: ни одна из позиций и точек зре-

ния не может притязать на истинность, так как все они исторически изменчивы. Философы прошлого вписываются в самые различные культурно-исторические контексты, но у них отнимается самое главное - стремление к постижению истины. В таком случае историк философии перестает быть философом, а все сказанное им об этих «контекстах» утрачивает всякий смысл¹. Интерес в прошедшем представляют универсальные проблемы и попытки их решения. К проблемам такого рода относится выбор между имеющимися политическими формами правления. Если современная историческая и политическая наука видит лишь различия между греческой тиранией и нынешними тоталитарными режимами, не замечая их сущностного родства, то она должна быть заменена классической политической философией.

Книга «О тирании» впервые была издана в 1948 г., в США. Спустя два года, во Франции появился ее перевод со статьей Кожева и ответом Штрауса. Такое содержание книги сохранялось почти во всех ее переизданиях (как на английском, так и на французском языке). Лишь в 1990-х гг. в США вышел ее новый вариант, включающий - помимо названных текстов - обширную переписку этих двух мыслителей, которую в предлагаемом русском издании решено было опустить по двум причинам. Во-первых, возникли немалые трудности в связи с авторскими правами на письма Штрауса и, во-вторых, только несколько писем из этой более чем тридцатилетней переписки имеют прямое отношение к основной теме книги.

Что касается статьи А. Кожева «Тирания и мудрость», то вначале она была опубликована в журнале «Critique» под названием «Политическое действие философов» как рецензия на книгу Штрауса и включала в себя несколько абзацев, в которых коротко говорилось о жанре и содержании сочинения. Историю появления статьи можно проследить по письмам Кожева и Штрауса. Она такова: Штраус переслал в Париж Кожеву свою книгу с просьбой написать на нее рецензию для журнала «Critique». Дав согласие, Кожев долго не мог закончить работу: он обращался к ней в промежутках между длительными командировками, а потому был недоволен «клочковатостью» текста, который намеревался перепи-

¹ См.: *Strauss L. How to Begin to Study Medieval Philosophy // The Rebirth...*

сать. Однако иные заботы не позволяли ему это сделать. Журнал, испытывая финансовые затруднения, не торопится с публикацией рецензии, и Кожев предлагает ее в другое периодическое издание, «Temps modernes». Но тут в дело вмешивается известный философ и ученик Кожева, М. Мерло-Понти: он отклоняет рецензию, ссылаясь на слишком большой ее объем, хотя, по оценке Кожева, причины отказа были идеологического порядка. В конце концов, в 1950 г., рецензия все же вышла в свет - как уже было отмечено - в журнале «Critique». В это же время полным ходом шла работа над французским переводом книги Штрауса: Кожев предложил издательству «Gallimard» издать ее перевод вместе со своим откликом, а Штраус, одобрив этот план, быстро написал свой ответ на замечания Кожева¹.

При чтении статьи Кожева следует иметь в виду его философию истории, суть которой излагается им в курсе лекций «Введение в прочтение Гегеля». Этот курс читался в Высшей школе практических исследований в 1934-1939 гг. и был опубликован в 1947 г. одним из слушателей, известным французским писателем, Р. Кено. Толкования Кожева «Феноменологии духа» Гегеля привели к тому, что во французскую философию вошли темы «конца истории» и «конца человека». Если мы возьмем не всю систему Гегеля, а только его «Феноменологию духа», то увидим, что диалектика господина и раба занимает в ней сравнительно скромное место, а над сферой объективного духа возвышается мир абсолютного духа. Для Кожева все сводится к миру человеческой истории, начинающейся с «борьбы за признание»: победители в ней делают господами, а побежденные, под страхом смерти, соглашаются на рабскую долю. Вся дальнейшая история - это хроника труда и борьбы; она неизбежно придет к концу вместе с полным контролем над природой и прекращением схваток за ресурсы, за жизненные шансы, за господство одних над другими. История имеет смысл только как тотальность, у которой есть начало и конец. Все абсолюты содержатся в истории и принадлежат свободному человеку, но его свобода есть свобода отрицания и самоотрицания - выбора, в том числе между жизнью и смертью, в борьбе.

¹ Подробнее о взглядах русского эмигранта Александра Владимировича Кожевникова и его споре с Лео Штраусом см.: *Руткевич А.М. А. Кожев и Л. Штраус: спор о тирании // Вопросы философии. - 1998. - № 6.*

Таким образом, начавшись с борьбы за признание, с утверждения отношения господства и рабства, история с необходимостью снимает это отношение. Господин готов мужественно умереть, доказывая этим свою свободу (то есть свою человечность), но жить как человек он не в состоянии. Раба он не воспринимает, не признает человеком. Человеческая свобода - это свобода отрицания сущего, а потому она может быть реализована в становлении, тогда как Господин самодостаточен и недвижим. В покоряющем природные процессы труде и в борьбе Раб реализует свободу и в конце концов свергает Господина. Наступает царство Гражданина, буржуазное гражданское общество, раздираемое, в свою очередь, классовыми и национальными противоречиями. «Конец истории» означает достижение такой точки, где борьба индивидов и групп, наций и империй прекратится. Он приходит вместе с полным контролем над природными явлениями. Но существо, которому уже нет нужды с кем-то воевать, конкурировать, стремиться к признанию другими, перестает быть человеком, поскольку все его желания удовлетворяются чуть ли не автоматически. Свобода рождается из нехватки и стремления, из отрицания наличного бытия, тогда как «последнему человеку» уже нечего отрицать. Поэтому «конец истории» означает и «конец человека», ибо некое самодостаточное существо будет принципиально отличаться от тех, кто жаждал, страдал и умирал в борьбе.

Эта тема присутствует и в статье «Тирания и мудрость». При чтении ее может сложиться впечатление, что Кожев оптимистически смотрит на историю и в духе коммунизма говорит о каком-то грядущем земном рае. В действительности его оценки были несколько иными и с годами они менялись. Какое-то время он видел признаки «конца истории» в социализме и в американской культуре. Прекратив борьбу, человек возвращается в «животное царство»; и советские коммунисты, и американские капиталисты стремятся к одним и тем же целям массового потребления, разница состоит в выборе средств и определяется тем, что первые бедны, а вторые богаты. Взгляд на «конец истории» был у Кожева, скорее, пессимистическим, что хорошо заметно в его рецензиях на романы Р. Кено и Ф. Саган, опубликованных в том же журнале «Critique». В одном из писем Штраусу он прямо указывает на возможность того, что «конец истории» может оказаться не «царством

Мудреца», но сообществом машиноподобных людей, именуемых им «удовлетворенными автоматами» (письмо от 19.09.1950)¹. Поэтому Штраус в своих письмах раз за разом сравнивает «универсальное и гомогенное государство» с временами «последнего человека» Ницше. Несколько оптимистичнее оценки Кожева стали в конце 1950-х гг., после поездки в Японию, где он увидел, как массовое общество может сочетаться с сохранением национальной культуры, с эстетикой свободной игры и ритуала.

В полемике со Штраусом Кожев противопоставляет «теистической» картине мира, для которой возможно чистое созерцание действительности, «атеистическую», то есть признающую только историю с ее боями. Эпикурейского «сада» не существует, а «республика писем» означает бегство от действительности. От шума и ярости мира сего мы можем бежать только в воображении. Но если философ обязан принимать участие в борьбе, то он может оказаться даже советником у тирана. Разумеется, проще всего сказать, что не всякий тиран для этого годится. Кожев не делает оговорок подобного рода, так как они уведут от принципиальной постановки вопроса. Речь ведь идет именно о тиране, а не о ком-то другом. Философы в прошлом по-разному решали этот вопрос, но сравнительно немногие делали радикальные выводы. Выбор, если не прибегать к уловкам, не так уж велик: либо уход в монастырь (или какой-нибудь «сад»), либо участие в политике, в том числе и тогда, когда у власти неизбежно оказываются тираны.

Читая Кожева, невольно вспоминаешь о «Государе» Макиавелли (в макиавеллизме Кожева обвинит и Штраус), но отличия все же понятны: Макиавелли имел в виду объединение Италии, то есть конкретную цель, сходную с теми, которые в близком духе ставил в Древнем Китае Хань Фэй-цзы (гл. 12 его трактата). У Кожева мы имеем дело с исторической закономерностью, ведущей к

¹ В том же письме Штраусу он заметил, что движение к «последнему государству» неизбежно, но каким оно будет, зависит от конкретных обстоятельств. Если западные державы останутся «националистическими», не сумеют интегрировать свои экономики и не станут проводить единую политическую линию, то победит сталинский социализм («с Лысенко и т.п.»), если же они сумеют объединиться, то «окончательное государство» будет «европейским». См.: *Strauss L. On Tyranny. Revised and Expanded Edition.* -N.Y.: Free Pr., 1963, 1991. - P. 256.

«концу истории». Со своей точки зрения, он, безусловно, отрицал бы всякое возможное сотрудничество с диктатором типа Гитлера (сам он принимал активное участие в Сопротивлении), поскольку власть самозванной «расы господ» означала для него возвращение к кровавой архаике, тупик в историческом движении, преодолевающим царство Господина. Но большинство диктаторов последних веков все же не были столь откровенны - слишком часто (велась ли речь о социальной справедливости, национальной независимости, демократии и т.п.) возвышенными целями прикрывались совсем иные мотивы.

Полемизируя со всеми теми, кто хотел бы сохранить этическую дистанцию по отношению к политике, Кожев прямо критикует основные и даже заветные мысли Штрауса. Изложение этой критики с позиций историцизма облегчает Штраусу выбор формы ответа. Правда, Кожев столь же резко критиковал некоторые крайние формы историцистского релятивизма, но логика его собственной системы все же ведет его к отрицанию неизменных этических принципов. Ведь не гоже вслед за каким-нибудь Троцким объявлять моральным то, что служит победе коммунизма, да еще в такой форме: морально то, что ведет к «концу истории», хотя при этом исчезнет и сам носитель морали - человек.

В своей статье Кожев не допускает прямых высказываний против Штрауса, который в своем ответе также предельно корректен, хотя критика ведется довольно жесткая. Впервые встретившись в Берлине в 1920-х гг., эти два мыслителя сошлись ближе - как уже говорилось - в 1930-х, в Париже, продолжая впоследствии поддерживать дружеские отношения. Они были едины и в решении некоторых частных вопросов¹, и в негативной оценке массовой культуры, равно как и в критике «интеллектуалов». Но в главном их позиции все же диаметрально противоположны. Штраус был виднейшим американским теоретиком консерватизма, одним из самых ярких критиков не только различных вариантов тотали-

¹ В своей работе о Гоббсе, написанной по-немецки, но вышедшей в Англии в 1936 г., Штраус отмечает, что влияние политической теории Гоббса на «диалектику господина и раба» в «Феноменологии духа» одинаково с ним рассматривает в Париже А. Кожевников (эта характеристика была дана до появления известного французского философа А. Кожева).

таризма, но и любого прогрессизма, будь он социал-демократическим или либеральным. Прекрасно понимая, что Кожев умело оспаривает его основные тезисы, он, тем не менее, всегда настаивал на включении его критической статьи во все последующие издания своей книги, справедливо полагая, что вести спор есть смысл только с настоящим оппонентом.

В послесловии к своей книге Штраус соглашается с Кожевом (и с Э. Фёгелином, также написавшим критическую статью) в том, что бывают эпохи, когда цезаризм неизбежен; бывают общества, которые цезаризма даже заслуживают. Как и Кожев, Штраус не утверждает, что древняя тирания или деспотия отличается от современного тоталитаризма. Это понятно всякому, кто изучал историю, но для политической философии важен вопрос о «хорошем обществе» и о добродетели, а не о том, что ассирийский или персидский царь отличался чем-то в лучшую или худшую сторону от диктаторов нашего времени. Философия должна найти аргументы в пользу того, что в любую эпоху разумный и честный человек должен быть противником тирании. Собственно говоря, именно это Штраус и делал в своем комментарии к диалогу Ксенофонта. Столкнувшись с аргументацией Кожева, «снимающей» примат этики над политикой, Штраус сначала повторяет те тезисы, которые впервые были им высказаны еще в 1932 г., в рецензии на работу К. Шмитта «Понятие политического», а потом были развиты в ряде сочинений, где он полемизировал с Хайдеггером, связывая с историцизмом и «децизионизмом» политический конформизм перед лицом надвигающейся тирании¹.

Кожева он хвалит за откровенность, но называет его позицию «более чем макиавеллической», поскольку Кожев знает, что

¹ См., например: *Strauss L. Political Philosophy. Six Essays.* - N.Y., 1975. Штраус не считал приход нацистов к власти исторически неизбежным, но с 1925 г., т.е. с момента избрания Гинденбурга президентом, стало ясно, что Веймарская республика обречена. В предисловии к трактату Спинозы Штраус писал: «Старая Германия была сильнее - сильнее волей, - чем новая Германия»; не хватало только нужного момента, и он настал через несколько лет. С республикой не обязательно должен был покончить нацизм - просто сила воли, наглость, безжалостность были сильнее, чем у всех остальных (то же самое относится к Ленину в России). См. также: *Strauss L. Liberalism Ancient and Modern.* - N.Y.-London: Basic Books, 1968. - P. 224.

речь идет именно о тиранах, отрицает всякую легитимность их власти, но дает им оправдание с точки зрения исторической необходимости, возводящей на трон цезарей. Однако разве цезари являются в качестве проводников какого бы то ни было «прогресса»? Ответ Штрауса негативен: цезаризм появляется и процветает при деградации политической жизни, он связан с коррумпированными элитами и развращенным народом, с исчезновением даже представления о добродетели. В истории не всякий Цезарь, начиная с первого носителя этого имени, действительно был тираном, но любой из них является потенциальным тираном; именно такой вывод делает доктрину Кожева, оправдывающую цезаризм историческими условиями, просто опасной.

«Кожев принадлежит к очень немногим, кто знает, что значит мыслить, и любит мыслить... Кожев - философ, а не интеллектуал»¹, - пишет Штраус, презиравший «интеллектуалов» и особенно тех из них, кто «бежал впереди прогресса». С Кожевом есть смысл всерьез спорить также потому, что он держится классических теорий, а не новомодных «идей», но он избирает ложную, гегелевскую теорию, характеризующую им как попытка «синтеза Сократа и Макиавелли». Она не нравится Штраусу, конечно, не по той причине, которая сегодня тревожит сон иных отечественных «демократов», обнаруживших (вероятно, в результате чтения Поппера), что Гегель был чуть ли не основоположником «тоталитаризма». Штраус прекрасно знал, что Гегель, был консерватором, причем консерватором либеральным. К. Шмитт не случайно воскликнул в день прихода нацистов к власти: «Гегель умер в Германии!» Смысл этого возгласа понятен: Гегель был авторитетнейшим сторонником правового государства, которое должно стоять над всеми партиями, - как раз это и было отвергнуто нацистами. Опасность гегелевской философии Штраус видит именно в том, что Кожев считает в ней самым главным - в историзации всего сущего, в растворении бытия в становлении². Атеист Кожев не-

¹ Strauss L. On Tyranny. - P. 186.

² Стоит заметить, что трактовка Гегеля является односторонней как у Кожева, так и у Штрауса; по существу, ими воспроизводится спор между правыми и левыми гегельянами XIX в. В политической философии Гегель был консерватором, его философия истории содержит ряд положений, которые получили развитие сначала в младогегельянстве, а затем и в

случайно часто обращается к «истине» иудео-христианства, которую он находит в привнесении времени в бытие.

Верующий в Бога еврей Штраус действительно в каком-то смысле стоит значительно ближе к древнегреческому миру, идет ли речь о политической теории или об идеализированном антич-

марксизме. Государство у Гегеля есть духовный организм, осуществляющий нравственность; оно не противостоит индивиду как чужеродная, стесняющая или принудительная сила - тирания, «иерархия принуждения» убивает государственную жизнь вместе с нравственной добродетелью. Истинное государство пребывает в тождестве со своими гражданами: оно не над ними, но в них; единичный индивид с его особыми интересами получает полное признание, развитие и удовлетворение только в таком государстве - это соответствует классической политической философии. Правительство является для народа не внешней силой, но его собственной внутренней энергией. В совершенной государственной жизни каждый акт правительства испытывается всеми гражданами как проявление или обнаружение их собственной разумной сущности, а потому государство выступает как осуществление свободы в действительности. С классической теорией Гегеля сближает и то, что в качестве наиболее совершенного политического режима он берет конституционную монархию. То, что сам Гегель вовсе не намечал «универсального и гомогенного государства» видно хотя бы потому, что государства для него всегда связаны с тем или иным «народным духом». И. Ильин верно заметил, что Гегель «приходит к... своеобразному националистическому индивидуализму и даже атомизму» (с. 456), что он совсем не мыслил преодоления государства в некоей всеобщей «добровольности» и «сращенности», когда государство отмирает и исчезает за ненужностью, превратившись «в нечто новое и небывалое, наподобие безвластного, анархического союза, в котором властвование заменится разъясняющим преподаванием добра, мгновенно воспринимаемого и добровольно осуществляемого». (И.А. Ильин. «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека». - СПб., 1994. - С. 445). Можно сказать, что Кожев согласен с Ильиным в оценке гегелевской философии истории в одном пункте. Ильин считает, что учение Гегеля о государстве указывает на *предел* человека, «то есть ту границу, до которой ему дано приблизиться к божественному состоянию... Быть человеком значит иметь ограниченный дух и ограниченную перспективу жизни; и человечество несет бремя этого предела так же, как индивидуальный человек. Быть человеком значит в страдании достигать и в страдании не достигнуть» (с. 468). Атеист Кожев отменяет эту границу с божественным, а потому говорит о «смерти человека» вместе с достижением положения «мудреца» в отменяющем плюрализм народов «универсальном и гомогенном государстве».

ном полисе. Никакие исторические мутации не меняют того, что человек есть «политическое животное», что ему нужно не просто сосуществовать с другими, но стремиться к лучшему общественному строю, к тому, что он, как разумное существо, считает лучшим общественным порядком. История тем самым не отменяется, Штраус даже готов согласиться с тем, что может наступить «конец истории» в том смысле, который вкладывает в это понятие Кожев. Только появление «универсального и гомогенного государства» никак нельзя считать желанной целью. Тех, кого Кожев называет «мудрецами», в царстве «последнего человека» будет все же меньшинство, а остальные не откажутся от политической драки даже при удовлетворении всех своих основных потребностей. Так что мудрецы вряд ли окажутся у власти, а достанется она, скорее, такому Цезарю, который, завладев ею, запретит философию и станет преследовать хоть мудрецов, хоть философов, угрожающих полноте манипулирования всеми прочими. Тогда философия придет к концу, но уже по иным, чем это кажется Кожеву, причинам - она не вольется в мудрость, а будет истреблена. Штраус согласен с Кожевом в том, что философ не должен укрываться от проблем эпохи в «саду» или в «республике письмен». Подражая Сократу, он выйдет на «площадь», а потому конфликт «философа и города» неизбежен. Но это не означает, что философ обязан становиться политиком, советником тирана, продвигающего историю вперед к какой бы то ни было заявленной высшей цели. Придворные консультанты и советники, служащие упрочению власти аморального тирана, конечно, могут выдумывать себе любые оправдания, ссылаясь на некий высший смысл своей деятельности, но к философии это не имеет ни малейшего отношения.

Итак, Штраус подчеркивает независимость морали от исторического потока, автономность истины, добра и красоты; политическая добродетель во все времена требует мужества, веры и выбора между добром и злом. Если Кожев признает какую-то опосредующую роль «интеллектуалов», то для Штрауса они, выражаясь словами Гомера, «земли бесполезное семя» - образцом для него является не беглец в эпикурейский «сад», но Сократ. Спор с Кожевом был продолжен в одной из последующих книг Штрауса, где он с консервативных позиций отвергает современный либерализм. И коммунизм, и либерализм имеют своей целью «универ-

сальное и гомогенное государство», различаясь только в выборе средств. «Консерваторы считают универсальное и гомогенное государство либо нежелательным, хотя и возможным, либо и нежелательным, и невозможным»¹. Консерватизм отстаивает не всеобщее и однородное, но все многообразие традиций, не доверяя «чистому разуму». Универсальны только нормы морали, без которых невозможно никакое цивилизованное общество. Особенностью современного консерватизма является то, что отстаивают консерваторы уже не «алтарь и трон», но именно либеральные ценности XIX в., преданные забвению нынешним «прогрессистским» либерализмом. Сам Штраус нередко ссылается на Токвиля и лорда Эктона, хотя к источникам его концепции можно было бы отнести и немецкий «национал-либерализм» конца XIX - начала XX столетия. Классическая античная модель полиса, модифицируется им в духе либерализма виггов, принципиально отличного от либерализма современного. Свободный гражданин полиса (или английский джентльмен) служит своему отечеству, а не идолу Истории. История же вообще выводится за пределы политической теории: меняются обстоятельства и формы правления, но выбор между добром и злом в политике остается примерно тем же самым во все времена.

При всех различиях в воззрениях Кожева и Штрауса, они сходятся в оценке массовой демократии и массовой культуры. Для Кожева «конец истории» выглядел как суровая необходимость, однако часто он изображается как «животное царство» потребителей, забывших, что свобода связана с самоутверждением в борьбе. Штраус признает демократию только как «универсальную аристократию», но сегодняшнее массовое общество, по его мнению, ведет к цезаризму и деспотизму. Классики политической философии не были поклонниками демократии, поскольку их интересовала добродетель, а она не появится от того, что черни предоставят все права, - она является плодом традиции и воспитания. Техника и «экономика изобилия» сделали возможным распространение гражданских прав на всех, но в технике Штраус видит угрозу демократическим институтам, которые сегодня почти некому защищать: западные общества порождают тип человека, готового ради

¹ *Strauss L. Liberalism Ancient and Modern. - N.Y. - London, 1968. - P. VI.*

материального благосостояния отказаться от прав и свобод¹. Немалую вину за это он возлагает на современную политическую науку, которая смотрит на человека «снизу», превращает его в одну из физических сил, считая себя ценностно «нейтральной». Оценивая современную политологию со всеми ее рецептами, Штраус писал: «Только круглый дурак станет называть новую политическую науку дьявольской: у нее нет ни малейших атрибутов падших ангелов. Она не является даже макиавеллизмом, поскольку учение Макиавелли было изящным, тонким и красочным. Она не является даже нероновской. Тем не менее о ней можно сказать, что она музицирует, когда горит Рим. Лишь два обстоятельства извиняют ее: она не знает того, что она играет, и она не знает того, что Рим горит»².

Конечно, Кожеву было что сказать в ответ на критику Штрауса. Он мог бы заметить, что Штраус вообще не имеет права говорить о Гражданине в полном смысле слова, поскольку идеализированный обитатель полиса был типичным Господином, которому требовалось множество рабов. Не так уж высока и мораль римского патриция, услаждающего себя зрелищем гладиаторских боев, или английского джентльмена, ведущего колониальную войну ради свободной торговли опиумом. Универсальная мораль приходит вместе с расширением ойкумены, причем свою роль тут сыграло и христианство, и те Цезари, которые, начиная с Александра Македонского, преодолевали партикуляризм полисов или национальных государств. Правовое государство начинается вместе со свержением всевластия господ, властвующих не по причине своей добродетельности, но опираясь на грубую силу. В написанной в 1943 г. работе по философии права Кожев прямо указывает на то, что битвы XX в. суть продолжения «диалектики господина и раба», в которых сторонникам цивилизации, уже достигшей правового состояния, противостоят те, кто хотел бы возродить насильственное правление господ.

¹ Такие пессимистические оценки разбросаны по многим работам Штрауса. Особенно характерна в этом смысле: *Strauss L. The City and the Man*. - Chicago, 1964. Разумеется, у него были предшественники, вроде Токвиля - либералы XIX в. вообще негативно относились к массовой демократии.

² *Strauss L. Liberalism Ancient and Modern*. - P. 223.

Штраус не упрощает позицию оппонента и прямо указывает на различия своей (и «классиков») точки зрения и взглядов Кожева: «Классики понимали тиранию как противоположность наилучшему режиму, а таковым они считали правление лучших или аристократию. Однако аристократия, по возражению Кожева, есть власть меньшинства над большинством граждан или взрослых обитателей данной территории, и эта власть, в конечном счете, держится на насилии и терроре»¹. Но если мы признаем наличие неизменной природы человека, то следствием этого будет отказ от мечтаний о реализации «конца Истории». В таком случае речь может идти только о поисках лучшего порядка, соответствующего человеческой природе.

Иначе говоря, различия в политической философии восходят к различиям в онтологии и философской антропологии. Свои разногласия, как известно, Кожев со Штраусом обсуждали в переписке. Кожев прямо указывал (письмо от 29.10.1953) на то, что имеющаяся некая предзаданная «человеческая природа», он был бы согласен со Штраусом, но сама предпосылка подобного рода нуждается в доказательствах. Однако ее либо нужно принять на веру, либо взять из данных тех или иных эмпирических наук. Философии претит и то и другое. Сколько различных верований не выдерживало суда разума, сколько обобщений частных наук выдавалось за «последнее слово», включая и «расовую биологию». При всех негативных оценках философской «безвкусицы» экзистенциализма Кожев полагает, что «природой» человека можно считать только его безусловную свободу. Штраус утверждает, что существует «вечный и неизменный порядок, в котором история имеет место, но сам этот порядок от того, что есть история, не меняется»². «Царство свободы» - это лишь одна из провинций «царства необходимости». Конституционная и либеральная демократия не вызывает у Штрауса восторга, но она все же ближе аристократическому идеалу «классиков», чем все прочие современные режимы. По самой своей природе человек стремится к лучшему, а таковым в политической области остается власть лучших в условиях свободы. Вместе с античными философами он считает тиранию наилучшим политическим строем, несущим людям, по словам Платона, «самое тяжкое и горькое рабство - рабство у рабов».

¹ *Strauss L. On Tyranny*. - P. 192.

² *Ibid.* - P. 212.