

## Кризис нашего времени и кризис политической философии<sup>1</sup>

Штраус Л.

**Аннотация:** В марте 1963 года в рамках Третьего ежегодного собрания Детройтского университета Лео Штраус выступает с двумя лекциями «Кризис нашего времени» и «Кризис политической философии», которые, как он сам говорит, на деле представляют собой одну лекцию, посвященную исследованию постигших западные страны политических трудностей и их теоретическому основанию. Штраус полагает, что причина кризиса Запада заключается в кризисе заявленной цели западных обществ — достижения всеобщего мира и благоденствия. Этот кризис, по его мнению, оказывается результатом изначально неверных или неадекватных представлений о политическом и его возможностях, заложенных современной политической философией. Дабы нащупать путь к разрешению обеих этих проблем — кризиса Запада и кризиса политической философии, Штраус предлагает вернуться назад. Он предлагает попытаться заново разобраться в том, как политическое понималось в более ранних философских представлениях — в представлениях классической политической философии. Сообразуясь с публикой — студентами католического университета, — Штраус выбирает в качестве главной своей темы политическую философию Аристотеля, показывая, что она, несмотря на общепринятое пренебрежение, не только не утратила своей ценности, но и, будучи правильно понятой, может помочь в разрешении указанных кризисов.

**Ключевые слова:** политическая философия, Запад, кризис, современность, Аристотель, полис.

Перевод с английского: Мишурин А.Н., ИФ РАН, [politconvers@gmail.com](mailto:politconvers@gmail.com)

### Кризис нашего времени<sup>2</sup>

Я, естественно, тронут сказанными обо мне добрыми словами, но хотел бы сделать небольшое замечание. Я не настолько мягок, как мои друзья хотели бы меня представить. В этом мои враги определенно согласились бы со мной. Переходя ближе к моему предмету:

<sup>1</sup> Перевод выполнен по изданию Strauss L. The Crisis of Our Time; The Crisis of Political Philosophy. Harold J. S., ed., The Predicament of Modern Politics. Detroit: University of Detroit Press, 1964. Pp. 44–51, 901–103.

<sup>2</sup> Данные лекции связаны с двумя другими работами того же периода — лекцией «О высшем образовании и кризисе нашего времени» (Strauss L. On Higher Education and the Crisis of Our Time: A Lecture by Leo Strauss. Minkov S. Y., Kerber H. ed. Interpretation. A journal of Political Philosophy. Vol. 49, 3. Pp. 339–352), прочитанной в 1961 году, и книгой «Город и человек» (Штраус Л. Город и человек. СПб.: Владимир Даль, 2021. 504 с.), изданной в 1964 году. (Здесь и далее все примечания принадлежат переводчику.)

две лекции, которые я должен дать сегодня и завтра, на самом деле являются одной<sup>3</sup>, а ее тема — кризис нашего времени и кризис политической философии. Можно было бы по-разному провести границу между ними, и, возможно, мне не удалось провести ее наилучшим образом. Так что я прошу вашего прощения, если эта лекция окажется фрагментарной; она задумана незавершенной. Ее предмет, говоря точнее: «кризис нашего времени как следствие кризиса политической философии».

Кризис нашего времени, а именно об этом я и хочу поговорить, в сути своей состоит в сомнении в том, что мы можем назвать «Современным проектом». Этот современный проект был довольно успешен. Он создал новый тип общества, тип общества, не существовавший ранее. Однако проблемность современного проекта, ставшая уже предметом всеобщего знания и всеобщей озабоченности, заставляет нас задуматься над тем, что этот новый тип общества, наш тип общества, обладает духом, отличным от того, что обитал в нем сначала. Современный проект был порожден современной политической философией, тем видом политической философии, что появился в XVI–XVII веках. Финальным результатом современной политической философии является уничтожение самой идеи политической философии. Для большинства представителей политической науки сегодня политическая философия — не более чем идеология или миф.

Мы должны подумать о восстановлении политической философии. Мы должны вернуться в точку начала разрушения политической философии, к началам современной политической философии, когда современной философии все еще приходилось бороться против более древнего вида политической философии — классической политической философии — политической философии, порожденной Сократом и развитой в первую очередь Аристотелем. Тогда, когда шел спор между древними и современниками, — спор, известный большинству как чисто литературная борьба во Франции и Англии, — самым знаменным его свидетельством в Англии была «Битва книг» Свифта. На самом деле он не был чисто литературным спором. Фундаментально это был спор между современной философией или наукой и более древней философией или наукой. Этот спор был завершен лишь с трудами Ньютона, которые, как кажется, полностью разрешили его в пользу современников. Наша задача — снова пробудить этот спор, теперь, когда современный ответ уже больше трех веков имел возможность раскрыть свои добродетели и уничтожить старый ответ. Дабы быть убедительным, я должен оставаться как можно ближе к тому, что на Западе считается общепринятым. Я не могу начать с посылок, относительно которых сегодня согласно лишь довольно небольшое меньшинство. Иными словами, я во многом должен строить свою аргументацию *ad hominem*. Надеюсь, это не создаст недопониманий.

Чтобы избежать недопониманий иного рода, я сначала набросаю план сегодняшней лекции. Кризис Запада именовался закатом Запада<sup>4</sup>, в смысле окончательного заката человечества. Эта позиция неразумна, но отрицать упадка, некоего упадка Запада, нельзя.

---

<sup>3</sup> Эти две лекции действительно будут опубликованы в несколько измененном виде как одно эссе (*Strauss L. Political Philosophy and the Crisis of Our Time*. Graham G. J., Carey G. W. ed. *The Post-behavioral Era: Perspectives on Political Science*. New York: David McKay Co., 1972. Pp. 217–242). Проблема, однако, заключается в том, что внесенные изменения сделаны с согласия, но без участия самого Штрауса. Именно по этой причине для перевода были выбраны лекции, а не эссе.

<sup>4</sup> Штраус отсыает к работе О. Шпенглера «Der Untergang des Abendlandes», название которой на русский традиционно переводится как «Закат Европы», а на английский — как «The Decline of the West» («Закат Запада»).

Запад потерял, что наиболее очевидно, в своей силе. Само его выживание находится под угрозой. Это ослабление, однако, не составляет его кризиса. Кризис Запада на самом деле состоит в том, что Запад потерял уверенность в своей цели. Целью этой было универсальное сообщество — сообщество равных наций, каждая из которых состоит из свободных и равных мужчин и женщин, при условии, что все эти нации благодаря науке должны полностью развить имеющиеся возможности производства. Наука должна пониматься исключительно в рамках служения человеческой власти, во имя облегчения положения человека. Наука должна была бы принести всеобщее изобилие. Состояние, в котором никто не имел бы более причин посягать на других людей или на другие нации. Универсальное изобилие привело бы к универсальному и совершенно справедливому сообществу, совершенно счастливому сообществу.

Многие жители Запада стали сомневаться в этом проекте из-за появления коммунизма как невероятно сильного и радикально противостоящего западному представлению о том, как это универсальное и справедливое сообщество должно появиться и управляться. Противостояние между Западом и коммунизмом ведет к тому, что никакой возможности универсального сообщества в ближайшем будущем не предвидится. На ближайшее будущее политическое общество остается тем же, чем оно было всегда, — партикулярным обществом, обществом с границами, закрытым обществом, занятым улучшением своего положения. Этот наш опыт требует, однако, не только политической переориентации, но также и переориентации нашего понимания принципов.

Я высказую сейчас три мысли. Первое: разве партикуляризм, или, иначе говоря, патриотизм сам по себе не лучше, чем универсализм или глобализм? Второе: разве разумно ожидать справедливости и счастья в качестве необходимых результатов изобилия? Более того, разве изобилие является необходимым, хотя и не единственным условием добродетели и счастья? Разве нет некой истины в представлении о добровольной бедности? Более того, разве невольная бедность является непреодолимым препятствием для добродетели и счастья? И третье: разве вера в то, что наука существует исключительно в рамках служения человеческой власти, не является заблуждением, и, более того, заблуждением вредным? Позвольте мне начать.

Утверждение о том, что мы находимся в кризисе, едва ли нуждается в доказательстве. Газеты ежедневно твердят о новых кризисах, и все эти маленькие ежедневные кризисы можно легко воспринять как части или составляющие одного великого кризиса — кризиса нашего времени. Суть этого кризиса, как я утверждаю, состоит в том факте, что то, что изначально было политической философией, превратилось в идеологию. В конце Первой мировой войны этот кризис был определен Шпенглером как падение или закат Запада. Шпенглер понимал под Западом конкретную культуру, принадлежащую к малому числу высокоразвитых культур. Но Запад был для него больше чем просто одна высокоразвитая культура в числе прочих. Для него то была всеобъемлющая культура — единственная культура, завоевавшая землю. И в первую очередь то была единственная культура, открытая для всех культур, не отвергавшая другие культуры, полагая их формами варварства, или высокомерно терпевшая их, считая их недоразвитыми. Это — единственная культура, обретшая совершенное самосознание, присущее культуре как таковой. Хотя культура изначально значила культура человеческого разума, вторичное или современное понимание

культуры неизбежно подразумевает существование множества одинаково высокоразвитых культур. Но именно потому, что Запад — это культура, в которой культура достигает совершенного самосознания, он является финальной культурой: «Сова Минервы начинает свой полёт лишь с наступлением сумерек»<sup>5</sup>. Закат Запада совпадает с исчерпанием самой возможности существования высокоразвитой культуры. Высшие потенции человека исчерпаны. Но высшие потенции человека не могут быть исчерпаны до тех пор, пока есть высшие человеческие задачи, пока фундаментальные загадки, стоящие перед человеком, не решены до того состояния, до которого они могут быть решены. А потому мы могли бы сказать, — обращаясь к авторитету науки нашего времени, — что анализ или предсказание Шпенглера является ошибочным. Обладающая для нас высшим авторитетом естественная наука считает себя предрасположенной к бесконечному прогрессу. И это притязание, как кажется, не имеет смысла, если фундаментальные загадки решены. Если наука предрасположена к бесконечному прогрессу, не может наступить значимого конца или завершения истории. А может наступить лишь резкая остановка человеческого движения посредством естественных сил, действующих самостоятельно или направленных человеческими умами и руками.

Как бы то ни было, в некотором смысле Шпенглер оказался прав. Некий упадок Запада произошел прямо на наших глазах. В 1913-м Запад, — а на деле эта страна вместе с Великобританией и Германией, — мог устанавливать законы для остальной планеты без единого выстрела. По крайней мере, полвека Запад с легкостью контролировал весь земной шар. Сегодня Запад далек от того, чтобы править миром, само его выживание, — чего не случалось никогда ранее, — находится под угрозой со стороны Востока. «Коммунистический манифест» создавал видимость того, что победа коммунизма будет окончательной победой Запада, — синтезом, что преодолеет национальные границы британской индустрии, французской революции и немецкой философии, — или синтезом с Востоком. Мы знаем, что победа коммунизма и правда означала бы победу изначально западной естественной науки, но в то же время победу самой жесткой формы восточного деспотизма. Однако сколь бы ни уменьшилось могущество Запада, сколь ни была бы велика для него опасность, это уменьшение, эта опасность, — нет, поражение и уничтожение Запада, — не были бы доказательствами того, что Запад находится в кризисе. Запад может пасть с честью, будучи уверенным в собственной цели.

Кризис Запада заключается в том, что Запад потерял уверенность в своей цели. Некогда Запад был уверен в своей цели — цели, в достижении которой все люди могли бы объединиться. Потому он имел ясное видение собственного будущего в качестве будущего для всего человечества. Мы потеряли эту уверенность и эту ясность. Некоторые из нас даже смотрят в будущее с отчаянием. Это отчаяние объясняет многие формы современной деградации Запада. Сказанное не значит, что ни одно общество не может быть здоровым, не будучи стремящимся к универсальной цели, — цели, в достижении которой все люди могли бы объединиться. Общество может быть трайбалистским и тем не менее здоровым. Но общество, привыкшее понимать себя в рамках универсальной цели, не может потерять веру в эту цель, не впав в полнейшее замешательство. В нашем непосредственном прошлом мы обнаруживаем четкое определение универсальной цели. Например, в знаменитых

---

<sup>5</sup> Гегель Г. Философия права. М.: Мысль, 1990. С. 56.

официальных декларациях, сделанных во время двух мировых войн. Эти декларации только повторяют цель, указанную изначально самой успешной формой современной политической философии: видом политической философии, что стремился построить на фундаменте, заложенном классической политической философией, но в противопоставление тому, что возвела классическая политическая философия, общество, в правде и справедливости превосходящее то общество, к которому стремились классики.

Согласно этому современному проекту, философия или наука должна была перестать пониматься как сущностно созерцательная и начать пониматься как действующая. Она также должна была встать на службу облегчения положения человека, говоря прекрасными словами Бэкона<sup>6</sup>. Она должна была развиваться ради господства человека. Она должна была позволить человеку стать господином и владельцем природы посредством разумного завоевания природы. Философия или наука, изначально бывшая одним и тем же, должна была сделать возможным прогресс в сторону вечно возрастающего благодеяния. Так все получили бы долю в общественных или жизненных благах и вместе с тем полностью воплотили бы в жизнь естественное право каждого на комфортабельное самосохранение (фраза Лока<sup>7</sup>) и все, что это право подразумевает, а также естественное право каждого на полное развитие своих способностей в унисон со всеми остальными людьми. Прогресс в сторону вечно возрастающего благодеяния тем самым стал бы или сделал бы возможным прогресс в сторону вечно возрастающей свободы и справедливости. Этот прогресс неизбежно был бы прогрессом в сторону сообщества, включающего в себя всех людей, — всемирной лиги свободных и равных наций, где каждая нация состояла бы из свободных и равных мужчин и женщин. Ибо принято было считать, что существование процветающего, свободного и справедливого общества в отдельно взятой стране или группе стран невозможно на больших промежутках времени. Дабы обезопасить мир для западных демократий, нужно сделать весь земной шар демократическим: каждую страну в отдельности и сообщество наций в целом. Считалось, что наличие хорошего порядка в одной стране предполагает наличие хорошего порядка во всех странах и между всеми странами. Считалось, что движение в сторону универсального сообщества или универсального государства гарантировано не только рациональностью, универсальной валидностью цели, но еще и потому, что движение к этой цели казалось движением подавляющего большинства людей ради подавляющего большинства людей. Только маленькие группки, властивущие над многими миллионами и защищающие свои устаревшие интересы, сопротивляются этому движению.

---

<sup>6</sup> В работе «The Advancement of Learning» («О достоинстве и приумножении наук») Ф. Бэкон называет научное знание «a rich storehouse for the glory of the Creator and the relief of man's estate» («богатое хранилище, существующее для прославления Творца и облегчения положения человека» — перевод мой). Bacon F. *Advancement of Learning*. Oxford: The Clarendon Press, 1869. P. 42.

<sup>7</sup> Штраус, по-видимому, ссылается на восьмую главу «Второго трактата о правлении»: «The only way whereby any one divests himself of his natural liberty, and puts on the bonds of civil society, is by agreeing with other men to join and unite into a community for their comfortable, safe, and peaceable living one amongst another» («Единственный путь, посредством которого кто-либо отходит от своей естественной свободы и надевает на себя узы гражданского общества, — это соглашение с другими людьми об объединении в сообщество для комфортабельной, безопасной и мирной жизни друг с другом» — перевод мой). Locke J. *Second Treatise of Government*. Cambridge: Hackett Publishing Company, 1980. P. 52.

Данный взгляд на положение человека вообще и его положение в этом веке в частности сохранял некоторое правдоподобие не в пику фашизму, но благодаря ему, до тех пор, пока коммунизм не раскрыл своих худших черт в виде сталинизма и постсталинизма; ибо троцкизм, будучи движением без сторонников и даже без вождя, был приговорен или опровергнут согласно собственным же принципам. Какое-то время многим образованным — не говоря о необразованных — жителям Запада казалось, что коммунизм был движением, параллельным западному движению; словно он был довольно строптивым, диким и своенравным близнецом, который неизбежно бы повзрослел, успокоился и остынился. Но за исключением случаев смертельной опасности, коммунизм отвечал на братские объятья презрением или в лучшем случае очевидной имитацией признаков дружбы, а когда он оказывался в смертельной опасности, то был столь же готов получать западную помощь, сколь не желал проявить и толики благодарности в ответ. Западное движение не могло увидеть в коммунизме лишь новую версию реакции, против которой оно боролось веками. Ему пришлось признать, что западный проект, который смог защититься от всех предшествующих форм зла, не мог сберечься от этой новой формы как на словах, так и на деле. Какое-то время казалось достаточным говорить, что, хотя западное движение согласно с коммунизмом относительно цели универсального процветающего сообщества свободных и равных мужчин и женщин, оно не согласно с ним относительно средств ее достижения. Для коммунизма цель — общее благо для всего человечества, — будучи священной, оправдывает любые средства. Что подвигает к достижению этой самой священной цели, освящается ей и потому само священно. Что мешает ее достижению — скверно. Убийство Лумумбы<sup>8</sup> было названо одним коммунистом предосудительным, что подразумевает, что бывают непредосудительные убийства, думаю, как убийство Надя<sup>9</sup>.

Тогда стало понятно, что различие между западным движением и коммунизмом не только количественное, но и видовое. И различие это, как считалось, относится к морали, к выбору средств. Иными словами, стало яснее, чем ранее, что ни кровавое, ни бескровное изменение общества не сможет искоренить зло в человеке. До тех пор, пока существуют люди, будут существовать злоба, зависть и ненависть; а потому не может быть общества, которое не применяет насильственных ограничений. По той же причине нельзя было более отрицать, что коммунизм будет таким, какой он есть по сути, а не только по названию, — жестоким правлением тирана, смягченным или усугубленным страхом дворцового переворота. Единственное ограничение, на которое Запад может положиться, — это страх тирана перед огромной военной мощью Запада.

Опыт коммунизма преподал Западу двоякий урок: политический урок — урок относительно того, чего ждать и что делать в ближайшем будущем, и урок в отношении принципов политики. Что касается ближайшего будущего: не может быть никакого универсального государства — ни унитарного, ни федеративного. Не говоря о том, что нет сегодня всемирной федерации наций, а есть лишь федерация наций, называемых миролюбивыми, сама эта федерация демонстрирует указанное фундаментальное

<sup>8</sup> Подробнее о советском взгляде на смерть П. Лумумбы см. *Лумумба* П. Патрис Лумумба. Правда о чудовищном преступлении колонизаторов. М.: Союз журналистов, 1961. 208 с.

<sup>9</sup> Штраус, скорее всего, ссылается на нашумевший сборник «The Truth about the Nagy Affair» («Правда о деле Надя»), составленный венгерскими публицистами по горячим следам в 1958 году и переведенный на английский в 1959-м. The Truth about the Nagy Affair: Facts, Documents, Comments. London: Secker and Warburg for the Congress for Cultural Freedom, 1959. 383 р.

расхождение. Если эту федерацию воспринять чересчур серьезно — как ступеньку на пути человечества к совершенному и потому универсальному сообществу, — придется взять на себя огромные риски, не обеспеченные ничем, кроме унаследованной и, возможно, устаревшей надежды, и так подвергнуть опасности тот самый прогресс, которого пытаются достичь. Можно представить, что при столкновении с угрозой термоядерного уничтожения федерация наций, сколь бы неполной она ни была, запретила бы войны. То есть наступательные войны. Но это означает, что она действует исходя из предположения, согласно которому все существующие границы справедливы, в соответствии с самоопределением наций. Это предположение — благочестивая ложь, ложность которой очевиднее ее благочестивости. На деле единственно возможные изменения существующих границ, что были бы доступны, — это те, против которых коммунисты не возражают. Еще нужно не забывать про зияющую несоразмерность между легальным равенством и фактическим неравенством членов указанной федерации. Это фактическое неравенство отражено в словосочетании «недоразвитые нации» — словосочетании, как мне говорили, придуманном Сталиным<sup>10</sup>. Это словосочетание подразумевает решимость развить их до конца. То есть сделать их либо коммунистическими, либо западными. И это несмотря на тот факт, что Запад объявляет себя оплотом культурного плюрализма. Даже если бы можно было еще утверждать, будто западная цель столь же универсальна, как и коммунистическая, пришлось бы удовлетвориться тем, что в ближайшем будущем будет существовать практический партикуляризм. Эта ситуация напоминает ту, что, как часто говорят, существовала в те века, когда и христианство, и ислам выдвигали свои притязания, но оба вынуждены были довольствоваться непростым сосуществованием со своим антагонистом. Все это значит, что на ближайшее будущее политическое сообщество останется тем, чем оно было всегда: частичным или партикулярным сообществом, срочнейшая и важнейшая задача которого — самосохранение, а высшая — саморазвитие. Что же до сути саморазвития, можно сказать, что тот же опыт, что заставил Запад сомневаться в валидности мирового сообщества, заставил его сомневаться в вере в то, что изобилие является достаточным и, сверх того, обязательным условием для достижения счастья и справедливости. Изобилие не лечит наше глубочайшее зло.

Я должен сказать пару слов о другой составляющей современного проекта, которая требует более детального обсуждения. Очень кратко: можно сказать, что современный проект отличался от предшественника тем, что подразумевал, что улучшение общества кардинальным образом зависит от институтов — политических или экономических, — а не от формирования характера. В основе этой позиции лежало простое разделение, — а не различие, — закона и морали. Помимо позитивного права, действительно существует сфера просвещения, то есть чисто теоретического образования, как отличного от морального обучения или формирования характера. Мы могли бы продемонстрировать это на примере одного из героев современного проекта — на примере Гоббса. Гоббс, конечно, не был

---

<sup>10</sup> Скорее всего, Штраус имеет в виду статью И.В. Сталина «Год великого перелома», где тот говорит об «отсталых странах». Статья эта заканчивается такими словами: «И когда посадим СССР на автомобиль, а мужика на трактор, — пусть попробуют догонять нас почтенные капиталисты, кичащиеся своей “цивилизацией”. Мы еще посмотрим, какие из стран можно будет тогда “определить” в отсталые и какие в передовые». *Сталин И.В. Год великого перелома. К XII годовщине октября. Сочинения. Т. 12. М.: Государственное издательство политической литературы, 1949. С. 135.*

простым абсолютистом, очарованным Нероном и другими подобного рода людьми. Гоббс хотел добиться существования просвещенных абсолютных правителей, «просвещенных монархов», как их стали называть. Но его проект был таков, что гарантировал лишь возможность и необходимость монархии. Просвещенность монарха оставалась делом надежды.

Ныне, пусть и иначе, эта ситуация повторяется в развитии современной либеральной демократии. Либеральная демократия объявляет себя ответственной формой правления, политическим порядком, в котором правительство несет ответственность перед управляемыми. Управляемые, конечно, тоже несут некую ответственность перед правительством: управляемые обязаны подчиняться законам. Но главное вот что: чтобы быть ответственным, правительство не должно иметь секретов от управляемых. Знаменитая формула президента Вильсона «Открытые договоры, открыто обсужденные»<sup>11</sup> яснее всего отражает данную мысль. Конечно, либеральная демократия также означает ограниченное правительство, различие публичного и приватного. Сфера приватного не только должна быть защищена законом, она также должна быть непроницаема для закона. Законы должны защищать эту сферу, в которой каждый может действовать и думать, как пожелает, где он может вволю проявлять свой волюнтаризм и предрассудки. «Мой дом — моя крепость». Но это не совсем так. Мой дом — не просто моя крепость; в нем можно войти с ордером на обыск. Подлинное место секретности не дом, а будка для голосования. Можно сказать, что будка для голосования — это дом домов, трон суверенности, трон секретности. Суверен, как состоящий из индивидов, ни в коей мере не несущих ответственности, не способных нести ответственности, сам является безответственным индивидом. Не таково было изначальное представление о либеральной демократии. Изначальное представление состояло в том, что суверен был сознательным индивидом, — индивидом, ограниченным или ведомым своим сознанием.

Абсолютно очевидно, что сознательный индивид создает ту же проблему, что и Гоббсов просвещенный монарх. Нельзя законом определить сознательного индивида. Нельзя законом ограничить избирательные права сознательными людьми, как можно ограничить законом избирательные права собственностью, грамотностью и тому подобным. Сознательность можно взрастить только внезаконными средствами, т. е. моральным обучением. Для этого нет места, и перемены в этом вопросе всем вам хорошо известны. Перемены, что шли и идут до сих пор, можно назвать разложением либеральной демократии во вседозволяющий эгалитаризм. В то время как ядром либеральной демократии является сознательный индивид, ядром вседозволяющего эгалитаризма является желающий индивид. Нам хватит и примера сознательного отказа от военной службы; что бы вы ни думали о сознательных отказниках, сомнений быть не может: эти люди готовы отдать свои жизни за то, что они считают правильным. Человек, стремящийся следовать своим желаниям, ни

---

<sup>11</sup> Штраус цитирует первый из «Четырнадцати пунктов» В. Вильсона — проекта мирного договора, излагающего условия окончания Первой мировой войны и переустройства международной безопасности путем создания «общего объединения наций». Полностью первый пункт звучит так: «Открытые мирные договоры, открыто обсуждённые, после которых не будет никаких тайных международных соглашений какого-либо рода, а дипломатия всегда будет действовать откровенно и на виду у всех». Вильсон. В. Четырнадцать пунктов. Системная история международных отношений в четырех томах. 1918–2000. Том 2. 1918–2000. Т. 2. Документы 1910–1940-х годов. Под. ред. А.Д. Богатурова. М.: Московский рабочий, 2000. С. 27.

в коей мере не намерен жертвовать своей жизнью, и потому своими желаниями, во имя удовлетворения своих желаний. Вот о каком моральном разложении идет речь.

Позвольте мне проиллюстрировать эти великие перемены другим примером. В начале лекции я уже говорил о понятии культуры. В своем оригинальном значении оно означало культуру человеческого разума. Из-за изменений, произошедших в XIX веке, стало возможным говорить о культуре во множественном числе (культуры). То, что было сделано на большом масштабе, особенно Шпенглером, было повторено не с меньшим результатом на более низком уровне такими антропологами, как Рут Бенедикт<sup>12</sup>. Что же культура означает сегодня? В антропологии и некоторых ветвях социологии слово «культура», конечно же, всегда употребляется во множественном числе, да так, что у вас есть культура пригорода, культура групп несовершеннолетних, будь они законопослушными или даже правонарушающими. И вы могли бы сказать, что в соответствии с этим новым понятием культуры нет ни одного человека, который не был бы культурным, ибо каждый принадлежит какой-то культуре. К счастью, в то же самое время все еще сохраняется старое понятие культуры; когда я сказал об этом, некоторые из вас засмеялись, потому что, когда мы говорим о культурном человеке, мы все еще подразумеваем, что не все люди культурны или обладают культурой. Смотря на конец этого пути, можно сказать, что, согласно ныне господствующей позиции в гуманитарных науках, каждый человек, не являющийся пациентом сумасшедшего дома, является культурным человеком. А на передовой научных исследований, о которой мы сегодня столько слышим, мы обнаруживаем интересный вопрос: а нет ли у пациентов сумасшедших домов своей собственной культуры.

Позвольте мне теперь вернуться к моему рассуждению. Сомнение в современном проекте, широко распространенное сегодня, не только сильно, но и повсеместно. Оно приобрело статус научной истины. Можно усомниться, а остался ли хоть один ученый-гуманитарий, утверждающий, что универсальное и процветающее сообщество является рациональным ответом на проблему человека. Ибо современная гуманитарная наука признает и даже во всеуслышание заявляет о своей неспособности твердо обосновать любое ценностное суждение. Учение, порожденное современной политической философией, героями XVII века, в пользу универсального и процветающего сообщества, по общему признанию, стало идеологией. То есть учением, не превосходящим истинностью и справедливостью любое другое в бесконечном числе идеологий. Гуманитарная наука, изучающая все идеологии, сама по себе свободна от любых идеологических наклонностей. Посредством этой олимпийской свободы она преодолевает кризис нашего времени. Данный кризис может уничтожить условия существования гуманитарной науки, но он не может повлиять на достоверность ее открытий. Гуманитарная наука не всегда была настолько скептична или сдержанна, насколько она стала в последние два поколения. Изменение характера гуманитарной науки каким-то образом связано с изменением статуса современного проекта. Современный проект был порожден философами как нечто требуемое природой, естественными правами. Этот проект должен был в полной мере удовлетворить самые важные естественные потребности людей. Природа должна была быть завоевана ради

---

<sup>12</sup> Штраус отсылает к главному произведению Р. Бенедикт «Patterns of Culture» («Паттерны культуры»), изданному в 1935 году и мгновенно ставшему живой классикой. В работе Бенедикт на примере примитивных сообществ обосновывает позицию культурного релятивизма. См. Benedict R. Patterns of Culture. London: Routledge, 1935. 211 р.

благополучия человека, который, как считалось, обладал своей собственной природой — неизменной природой. Отцы этого проекта не сомневались, что философия и наука идентичны. Спустя какое-то время стало казаться, что завоевание природы требует завоевания еще и человеческой природы и в первую очередь сомнения в неизменности человеческой природы. В конце концов, неизменная человеческая природа может поставить перед прогрессом непреодолимые границы. Соответственно, естественные потребности людей более не могут направлять завоевание природы. Оно должно определяться разумом как отличным от природы — рациональным «должно» как отличным от нейтрального «есть». И вот философия, логика, этика, эстетика как исследования «должно» или норм отделились от исследования «есть». Исследование «есть» или наука непрестанно преуспевала в увеличении власти человека, а последовавшая затем дискредитация разума исключила различие между мудрым или верным и глупым или неверным использованием этой власти. Наука, отделенная от философии, не может учить мудрости. Еще есть люди, верящие, что эта трудность исчезнет, как только гуманитарные науки и психология догонят физику и химию. Эта вера абсолютно неразумна. Ибо гуманитарные науки и психология, сколь бы продвинутыми они ни стали, будучи науками, могут принести лишь дальнейшее увеличение власти человека. Они позволят манипулировать людьми даже лучше, чем ранее. Но они ничего не скажут о том, как использовать власть над людьми и не-людьми, ровно как в случае с физикой и химией. Люди, которые питают эти надежды, не поняли смысла различия между фактами и ценностями — различия, которое они же все время и проповедуют. Воистину, вот ядро современной науки, современной гуманитарной науки, каким оно стало в последние два поколения: различие между фактами и ценностями, соединенное с пониманием того, что никакое рациональное различие между хорошими и плохими ценностями невозможно. Любая цель столь же хороша, как и любая другая. С точки зрения разума, все ценности равны. Главная задача, стоящая перед академическими преподавателями гуманитарных наук, заключается в том, чтобы разрешить эту проблему, созданную различием фактов и ценностей. Я считаю, что можно продемонстрировать невозможность осуществления этой фундаментальной предпосылки современной гуманитарной науки и что сделать это можно с разных позиций. Но сейчас меня волнует более широкая проблема.

Когда мы рассматриваем различие между фактами и ценностями, мы видим одну его особенно выделяющуюся составляющую. Гражданин не проводит различия между фактами и ценностями. Он одинаково уверен как в том, что сможет адекватно отличить хорошее от плохого, справедливое от несправедливого, так и в том, что он сможет отличить истинное и ложное или судить о так называемых фактических утверждениях. Различие между фактами и ценностями чуждо гражданскому пониманию политического. Различие между фактами и ценностями, как кажется, становится необходимым, только когда гражданское понимание политического заменяется чисто научным пониманием. Научное понимание, следовательно, подразумевает разрыв с донаучным пониманием. Однако в то же самое время оно остается зависимым от донаучного понимания. Я могу продемонстрировать это на простейшем примере. Когда факультет социологии отправляет кого-нибудь провести опрос, его обучают многое чему; его снабжают крайне детальными инструкциями. Но есть одна вещь, о которой ему не говорят: задавай вопросы населению — людям, а не собакам, деревьям, кошкам и так далее. Более того, ему даже не говорят, как отличить людей от собак.

Это знание предполагается. Оно неизменно, не улучшаемо, не подвержено влиянию того, чему его обучают на занятиях. Это лишь самый очевидный пример того, как сильно якобы самодостаточное научное знание зависит от «априори» знания, донаучного знания, ни разу не подвергнутого сомнению за всю историю науки. Далее, вне зависимости от того, можно ли продемонстрировать превосходство научного понимания над донаучным пониманием или нет, научное понимание определенно является вторичным или зависимым. А потому гуманитарные науки не смогут достичь ясности в своих действиях, если не разберутся с последовательным и всеобъемлющим пониманием того, что можно назвать возникающим из здравого смысла пониманием политического, пониманием, которое предшествует всякому научному пониманию. Иными словами, если мы не начнем первоочередно понимать политическое так, как оно ощущается гражданином или политиком. Только если гуманитарные науки разберутся с последовательным и всеобъемлющим пониманием собственного основания или матрицы, только тогда они смогут продемонстрировать свою легитимность и придать разумный характер той особой модификации первичного понимания политического, которым является научное понимание. Такова, по моему мнению, очевидная необходимость, если гуманитарные или политические науки хотят быть или стать рациональными. Будучи модификацией первичного понимания политического, они должны пониматься как модификация. Мы должны понять донаучное, здравомыслящее понимание — гражданское понимание политического до того, как мы сможем действительно понять, что дает модификация, созданная научным пониманием.

Но как нам добыть это понимание? Как наших малых сил может хватить для развития донаучного первичного гражданского понимания политического? К счастью для нас, это тяжкое бремя — самый базовый труд, который только может быть и должен быть выполнен для того, чтобы сделать политическую науку и потому также другие гуманитарные науки действительно научными — рациональными, — уже был выполнен. Вы все, в той или иной степени, понимаете, что он был выполнен Аристотелем в «Политике». Этот труд предоставляет нам классический и неустаревающий анализ первичного понимания политических феноменов.

Данное утверждение подвержено огромному количеству какимо непреодолимых возражений. Я посвящу завтрашнюю лекцию описанию того, какое значение имеет аристотельянская политическая наука. И хотел бы посвятить остаток этой лекции неукоснительному *ad hominem* рассуждению, дабы привести, так сказать, ныне ведущий раздел нашей науки — так называемых бихевиористов, если они желают послушать мое рассуждение, — к чуть лучшему пониманию того, чем бы они занимались, будь они более благоразумными. Если вы осмотритесь, не в Детройтском университете или других католических учебных учреждениях, а в некатолических учреждениях, думаю, вы заметите, что, не считая пары исключений, политическая философия из них исчезла. Политическая философия, разложение политической философии в идеологию, сегодня самым явным образом демонстрируется тем фактом, что исследование и обучение политической философии было заменено историей политической философии. Многие из вас читали знаменитую работу Сабина<sup>13</sup> или пользовались ею, и вам стоит лишь прочесть ее предисловие, чтобы понять, что то, что я сейчас скажу, является прописной истиной. Что

---

<sup>13</sup> Sabine G.H. A History of Political Theory. New York: Holt, Rinehart and Winston Inc., 1937. 665 р.

означает указанная замена политической философии историей политической философии? Строго говоря, абсурдно заменять политическую философию историей политической философии. Это означает заменить учение, притязающее на истинность, исследованием ошибок, а это именно то, что, к примеру, Сабин и делает. Но политическая философия не может быть заменена историей политической философии.

Дисциплина, заменяющая политическую философию, демонстрирует невозможность политической философии, и дисциплина эта, конечно же, логика. То, что пока еще существует под именем «история политической философии», получит место внутри рациональной системы исследования и преподавания в качестве сносок к тем главам учебников логики, которые касаются различия фактических и ценностных утверждений. Сноски эти снабдят недалеких студентов примерами сомнительных переходов от фактических утверждений к утверждениям ценностным, на которых и держится политическая философия. Они будут приводить примеры из Платона, Аристотеля, Локка, Юма или Руссо и показывать, когда и где эти знаменитые мужи совершали ошибки, которых смог бы избежать любой десятилетний ребенок. Все же было бы ошибочно полагать, что в этой новой ситуации, согласно требованиям логического позитивизма или бихевиористской науки, место, некогда занятое политической философией, может быть полностью замещено логикой, как бы широко она ни понималась. Существенная часть предмета, которым занималась некогда политическая философия, теперь занята нефилософской политической наукой, являющейся частью гуманитарных наук. Эта новая политическая наука занимается поиском законов политического поведения и, ультимативно, универсальных законов политического поведения. Чтобы не принять особенности политики тех времен и мест, в которых процветает гуманитарная наука, за характер всей политики, она также должна изучать политику других стран и других веков. Так новая политическая наука становится зависимой от того рода исследований, что принадлежит всеобъемлющему предмету, именуемому всеобщей историей. Далее, пока непонятно, можно ли перестроить историю на манер естественных наук или нет, а потому является ли устремление новой политической науки к становлению научной в смысле естественных наук обоснованным.

Как бы то ни было, те исторические изыскания, которые должна вести новая политическая наука, должны быть обращены не только на действия институтов, но и на идеологии, определяющие эти институты. В контексте этих изысканий значение идеологии главным образом состоит в значении, которое ей придают ее приверженцы. В некоторых случаях идеологии порождаются выдающимися мужами. В этих случаях становится необходимым понять, была ли идеология, задуманная своим создателем, изменена ее приверженцами и как. Ибо и правда, если только грубое понимание идеологий может быть политически эффективным, необходимо понять характеристики грубого понимания. Если то, что называется рутинизацией харизмы, является приемлемой темой исследований, вульгаризация мысли также должна быть приемлемой темой. Один из видов идеологий составляют учения политических философов. Учения эти могли сыграть лишь небольшую роль в политике, но этого не узнать, не достигнув сначала цельного знания самих этих учений. Это цельное знание состоит в первую очередь в понимании учений политических философов, как они сами их понимали. Конечно, каждый из них ошибался, веря, что его учение было истинным учением о политическом. Из достоверной традиции нам известно, что эта вера является частью рационализации, но сам процесс рационализации не так хорошо

понят, чтобы не имело смысла исследовать его на примере величайших умов. Насколько нам известно, возможны различные виды рационализации и т. д. и т. п. Необходимо, следовательно, изучать политические философии не только так, как они были поняты своими создателями, в противопоставлении тому, как они были поняты своими приверженцами, да вдобавок различными видами своих приверженцев, но и как они были поняты своими противниками и даже сторонними или безразличными наблюдателями или историками. Ибо безразличие не дает достаточной гарантии от опасности приравнять взгляды создателя к компромиссу между взглядами его приверженцев и противников. Общее понимание политических философий, являющееся в таком случае совершенно необходимым с точки зрения бихевиористской политической науки, можно сказать, становится сегодня возможным благодаря слабости всех традиций. Кризис нашего времени может случайно принести пользу, позволив нам понять в нетрадиционной, свежей манере то, что до сих пор понималось лишь в традиционной, производной манере.

В таком случае гуманитарная наука не сможет соответствовать своему притязанию, если она не озабочится достижением подлинного понимания политических философий и вместе с тем — в основном потому, что она является первой — классической политической философии. Как я говорил, такое понимание нельзя считать достигнутым. Сегодня порой утверждают, что такого понимания нельзя достичь, потому что всякое историческое понимание относится к точке зрения историка, его страны, его времени. Утверждается, что историк не может понять учение так, как оно задумано своим создателем, что он неизбежно понимает его иначе, чем его понимал создатель. Обычно понимание историка хуже понимания создателя. В лучшем случае это понимание будет творческой трансформацией изначального учения. И все же трудно понять, как можно говорить о творческой трансформации изначального учения, если невозможно постичь изначальное учение как таковое.

Как бы то ни было, вот что кажется критически важным. В той мере, в какой гуманитарный ученый преуспевает в того рода исследованиях, что требует от него его собственная наука, он не только расширяет горизонт современной гуманитарной науки, он также превосходит ее ограничения. Ибо он учится смотреть на вещи в той манере, которая, так сказать, запретна для гуманитарного ученого. Он знает, что, с его точки зрения, его наука покоится на конкретных гипотезах, постулатах или допущениях. Теперь же он учится отодвигать эти допущения в сторону, потому что до тех пор, пока он будет им следовать, он не будет иметь доступа к своему предмету. Следовательно, он вынужден сделать допущения гуманитарной науки своим предметом. Будучи не просто одним из бесконечного числа разделов гуманитарной науки, история политической философии, а не логика, оказывается озабоченной предпосылками гуманитарной науки. Предпосылки эти оказываются модифицированными принципами современной политической философии, которые, в свою очередь, оказываются модифицированными принципами классической политической философии. В той мере, в которой бихевиористская политическая наука и ее потребности принимаются занятой ей ученым всерьез, он вынужден перейти к подобного рода исследованию, к подобного рода историческому исследованию своей собственной дисциплины, и он не может вести этого исследования, не подвергнув сомнению догматические предпосылки своей собственной науки. Вместе с тем его горизонт

расширяется. Он должен, по крайней мере, держать в уме возможность того, что более древняя политическая наука была глубже и истиннее, чем то, что принимается за политическую науку сегодня.

Подобное возвращение к классической политической философии является одновременно необходимым и пробным или экспериментальным. Не вопреки, но благодаря тому, что оно является пробным, вести его нужно со всей серьезностью; то есть не обращая внимания на наше теперешнее затруднительное положение. Нет опасности однажды забыть о нем, ибо оно и есть причина нашего внимания к классикам. У нас нет разумных причин ожидать, что свежее понимание классической политической философии предоставит нам рецепты, валидные для сегодняшнего дня. Относительный успех современной политической философии породил вид общества, совершенно незнакомый классикам, вид общества, в котором классические принципы, как они были даны и развиты классиками, неприменимы без модификаций. Лишь мы, живущие сегодня, можем найти решение сегодняшних проблем. Адекватное понимание принципов, развитое классиками, которого нам только предстоит достичь, может быть обязательной стартовой точкой для последующего адекватного анализа современного общества с присущим ему характером, который нам только предстоит провести, и для последующего мудрого применения этих принципов к нашим задачам.

### **Кризис политической философии**

В своей первой лекции я попытался проследить кризис нашего времени к кризису политической философии. Я также предположил, что выходом из волнующих нас интеллектуальных затруднений является возвращение к классической политической философии и в первую очередь к «Политике» Аристотеля. В этой лекции я хотел бы обсудить возвращение к Аристотелю и трудности, которые ему препятствуют. Позвольте мне сказать лишь еще пару слов о кризисе политической философии. Думаю, не будет преувеличением утверждать, что, строго говоря, политическая философия и даже философия как таковая сегодня лишена своего достоинства и статуса. Сегодня можно без проблем заявить, что, мол, моя философия состоит в том, чтобы съедать на завтрак два вареных яйца. Что же случилось с философией и, в частности, с политической философией? Ответ, думаю, ясен.

Две силы признаны в западном мире — в любой западной стране и особенно в этой — авторитетными: то, что можно назвать позитивизмом и историцизмом. Позитивизм — это точка зрения, согласно которой только научное знание, как оно определено современной наукой, является подлинным знанием. Критически важный вывод из нее состоит в том, что любые ценностные утверждения не могут быть проверены и представляют собой лишь субъективные утверждения. Историцизм, с другой стороны, это точка зрения, согласно которой различие между фактами и ценностями на самом деле невозможно, потому что высшие принципы теоретического понимания, в народе называемые «категориями», неотделимы от высших принципов практики, в народе называемых «ценностями», и эта «система», состоящая из категорий и ценностей, исторически изменчива: не существует подлинной системы категорий и ценностей. Таковы сегодня две самые могущественные школы мысли на Западе. Обе они несовместимы с политической философией,

представляющей собой попытку обнаружить и обнажить *подлинные* цели человека как человека.

Позитивизм во всех смыслах, кроме одного, уступает историцизму. Позитивизм, если он в состоянии продумать себя, неизбежно превратится в историцизм. Ибо базовые предпосылки того, что называется наукой, — то есть современной наукой, — не являются доказуемо необходимыми; с точки зрения логики они произвольны, что признается самими позитивистами. Эта произвольность, однако, означает не то, что они были установлены в результате действий того или иного индивида, но то, что они стали общественным фактором, определившим целый период истории. То было *историческое* решение, в результате которого современная наука стала силой, определившей современный мир. Историцизм, с другой стороны, интеллектуальнее позитивизма, ибо он ставит вопрос, который позитивизм поставить не может: «Зачем наука?» Он учитывает человеческий контекст, из которого происходит наука, чего позитивизм на самом деле сделать не может. Сегодняшний позитивизм полагает, что он в состоянии решить эту проблему, просто проведя различие между валидностью научных открытий и генезисом науки или ее открытий. Это различие имело бы смысл, если бы науку все еще можно было бы считать совершенствованием человеческого интеллекта, естественным совершенствованием человеческого интеллекта. Но ни один последовательный позитивист такого не скажет. А потому ему нельзя признавать, что вопрос «Зачем наука?» должен быть поставлен, и он уж точно не может ответить на этот вопрос. Относительным достоинством, которым позитивизм в этой ситуации обладает, является то, что он придерживается, пусть и крайне неадекватно, если не сказать неумело, представления о *единственной* истине, или — как сам он скорее предпочел бы ее называть, объективности. Сегодня на Западе политическая философия существует только в виде томизма. Этот факт, однако, создает проблему даже для томистов, ибо есть подозрение, что христианская католическая вера, а не человеческий разум, поддерживает существование данной политической философии. А потому даже томистам необходимо продемонстрировать, что аристотельянская концепция политической философии — в конце концов, Аристотель не был католическим христианином — не была опровергнута современной мыслью.

Я уже указал на конкретные позиции, с которых, как утверждается, политическая философия Аристотеля была опровергнута. Самым распространенным аргументом является то, что современная естественная наука или современная космология, опровергнув аристотельянскую космологию (к примеру, доказав существование «эволюции»), вместе с тем опровергла и принципы или основу аристотельянской политической философии. Аристотель считал само собой разумеющейся неизменность видов, а мы «знаем», что виды изменчивы. Но даже согласившись с тем, что эволюция является доказанным фактом, что человек возник из других видов, человек остается сущностно отличающимся от нечеловека. Факт сущностных отличий — факт того, что существуют «формы», — ни в коей мере не был опровергнут эволюционизмом. Начальная точка философии Аристотеля, равно как и Платона, заключается в том, что целое состоит из гетерогенных сущностей; что существует интеллигибельная гетерогенность сущностей, это порожденное здравым смыслом представление, к которому мы постоянно обращаемся, и оно никоим образом не было опровергнуто. Я напомню вам о знаменитой критике формальных причин XVII века, которая

прекрасно представлена в своем самом убедительном виде критикой комиком Мольером знаменитого схоластического вопроса «Почему опиум вызывает сон?»; и ответ: «*Quia est in eo virtus dormitiva, cuius est natura sensus assoupire*». («Потому что он обладает снотворной силой — силой, вызывающей сон, природа которой заключается в усыплении чувств»<sup>14</sup>.) Эта знаменитая шутка повторялась в той или иной форме бесконечное количество раз. За ней стоит мысль о том, что отсылка к формальным причинам ни в коей мере не является объяснением. Но шутка эта не так хороша, как кажется на первый взгляд: если бы опиум не обладал силой, вызывающей сон, нам он был бы не нужен, если, конечно, его ингредиенты как таковые не обладали бы такой силой. Когда вы соединяете элементы, из которых опиум состоит, тогда это целое приобретает свойство, которого его элементы не имеют, и оно-то и делает опиум опиумом. Что верно для опиума, верно и для человека, как и для любой другой сущности. Следовательно, понятие сущности, сущностной разницы отличает аристотельянское и платоническое учения от учения специфически современной философии, и особенно современной науки. Если существуют сущностные отличия, то общее благо и частное благо могут существенно отличаться. Сколь бы тяжелым ни было поражение космологии Аристотеля, оно не затрагивает доказательств представления о сущностных отличиях и потому о сущностях.

Второй крайне распространенный аргумент состоит в том, что Аристотель опровергнут, так как он выступал против демократии. Я признаю этот факт, ибо я не верю, что предпосылки, на основании которых, по-видимому, действуют некоторые наши современники, — демократия хороша и Аристотель хорош — действительно ведут к заключению о том, что Аристотель был демократом. Демократом он не был. Но почему? Демократия всегда — во времена греков, равно как и сегодня, — означала правление всех. Но это слишком абстрактно, ибо всеобщего согласия никогда, или почти никогда, не случается. На деле в демократии правит большинство. Однако если существует постоянное большинство, то это постоянное большинство и будет контролировать демократию. Что это за постоянное большинство? Аристотель с присущими ему великой ясностью и простотой показал, что в каждом полисе, в каждом политическом сообществе существуют две группы людей: богатые и бедные, и — какова бы ни была причина — большинство всегда составляют бедные. А потому демократия — это правление бедных. «Бедные» не значит «попрошайки». Бедные — это люди, которым нужно зарабатывать на жизнь, которые не могут жить, как господа. Из-за того, что они бедны, у них нет досуга для получения образования, как необходимого теоретического, так и необходимого практического образования, ни во взрослом возрасте, ни в детстве. У них нет на это времени, и потому они необразованы. И ни один разумный человек не стал бы говорить, что политическое сообщество должно управляться необразованными. Это простое рассуждение никоим образом не злонамеренно, как, я надеюсь, вы заметили. Каков же наш аргумент против него?

Аристотель принимал как должное то, что мы более принимать как должное не можем. Он принимал как должное то, что любая экономика является экономикой дефицита, где большинство людей лишено досуга. Мы же открыли экономику профицита, и в такой экономике утверждение о том, что большинство людей должно быть необразовано,

---

<sup>14</sup> Штраус цитирует и переводит «Мнимого больного» Мольера (*Moliere. The Imaginary Invalid. New York: Stage Door, 2018. P. 98*). Но форма цитаты скорее отсылает к «По ту сторону добра и зла» Ф. Ницше. *Ф. По ту сторону добра и зла. Полное собрание сочинений. Т. 5. М.: Культурная революция, 2012. С. 23.*

оказывается неверным. Данное возражение Аристотелю — в своих границах — является совершенно разумным. Но нам надо понять, что именно изменилось. Точно не принципы справедливости, они остались такими же. Изменились обстоятельства. Основываясь на том же самом принципе справедливости, как его понимал Аристотель, пришлось бы сказать, что рассуждение о демократии, как оно у него представлено, нужно модифицировать, ибо мы достигли экономики профицита. Однако разница в обстоятельствах существует благодаря современной экономике, которая, в свою очередь, основана на современной технике, которая, в свою очередь, основана на современной науке. Тут мы снова касаемся фундаментальной разницы между Аристотелем и современной мыслью. Новое истолкование науки, противостоящее аристотельянскому истолкованию, вышло на первый план в XVII веке в работах Бэкона, Декарта и Гоббса. Согласно этому новому истолкованию, наука существует ради увеличения власти человека, а не ради понимания самого по себе или созерцания. Именно в отношении этого представления о науке, лежащего в основе современного положения дел, мы и стали сомневаться: так ли оно верно, как казалось предыдущим поколениям. Из последнего: взрыв первой атомной бомбы заставил людей сомневаться, является ли неограниченный прогресс науки и техники чем-то безусловно хорошим. А большего и не нужно, чтобы понять, что Аристотель не без оснований отрицал то, что наука по сути своей служит увеличению власти человека.

Недемократическая или антидемократическая позиция Аристотеля, по-видимому, имеет и еще одно основание. Оно заключается в предположении, которое Аристотель считал фактом, что все люди по природе неравны в политически значимых аспектах. То, что люди не равны в отношении красоты, не имеет значения, потому что мы не выбираем руководителей на основании того, насколько хорошо они выглядят. Но что существует естественное неравенство в отношении понимания, это политически значимо. Существование данного вида естественного неравенства едва ли можно отрицать. Единственная серьезная попытка сделать это была предпринята с помощью Сталина знаменитым русским биологом Лысенко, но, как мне кажется, хотя я и не могу сказать наверняка, Хрущев не стал ее продолжать. Данный вид естественного неравенства, конечно же, признается современной демократией, как показывает дискуссия о равенстве возможностей, подразумевающая, что по-разному одаренные люди должны преуспевать в различных делах, если им предоставлена такая возможность. Говоря иначе, современная демократия является репрезентативной, то есть демократией, избирающей людей, которые кажутся ей превосходящими посредственность. Современная демократия как представительная демократия противостоит прямой демократии.

Другое возражение против Аристотеля — и мы здесь приближаемся к ключевым проблемам — состоит в том, что вся его политическая философия является узкой или провинциальной. В конце концов, он был греком, и его труд посвящен греческому городу-государству — одной конкретной форме человеческой организации, которая, с точки зрения истории, так же важна, как и любая другая, и которая просто является одной из множества. Этот взгляд крайне распространен сегодня, но неверен. Аристотеля не волнует греческий город-государство. Когда вы читаете вторую книгу «Политики», вы видите, что он считал такой город, как Карфаген — финикийский город, — примерно равным Спарте и точно

превосходящим Афины<sup>15</sup>. Город-государство, следовательно, не является существенно греческим. Но это — маленькая трудность. Трудность куда более серьезную представляет следующее: когда мы говорим о городе-государстве, мы подразумеваем, что существует штука, именуемая «государство», у которой есть *n* различных форм, одной из которых и является город-государство. Эту мысль нельзя перевести на греческий язык, т. е. греческий язык Аристотеля. Данная концепция «государства» совершенно чужда его мысли. Когда мы говорим о «государстве» сегодня, мы обычно понимаем государство в противопоставлении обществу. Во всех учебниках вы обнаружите, что греческий город — или позвольте мне использовать греческое слово «полис» — не является государством, отличающимся от общества. Мы могли бы сказать, что полис предшествует различию государства и общества. Аристотель не проводит различия между полисом и другими ассоциациями или партнерствами, но он и не объединяет их все вместе под названием «общество» в противопоставление полису. Вам легко удастся понять его мысль, если только вы, в поисках современного аналога концепции полиса, посмотрите в правильном направлении. Этот аналог — наше современное слово «страна». Когда вы говорите «страна в опасности», вы не проводите различия между государством и обществом. Страна является современным аналогом того, что Аристотель понимал под городом. Или взгляните на другое словоупотребление, являющееся несколько сомнительным с моральной точки зрения, но не лишенное смысла: «моя страна вне зависимости, права она или неправа». У вас не выйдет сказать «мое государство вне зависимости, право оно или неправо» или «мое общество вне зависимости, право оно или неправо»; это звучит неправильно. Следовательно, «страна» действительно является современным аналогом «города». Хотя различием между ними ни в коем случае нельзя пренебречь. Данное различие указывает на то, что город — это городская ассоциация. Страна же, как показывает слово, не обязательно городская, и источником этого служит феодальное прошлое современных наций. Мы отделены от Аристотеля пропастью, которую нам надо как-то преодолеть, если мы хотим его понять. А потому мы должны искать в нашем опыте аналоги, дабы понять его, мы должны добыть экспериментальный аналог того, что Аристотель имеет в виду, когда говорит о полисе.

Позвольте мне теперь обратиться к непосредственному анализу полиса Аристотелем. В чем заключается характер полиса? В чем заключается существенная разница между полисом и другими ассоциациями? Аристотель отвечает: цель полиса — счастье. Все остальные ассоциации служат иным целям. Политическое сообщество является единственной ассоциацией, направленной на достижение совершенного человеческого блага, а оно и зовется счастьем. Счастье в первую очередь означает практику моральной добродетели, совершение благородных деяний<sup>16</sup>. Аристотель тут подразумевает нечто такое, что сегодня считается абсолютно противоречивым, особенно в научных кругах, но с его позиции является абсолютно непротиворечивым среди разумных людей; а именно то, в чем счастье состоит. Для полноценного описания его позиции мы должны были бы рассмотреть ту главу «Риторики»<sup>17</sup>, в которой он столь четко и прекрасно говорит, в чем состоит счастье. Читая эту главу, вы увидите, что наше общепринятое определение счастья не отличается от общепринятого определения, рассматриваемого Аристотелем. Что мы имеем в виду, когда

---

<sup>15</sup> Аристотель. Политика. 1269a29-1271b19; 1272b24-1274a21.

<sup>16</sup> Аристотель. Политика. 1321b29-33; Ср. Аристотель. Риторика. 1366a33-1367a1.

<sup>17</sup> Аристотель. Риторика. 1360b4-1362a14.

называем человека счастливым? У человека есть друзья, хорошие друзья, много друзей, у него есть дети, хорошие дети, он здоров, достаточно богат и так далее. Тут нет ничего специфически греческого. Когда мы называем человека счастливым, мы в первую очередь имеем в виду, что он доволен. Но время от времени мы видим людей неразумных, может, даже слабоумных, которые все время улыбаются. Они довольны, но никто не стал бы называть их счастливыми. Следовательно, под счастьем мы подразумеваем довольство, вызывающее зависть, разумное довольство. Вот что все понимают под счастьем, и потому разговор о так понимаемом счастье подходит в качестве начальной точки для политической философии, моральной философии.

Однако в современности, уж точно начиная века с XVII, эта начальная точка была подвергнута сомнению на основании, которое на современном языке звучало бы следующим образом.

Счастье совершенно субъективно. То, что *A* понимает под счастьем, отличается от того, что *B* понимает под счастьем, и даже то, что *A* понимает под счастьем до обеда, сильно отличается от того, что он понимает под счастьем после обеда. Если счастье совершенно субъективно, оно более не может иметь значения для определения общего блага. Как же в таком случае мы можем понять, куда двигаться с политической точки зрения? Ответ на этот вопрос, данный основателями современной политической философии, был таков: хотя счастье совершенно субъективно, условия его воплощения таковыми не являются. Что бы вы ни понимали под счастьем, дабы быть счастливыми, вы должны быть живы; во-вторых, вы должны иметь возможность действовать; в-третьих, вы должны быть в состоянии стремиться к тому счастью, которое вы полагаете счастьем, и, возможно даже, которое вы полагаете счастьем в данный конкретный момент. Так что «жизнь, свобода и стремление к счастью»<sup>18</sup> являются условиями счастья вне зависимости от того, что вы понимаете под счастьем. Они составляют объективные условия счастья. Они обладают той объективностью, той универсальностью, которая у счастья отсутствует. А потому главная функция политического сообщества заключается не в том, чтобы делать граждан счастливыми, чтобы делать их свершителями благородных деяний, как говорил Аристотель, но чтобы создать условия для достижения счастья и оберегать их или, пользуясь техническим термином, защищать естественные права человека. Ибо естественные права человека в современном смысле являются условиями описанного счастья. Ни при каких обстоятельствах политическое сообщество не может навязывать гражданам какое-либо представление о счастье, ибо любое представление о счастье было бы субъективным и потому волюнтаристским. Так вот, люди будут стремиться к счастью; каждый так, как он его понимает. Они все стремятся к счастью. Это стремление частично кооперативно, но частично конкурентно. Это стремление производит нечто вроде сети. Вот что, на мой взгляд, в первую очередь понимают под обществом, в противопоставление государству.

Если этот анализ в целом верен, мы приходим к следующему заключению: государство превыше общества, потому что его цель — обеспечение условий для

---

<sup>18</sup> Штраус цитирует часть знаменитой сентенции из «Декларации независимости США»: «We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness» («Мы полагаем следующие истинны самоочевидными: что все люди созданы равными; что они наделены своим Творцом определенными неотчуждаемыми правами; что к их числу относятся жизнь, свобода и стремление к счастью» — перевод мой).

достижения счастья, как бы оно ни понималось, — объективна, т. е. едина для всех. С другой стороны, общество превыше государства, потому что только как члены общества, как отличного от государства, мы озабочены целью — счастьем самим по себе, — а не условиями или средствами достижения счастья. С этой точки зрения публичное, политическое стоит на службе сущностно приватного, счастья, что бы под ним ни понималось. Но тот факт, что, с одной стороны, государство превыше общества, а с другой — общество превыше государства, создает большую теоретическую проблему. Решение которой, избранное современной гуманитарной мыслью, заключается в постулировании другой основы, отличной от государства и общества, — некоего типа матрицы для обоих. В этом, на мой взгляд, и состоит функция современной концепции культуры или цивилизации, как терминов, подразумевающих использование во множественном числе.

Я сказал об условиях достижения счастья и указал, что под ними понимаются естественные права — права человека. Я хотел бы добавить пару слов относительно этого предмета в свете дискуссии, развернувшейся сегодня утром. Доктрина прав, развитая в XVII—XVIII веках, напоминает нам, конечно же, о традиционном учении о естественном законе — томистском учении. Вне католических кругов редко признается та очевидность, что между учением о естественном законе XVII—XVIII веков и средневековым и классическим учениями есть радикальная разница. Продемонстрировать эту разницу, не тратя время, можно простой формулой: наименование естественного закона, вошедшее в использование в XVIII веке, было «права человека», в то время как традиционное наименование было «естественный закон». Во-первых, «закон» был заменен «правами». Когда люди говорили о законе, они всегда в первую очередь думали об обязанностях и лишь затем о правах. Когда Аристотель говорит, что то, что закон не повелевает, он запрещает, он показывает нам изначальное значение закона<sup>19</sup>. (Я помню одного современного интерпретатора, который заявил, что это нонсенс: закон никогда не повелевает нам дышать, но никто не стал бы говорить, что он запрещает нам дышать. Этот человек не дал себе труда подумать, что, учреждая военную службу или, возможно, запрещая суицид, закон повелевает дышать.) Во-вторых, «природа» заменена «человеком». В старом понимании естественный закон является частью глобального порядка, иерархического порядка, на который указывает слово «природа». В современном представлении природа была заменена человеком. Человек, взятый сам по себе, как бы является источником присущих ему прав. Термин «права человека» является моральным эквивалентом одной из знаменитых начальных точек современной философии: Декартову «ego cogitans» — мыслящему эго. В этической работе Декарта, озаглавленной «Страсти души», слово «обязанность» не возникает ни разу, но в ключевом ее отрывке возникает слово «право»<sup>20</sup>, что, по-моему, очень показательно.

---

<sup>19</sup> Аристотель. Никомахова Этика. 1138a6-7.

<sup>20</sup> Скорее всего, Штраус говорит о § 152 «Страстей души», озаглавленном «По какой причине можно себя уважать»: «Одно из основных требований мудрости предписывает каждому отдавать себе отчет, почему он должен уважать себя или пренебрегать собой. Я постараюсь привести здесь свои соображения. Я вижу лишь одно основание, на котором можно уважение к себе, — это наша свободная воля и наша власть над собственными желаниями. Ибо только действия, зависящие от нашей свободной воли, дают основание хвалить нас или порицать. Свободная воля позволяет нам властвовать над собой и тем уподобляет нас до известной степени Богу, если только мы из-за собственного малодушия не потеряем прав, какие он нам дарует». Декарт Р. Страсти души. Сочинения в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 546.

Позвольте мне вернуться к общему рассуждению о полисе. Нас сегодня нередко вводят в заблуждение тот вид образования, который, останься он на своем месте, был бы очень ценным. Я имею в виду то, что историки и филологи говорят нам о греках. Но этого оказывается недостаточно для понимания того, что имели в виду такие мужи, как Аристотель и Платон. Мы должны развести дофилософское понимание полиса и философское его понимание. Сейчас меня волнует лишь философское понимание, особенно то, что было предложено Аристотелем. Философское понимание полиса заключается в том, что полис является естественным сообществом, сообществом, отвечающим природе человека, сообществом ни слишком маленьким, ни слишком большим для того, чтобы человек смог достичь присущего ему совершенства. Естественные способности человека, особенно его способности к знакомству с другими людьми и заботе о них, ограничены. Очень грубо говоря, полис — это сообщество, не являющееся слишком большим для человека, для способностей отдельного индивида знать и активно заботиться о других. Полис — это ассоциация, в которой каждый в состоянии знать не каждого другого — это была бы деревня, — но быть знакомым с каждым другим так, что он в состоянии выяснить, за кого он голосует, т. е. кому он доверяет свою жизнь и имущество. Нынешние дискуссии о мегаполисах в некотором роде заново открывают то, что Аристотель имел в виду под полисом как естественной ассоциацией людей.

Но верно ли говорить, что политическая философия Аристотеля занята изучением полиса? Вам хватит прочесть начало каждой книги «Политики», кроме первой, дабы увидеть, что это не так. Полис — это просто предварительная тема. Подлинный предмет «Политики» по-гречески именуется словом «полития», словом, выводимым из слова «полис». Стандартный перевод этого слова на английский — «конституция» — несколько запутывает, ибо когда мы говорим о конституции, мы не имеем в виду конституцию тела животного; мы имеем в виду государственный закон, фундаментальный государственный закон. Кстати говоря, историческим источником нашей концепции конституции является фундаментальный закон. Полития, как ее понимает Аристотель, не имеет ничего общего с законом; она отлична от всех законов. Можно передать ее смысл словами «политический порядок», или «политический порядок, порождающий законы, включая так называемый конституционный закон», или, возможно, более простым словом «режим». Примерами служат демократия, олигархия, тирания и т. д. Повторяю, указанные феномены порождают закон, а не порождены им. У нас сегодня был разговор в связи с Кельзеновской чистой теорией права — базовой нормой, являющейся источником всего законного порядка. Согласно Аристотелю, политический порядок — режим — порождает законный порядок. Характер общества формируется режимом. Так как сегодня, как и всегда, существует плеяды режимов, неизбежно встает вопрос: какой режим следует предпочесть? Или, дабы придать ему соответствующую простоту: какой режим является лучшим? Этот вопрос можно назвать наиважнейшим для Аристотеля. Он определенно очень заинтересован в обнаружении иерархии различных режимов. Нельзя знать правды о режиме, не зная того, является ли он хорошим или плохим. К примеру, вы не знаете ничего стоящего о демократии, если вы не знаете ее добродетелей и недостатков. Этот простой факт, с точки зрения теории, указывает на мысль о режиме, не имеющем недостатков, — лучшем режиме, который и правда оказывается высшим предметом для Аристотеля.

Давайте вернемся к более практическим вещам, к многообразию режимов. Аристотель обсуждает именно его, а не государство, ставшее предметом политической философии в XIX веке. Государство в викторианских доктринах было чем-то политически нейтральным, в то время как режим Аристотеля политически заряжен. Он не обязательно заряжен внутри одного сообщества, ибо все могут быть полностью довольны существующим режимом. Но он заряжен, в принципе, потому, что параллельно существуют разные режимы, и притязания каждого режима на звание лучшего неизбежно сталкиваются друг с другом. Политическая философия Аристотеля является политической не только из-за своего предмета, но и потому, что Аристотель движим политической страстью — поиском лучшего режима.

Тут есть одна трудность, серьезная практическая и моральная проблема, на которую Аристотель указывает таким образом, который выглядит академически. Он говорит, что гражданин относителен режиму, т. е. гражданин в демократии не гражданин в олигархии и т. д. Но если гражданин относителен режиму, тогда наверняка хороший гражданин тоже относителен режиму. Тут-то мы и видим огромную разницу между хорошим гражданином и хорошим человеком. Хороший человек не относителен режиму, в то время как хороший гражданин — неизбежно относителен. Это создает некоторые трудности для современных читателей, хотя нам стоит лишь оглянуться вокруг, чтобы обнаружить современные параллели этой мысли. К примеру, хороший коммунист не может быть хорошим гражданином в демократии, и наоборот. Отношение режима к тому, что режимом не является, — к «обществу» соответствует общему аристотелевскому метафизическому различению между формой и материей. Метафизика здесь означает то же, что и здравый смысл. Режим придает городу его форму. Но что же тогда материя? Многое, но в первую очередь народ, или, проще говоря, жители города, взятые как не затронутые, не сформированные режимом. Не граждане как таковые, ибо кто является гражданином, а кто — нет, определяется режимом. Форма превосходит материю достоинством, ибо только форма напрямую связана с целью. И потому режим, а не народ на подполитическом уровне, связан с целью гражданского общества.

Опять же, говоря эмпирически или пользуясь здравым смыслом, каждое общество характеризуется тем, что оно к чему-то стремится. Даже совершенно материалистическое общество стремится к материализму. Каждый человек является таким, каким он является потому, что стремится к чему-то. Даже если он ни к чему не стремится из-за того, к примеру, что он раб собственного желудка, это лишь искаженный вид стремления. Если мы просто посмотрим на демократию, она стремится к равенству, и это придает ей ее характер. Мне говорили, что древние китайские путешественники — тысячу или более лет назад, — приходя в чужую страну, которую они, скорее всего, считали варварской, в первую очередь спрашивали: «Как вы приветствуете или кланяетесь своему правителю или царю?» Они были мудрее многих сегодняшних антропологов, потому что их вопрос является лишь особой формой вопроса: «К чему вы стремитесь?» Каждое общество или, как говорят сегодня, цивилизация, обладает единством потому, что существует определенный порядок чтимых ею вещей, ценностей, того, что она уважает. Не было бы никакого единства, если бы не было бы одной, и только одной вещи на вершине этой иерархии. Она придает сообществу его характер. Аристотель добавляет, что должна существовать гармония между тем, к чему сообщество стремится, и главенствующей частью сообщества, той его частью, что задает тон

всему остальному, т. е. режимом. Получается, такова связь между «целью» и режимом — «формой», главенствующей частью сообщества, которая может составлять большинство, а может и не составлять его. Существовали сообщества, в которых лишь малая часть населения была главенствующей или властивющей частью. Существует эссенциальная связь между эйдосом — формой, характером города — и целью, к которой он стремится. Это эмпирическое заключение. И тут мы подходим к трудности, которую порой не могут правильно разрешить даже хорошие исследователи, и мне хотелось бы посвятить остаток этой лекции ей.

От представления о режиме как *центральном* и ключевом политическом феномене Аристотель, как кажется, пришел к заключению, что смена режима превращает один город в другой, и оно кажется неясным. Как вы можете заявлять, что Афины, став олигархическими, более не являются тем же городом, что и до смены режима? Позиция Аристотеля, как кажется, отрицает очевидное продолжение существования города, несмотря на любые смены режима. Разве не очевидно, что лучше говорить, что та же самая Франция, которая сначала была абсолютной монархией, затем стала демократией, чем говорить, что демократическая Франция — это иная страна, нежели Франция монархическая? Или, обобщая, разве не лучше говорить, что одно и то же содержание Франции последовательно принимает разные формы, которые, в сравнении с содержанием, — не более чем формы? Разве не будет это актом здравомыслия, что показано тем, как люди пишут историю Французской конституции или Английской конституции: одно и то же — то же содержание — Английская конституция проходит через те или иные изменения. Само собой разумеется, что Аристотель не был слеп к сохранению «материи» как отличной от смены форм. Он не говорил, что существование города зависит исключительно от существования режима. Ибо в таком случае не существовало бы более одного демократического города. Если одной только формы достаточно для формирования сущности, то может существовать лишь один демократический город. Он говорил, что существование города в первую очередь, но не исключительно, зависит от существования режима. Тем не менее сказанное им противоречит нашим представлениям. Однако оно не противоречит нашему опыту.

Чтобы понять это, нам нужно последовать за его изложением внимательнее, чем это обычно делается. Аристотель начинает с опыта. Сразу после того как город становится демократическим, демократы иногда говорят о некоем действии, например, о некоем контрактном обязательстве, долге и т. п., которое не является действием города, но является действием смещенных олигархов или смещенного тирана. Демократ — приверженец демократии — подразумевает, что если нет демократии, то нет и города, а значит, город не может действовать. Конечно, Аристотель неслучайно отсылает к заявлениям демократов, а не олигархов; Аристотель всегда конкретен. Олигархи не стали бы говорить, что когда есть демократия — нет города. Они бы говорили о том, что город разделился. Это, однако, склоняет нас подумать, может ли существовать разделенный город. Скажем тогда, что для приверженца любого режима город существует, только если он сформирован соответствующим его предпочтениям режимом. Умеренные и здравые люди отвергают эту экстремальную позицию, и потому говорят, что смена режима — это поверхностное событие, которое вообще никак не влияет на существование города. Эти люди будут говорить, что вне зависимости от того, сколь бы ни был гражданин относителен к режиму,

хороший гражданин — это человек, который хорошо служит своему городу при любом режиме. Нам хорошо знакомы подобные утверждения, особенно в случае стран, прошедших через смену режима. Давайте назовем этих людей патриотами, считающими отчество превыше всего, а режим — делом строго вторичным или вопросом целесообразности. Приверженцы будут звать патриотов перебежчиками, потому что, если режим меняется, патриот меняет свою ориентацию. Аристотель же и не патриот в прямом смысле слова, и не приверженец в прямом смысле слова. Он не согласился бы ни с приверженцами, ни с патриотами. Он говорит, что смена режима куда радикальнее, чем признают патриоты, но не так радикальна, как полагают приверженцы. Смена режима не уничтожает город: приверженцы преувеличивают. Но город становится в каком-то смысле — в самом важном смысле — другим городом. Ибо со сменой режима политическое сообщество принимает цель, радикально отличающуюся от предыдущей, и потому смена режима является величайшей и наиболее фундаментальной переменой, которую только город может претерпеть. Делая свое первоначально странное утверждение, Аристотель думает о высшей цели, которой может быть посвящен город, а именно о человеческом совершенстве. Есть ли другая перемена, как бы спрашивает нас он, которую может претерпеть город, сравнивая по тому, какое влияние она оказывает на смену курса города от благородства к низости или обратно? Мы могли бы сказать, что его позиция принадлежит ни патриоту, ни обычному приверженцу, но приверженцу человеческого совершенства. Он не говорит, что смена режимов делает город совершенно другим. К примеру, город остается тем же в отношении обязательств, взятых предыдущим режимом. Он не отвечает на вопрос о договорных обязательствах не потому, что, как некоторые думают, он не может дать ответа, но потому, что, строго говоря, это не политический вопрос, а скорее, как он сам говорит, вопрос легальный. Из-за того что Аристотель был разумным человеком, очень легко понять принцип, которому бы он последовал, давая ответ на этот вопрос. Если смещенный тиран принял обязательства, полезные для города, город должен эти обязательства чтить. Но если тот принял обязательства только для того, чтобы обогатиться или опалить услуги телохранителей, тогда, конечно, город не должен им следовать.

Чтобы понять тезис Аристотеля о превосходстве режима, нужно лишь посмотреть на феномен, всем нам знакомый, феномен, о котором все мы столько слышали, известный под именем преданности. Преданность, требуемая от каждого гражданина, — это не просто преданность стране — стране вне зависимости от режима, — но стране, *сформированной* режимом, конституцией. Фашист или коммунист может притязать на то, что он пытается подорвать конституцию Соединенных Штатов из преданности Соединенным Штатам. Ибо, по его мнению, эта конституция вредит народу Соединенных Штатов. Но это притязание на то, чтобы быть преданным гражданином, не будет удовлетворено. Кто-нибудь скажет, что конституция может быть изменена конституционным образом, так что режим перестанет быть либеральной демократией и станет либо фашистским, либо коммунистическим, и что в таком случае каждый гражданин Соединенных Штатов должен превратиться в преданного фашиста или коммуниста. Но никто из тех, кто предан либеральной демократии, в здравом уме не стал бы следовать этой логике именно потому, что она способна подорвать преданность либеральной демократии. Только когда режим находится в состоянии полного разложения, его трансформация в другой режим может стать общественно оправданной.

Мы пришли к различению легальности и легитимности. Что легально в отдельно взятом сообществе, берет свою финальную легитимацию от того, что является источником всякого закона — обычного или конституционного, — от своего легитимирующего принципа, будь то суверенитет народа, божественное право королей или что-то другое. Легитимирующий принцип не сводится к справедливости, ибо существует множество принципов легитимации. Легитимирующий принцип — не естественный закон, ибо естественный закон как таковой нейтрален по отношению к демократии, аристократии и монархии. Принцип легитимации в каждом конкретном случае является определенным представлением о справедливости: справедливость, понимаемая демократически; справедливость, понимаемая олигархически; справедливость, понимаемая аристократически; и т. д. То есть каждое политическое сообщество выводит свой характер из определенной общественной или политической морали, из того, что оно полагает общественно оправданным; что значит: из того, что главенствующая часть сообщества — не обязательно большинство — считает справедливым. Отдельно взятое сообщество может характеризоваться чрезмерной вседозволенностью, но сама эта вседозволенность нуждается в установлении и защите и, неизбежно, имеет границы. Сообщество вседозволенности, позволяющее своим гражданам иметь любого рода не-вседозволенность, вскоре потеряет свою вседозволенность. Оно исчезнет с лица земли. Не понимать город в свете многообразия режимов означает не понимать город с позиции человека политического; то есть человека, заинтересованного в конкретной общественной морали. Многообразие конкретных общественных моралей или режимов неизбежно ставит вопрос о лучшем режиме, ибо каждый вид режима притязает на то, чтобы быть лучшим, и потому вынуждает проверить свои притязания — проверить, подумав, действительно ли данный режим лучший или же нет.

Позвольте мне завершить замечанием о том, что Аристотель кажется противоречащим самому себе относительно высшего предмета «Политики». Он основывает свой предметный разбор лучшего режима на том принципе, что высшая человеческая цель — счастье — одинакова как для человека, так и для города. Как он ясно дает понять, этот принцип сам по себе был бы валиден для всех, ибо он основывается на здравом смысле. Трудность тут — и она возникает больше для Аристотеля, чем для обычного гражданина — возникает из того, что высшей целью человека является созерцание, а не свершение благородных деяний. Аристотель, как кажется, разрешает эту трудность, утверждая, что город так же может вести созерцательную жизнь, как и человек. Все же очевидно, что город, в лучшем случае, способен только на достижение аналога созерцательной жизни. Аристотель приходит к этому кажимому заключению только благодаря подчеркнутому абстрагированию, подходящему для политического исследования в узком смысле этого слова, от полного значения лучшей человеческой жизни. В таком исследовании постполитическая жизнь, сверхполитическая жизнь — жизнь разума в противопоставление политической жизни проявляется только как предел политического. Человек больше, чем гражданин или город. Однако человек превосходит город только тем, что является в нем лучшим. Это отражено в том факте, что существуют примеры людей, обладающих высшим совершенством, в то время как Аристотель не приводит ни единого примера города, обладающего высшим совершенством, города, сформированного лучшим режимом. Человек превосходит город,

только стремясь к подлинному счастью, но не стремясь к счастью, как бы оно ни понималось.

## Литература

1. Bacon F. *Advancement of Learning*. Oxford: The Clarendon Press, 1869. 379 p.
2. Benedict R. *Patterns of Culture*. London: Routledge, 1935. 211 p.
3. Locke J. *Second Treatise of Government*. Cambridge: Hackett Publishing Company, 1980. 152 p.
4. Moliere. *The Imaginary Invalid*. New York: Stage Door, 2018. 161 p.
5. Sabine G.H. *A History of Political Theory*. New York: Holt, Rinehart and Winston Inc., 1937. 665 p.
6. Strauss L. *On Higher Education and the Crisis of Our Time: A Lecture by Leo Strauss*. Minkov S.Y., Kerber H. ed. *Interpretation. A journal of Political Philosophy*. Vol. 49, 3. Pp. 339–352.
7. Strauss L. *Political Philosophy and the Crisis of Our Time*. Graham G.J., Carey G.W. ed. *The Post-behavioral Era: Perspectives on Political Science*. New York: David McKay Co., 1972. Pp. 217–242.
8. The Truth about the Nagy Affair: Facts, Documents, Comments. London: Secker and Warburg for the Congress for Cultural Freedom, 1959. 383 p.
9. Аристотель. Никомахова этика. Сочинения в 4 томах. Т. 4. М.: Мысль, 1983. С. 53–293.
10. Аристотель. Политика. Сочинения в 4 томах. Т. 4. М.: Мысль, 1983. С. 375–644.
11. Аристотель. Риторика. Поэтика. М.: Лабиринт, 2000. С. 5–148.
12. Вильсон. В. Четырнадцать пунктов. Системная история международных отношений в четырех томах. 1918–2000. Том 2. Документы 1910–1940-х годов. Под. ред. А.Д. Богатурова. М.: Московский рабочий, 2000. С. 27–28.
13. Гегель Г. Философия права. М.: Мысль, 1990. 524 с.
14. Декарт Р. Страсти души. Сочинения в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 481–572.
15. Лумумба П. Патрис Лумумба. Правда о чудовищном преступлении колонизаторов. М.: Союз журналистов, 1961. 208 с.
16. Ницше. Ф. По ту сторону добра и зла. Полное собрание сочинений. Т. 5. М.: Культурная революция, 2012. С. 9–227.
17. Stalin И.В. Год великого перелома. К XII годовщине октября. Сочинения. Т. 12. М.: Государственное издательство политической литературы, 1949. С. 118–135.
18. Штраус Л. Город и человек. СПб.: Владимир Даль, 2021. 504 с.

## References

1. Aristotle. Nikomahova etika. Sochineniya v 4 tomah. T. 4 [Nicomachean Ethics. Works in 4 Volumes. Vol. 4]. Moskva: Mysl', 1983. Pp. 53–293. (In Russian.)
2. Aristotle. Politika. Sochineniya v 4 tomah. T. 4 [Politics. Works in 4 Volumes. Vol. 4]. Moskva: Mysl', 1983. Pp. 375–644. (In Russian.)
3. Aristotle. Ritorika. Poetika [Rhetoric. Poetics]. Moskva: Labirint, 2000. Pp. 5–148. (In Russian.)
4. Bacon F. Advancement of Learning. Oxford: The Clarendon Press, 1869. 379 p.
5. Benedict R. Patterns of Culture. London: Routledge, 1935. 211 p.
6. Descartes R. Strasti dushi. Sochineniya v 2 t. T. 1. [Passions of the Soul. Works in 2 Vol. Vol 1]. Moskva: Mysl', 1989. Pp. 481–572. (In Russian.)
7. Hegel G. Filosofiya prava [Elements of the Philosophy of Right]. Moskva: Mysl', 1990. 524 p. (In Russian.)
8. Locke J. Second Treatise of Government. Cambridge: Hackett Publishing Company, 1980. 152 p.
9. Lumumba P. Patris Lumumba. Pravda o chudovishchnom prestuplenii kolonizatorov. [Patrice Lumumba. The Truth about the Horrible Crime of Colonialists] Moskva: Soyuz zhurnalistov, 1961. 208 p. (In Russian.)
10. Moliere. The Imaginary Invalid. New York: Stage Door, 2018. 161 p.
11. Nietzsche F. Po tu storonu dobra i zla. Polnoe sobranie sochinenij. T. 5. [Beyond Good and Evil. Complete Works. Vol. 5]. Moskva: Kul'turnaya revolyuciya, 2012. Pp. 9–227. (In Russian.)
12. Sabine G. H. A History of Political Theory. New York: Holt, Rinehart and Winston Inc., 1937. 665 p.
13. Stalin J. V. God velikogo pereloma. K XII godovshchine oktyabrya. Sochineniya. T. 12. [The Year of the Great Change. To the XIIth anniversary of the October Revolution. Essays, Vol. 12]. Moskva: Gosudarstvennoe izdatel'stvo politicheskoy literatury, 1949. Pp. 118–135.
14. Strauss L. Gorod i chelovek. [The City and Man]. SPb.: Vladimir Dal', 2021. 504 p. (In Russian.)
15. Strauss L. On Higher Education and the Crisis of Our Time: A Lecture by Leo Strauss. Minkov S. Y., Kerber H. ed. Interpretation. A journal of Political Philosophy. Vol. 49, 3. P. 339–352.
16. Strauss L. Political Philosophy and the Crisis of Our Time. Graham G. J., Carey G. W. ed. The Post-behavioral Era: Perspectives on Political Science. New York: David McKay Co., 1972. P. 217–242.
17. The Truth about the Nagy Affair: Facts, Documents, Comments. London: Secker and Warburg for the Congress for Cultural Freedom, 1959. 383 p.
18. Wilson W. Chetyrnadcat' punktov. Sistemnaya istoriya mezhdunarodnyh otnoshenij v chetyrekh tomah. 1918–2000. Tom 2. Dokumenty 1910–1940-h godov. Pod. red. A.D. Bogaturova [Fourteen Points. A Systematic History of International Relations in Four Volumes. 1918–2000. Volume 2. Documents from the 1910s–1940s. Ed by A. D. Bogaturov]. Moskva: Moskovskij rabochij, 2000. Pp. 27–28. (In Russian.)

# The Crisis of Our Time and the Crisis of Political Philosophy

**Strauss L.**

**Abstract:** In March 1963, during the third annual University of Detroit Convocation, Leo Strauss delivered two lectures — *The Crisis of Our Time* and *The Crisis of Political Philosophy*. As Strauss himself noted, these two lectures are, in fact, one lecture dedicated to examining the political challenges faced by Western nations and their theoretical foundations. Strauss argued that the root cause of the crisis of the West lies in the crisis of the declared goal of Western societies — the achievement of universal peace and prosperity. This crisis, he contended, stems from fundamentally flawed or inadequate conceptions of the political and its possibilities, developed by modern political philosophy. To identify a path toward resolving both the crisis of the West and the crisis of political philosophy, Strauss proposed returning to earlier philosophical conceptions of the political — those found in classical political philosophy. Considering his audience — students of a Catholic university — Strauss chose Aristotle's political philosophy as his central theme. He demonstrated that, despite common dismissal, Aristotle's philosophy has not only retained its value but, when properly understood, can offer guidance in addressing these crises.

**Keywords:** political philosophy, west, crisis, modernity, Aristotle, polis.