

УДК 215

DOI: 10.24411/2224-5391-2018-10107

Л. Штраус

РАЗУМ И ОТКРОВЕНИЕ

Аннотация. Данная работа состоит из двух частей: перевода статьи Лео Штрауса «Разум и откровение» и комментария к нему. «Разум и откровение» является авторским конспектом лекции, которую американский философ Лео Штраус прочел в Хартфордской богословской семинарии в январе 1948 года. Он посвящен анализу проблемы «Афин и Иерусалима» — двух источников формирования западной цивилизации и ее основных особенностей в рамках противостояния разума и откровения. Л. Штраус последовательно, по пунктам, доказывает, что разум, представленный философией, и откровение, представленное теологией, не могут мирно сосуществовать ни в обществе, ни в отдельно взятом сознании. А современный «триумф» атеизма, с точки зрения, Л. Штрауса обязан своим существованием неверному пониманию проблемы. Неизбежность борьбы философии и откровения исходит из того, что оба они претендуют на достижение одной и той же цели противоположными средствами. Однако, по мнению Л. Штрауса, откровение не в состоянии отвергнуть притязания философии из-за того, что в современных условиях сама сущность философии — ее ядро — оказывается скрыта; философия же не в состоянии отвергнуть притязаний откровения, так как ей не знаком опыт откровения. В лучшем случае она способна поддержать неверующего в откровение, но не переубедить верующего в него. Помимо разбора указанной проблемы, Л. Штраус также пытается в общих чертах объяснить логику появления откровения с точки зрения философии и те возражения, которые она может вызвать у философа.

В комментарии последовательно разбирается план работы «Разум и откровение», ее основные положения и выводы, предлагается интерпретация мысли Л. Штрауса, ключевой проблемой которой оказывается решение вопроса о роли откровения в обществе, о превосходстве откровения над традицией и разумом в сфере регулирования обществен-

ной жизни и достижения одной из целей классической политической философии, состоящей в соединении качеств хорошего гражданина и хорошего человека.

Ключевые слова: «Афины и Иерусалим», Лео Штраус, теология, откровение, философия, чудо.

Цитирование. Штраус Л. Разум и откровение / *вступ. ст., пер. с англ. и прим. А. Н. Мишурина* // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2018. № 1 (21). С. 413–449. DOI: 10.24411/2224-5391-2018-10107

Прежде чем предпринять попытку разобраться в столь относительно ранней (1948-го года) и схематичной (то есть, в данном случае, конспективной) работе, как труд Лео Штрауса «Разум и откровение», стоило бы раскрыть причину необходимости обращения к ней, то есть прояснить, пусть и кратко, особенности жизни и влияния ее автора¹.

Лео Штраус (1899–1973) родился в Пруссии в «консервативной, практически ортодоксальной еврейской семье»². Эта «ортодоксальность» довольно быстро покинет Л. Штрауса в результате раннего знакомства с трудами Платона и Ф. Ницше. Ее последним серьезным проявлением в жизни ученого будет принятие идеологии политического сионизма³ под влиянием русского еврея Якоба Кляйна. От этого выражения юношеского максимализма к моменту завершения обучения и получению ученой степени не останется и следа. Так, двумя своими первыми крупными научными трудами — «Спинозова критика религии»⁴ и «Философия и закон»⁵ (посвященный изучению философии Моисея Маймонида) — Л. Штраус навсегда закроет себе путь в Иерусалимский университет — Мекку для бегущих из Германии еврейских ученых. Лучшее всего эту веху в биографии Л. Штрауса поясняет в своем письме Вальтеру Беньямину тогдашний профессор этого университета и друг Л. Штрауса Гершом Шолем: «Эта книга («Философия и закон») начина-

¹ Подробную биографию Л. Штрауса см. в *Мишуриной А. Н. Лео Штраус и «Проблема Сократа»* // Историко-философский ежегодник: 2013. М., 2014. С. 205–213.

² *Strauss L. Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity* / ed. Kenneth Hart Green. New York, 1997. P. 459–460.

³ *Ibid.* P. 460.

⁴ *Strauss L. Spinoza's critique of religion* / Trans. E. M. Sinclair. Chicago, 1997.

⁵ *Strauss L. Philosophy and law* / Trans. E. Adler. New York, 1995.

ется с искреннего и многократно доказываемого — пусть даже и смехотворно — тезиса о том, что атеизм должен стать главным еврейским лозунгом. Столь похвальная храбрость для книги, которую прочтут все, ибо она написана кандидатом на пост в Иерусалим... является очевидно сознательным и намеренно спровоцированным суицидом»⁶. Кажется ясным, что уже находящийся вдали от Германии — бежавший сначала во Францию, затем в Англию и, наконец, в 1937 году в США — Л. Штраус, будучи в тяжелом положении вынужденного эмигранта, все же не видит перспектив ни в Иерусалиме, ни в иудаизме, на основании которого вскоре будет создано новое еврейское государство. Однако декларируемый Л. Штраусом в своих первых книгах атеизм как результат выбора между верой и философией не удерживает его от дальнейшей критики религии. Он продолжает изучение темы отношения философии и религии, распространяя его как на античное⁷ и средневековое⁸ философское наследие, так и на саму Библию. Из последней категории исследований следует выделить работы «Разум и откровение»⁹ (1948), «Взаимное влияние теологии и философии»¹⁰ (1950-е), «О толковании Книги Бытия»¹¹ (1957), «Иерусалим и Афины»¹² (1967).

Преподавая и занимаясь исследовательской деятельностью в США, Л. Штраус станет учителем для целого поколения американских

⁶ Письмо Г. Шолема к В. Беньямину от 29 марта 1935 года (The Correspondence of Walter Benjamin and Gershom Scholem, 1932–1940 / ed. G. Scholem, trans. G. Smith and A. Lefevre. New York, 1989. P. 156–157.

⁷ См., напр.: Штраус Л. О «Евтифроне» / пер. с англ. А. Н. Мишурина // Историко-философский ежегодник: 2016. М., 2016. С. 220–241; Strauss L. The city and man. Chicago, 1978.

⁸ См., напр.: Strauss L. Some remarks on the political science of Maimonides and Farabi / Trans. R. Bartlett // Interpretation: a journal of political philosophy. 1990. Vol. 18/1. P. 3–30; Strauss L. Farabi's "Plato". Louis Ginzberg jubilee. NY: American academy for Jewish research, 1945. P. 357–393; Strauss L. The law of reason in the "Kuzari" // Proceedings of the American Academy for Jewish Research. 1943. Vol. 13. P. 47–96.

⁹ Strauss L. Reason and revelation... P. 141–167.

¹⁰ Strauss L. The mutual influence of theology and philosophy // The independent journal of philosophy. 1979. Vol. III. P. 111–118.

¹¹ Штраус Л. О толковании Книги Бытия / пер. с англ. А. Н. Мишурина // Философская мысль. 2014. № 12. С. 153–184.

¹² Strauss L. Jerusalem and Athens. Some introductory reflections // Commentary. 1967, June. P. 45–57.

консервативных мыслителей как научного, так и политического характера — от самых умеренных до самых радикальных. Так, среди его последователей и эпигонов можно найти «крестного отца» американского неоконсерватизма Ирвина Кристола, оказавшего непосредственное влияние на формирование идеологии и политики США во второй половине XX — начале XXI века. В своей статье «Неоконсервативная система взглядов»¹³, часто именуемой не иначе как «неоконсервативный манифест», Кристал формулирует основы этой идеологии следующим образом: 1) религиозность; 2) государственное вмешательство в экономику; 3) четкие позиции государства в вопросах образования, отношения с церковью, цензуры и т. д.; 4) независимая внешняя политика силы; 5) понимание «национальных интересов» вне национальных границ.

То, какую роль Лео Штраус сыграл при формировании неоконсерватизма, а тот, в свою очередь, при реализации политики как в США, так и в международных отношениях, отчасти, несомненно, придает актуальность исследованию его творчества. А тот факт, что неоконсерватизм является серьезно укорененным в религиозности, ставит довольно нетривиальный вопрос: как философской мысли Л. Штрауса удалось породить свою противоположность в собственных же последователях? Иными словами, как оценка отношения философии и религии, данная Л. Штраусом, могла оказаться на стороне религии? Естественно, что ответить на этот вопрос в рамках одной статьи невозможно, однако вполне обоснованной представляется попытка обрисовать некоторые наиболее важные аспекты этой незаурядной трансформации. Для такого рода исследования статья «Разум и откровение» подходит лучше других работ философа из-за ее конспективного характера. Именно вследствие этой ее особенности мы вряд ли найдем в ней то, что можно было бы считать лишним, чрезмерно детализированным, усложненным или запутывающим. Более того, данная статья имеет четко очерченный авторский план, с анализа которого следует начинать изучение любого труда Лео Штрауса.

Работа «Разум и откровение» разделена автором на 9 параграфов:

1) Замена отношения «разум-откровение» отношением «философия-откровение»;

¹³ *Kristol I. The neoconservative persuasion // The weekly standard. 2003, august 25.*

- 2) Необходимость доказательства истинности откровения через опровержение философии;
- 3) Невозможность такого доказательства при текущем состоянии философии;
- 4) Необходимость «переоткрытия» философии для достижения данной цели;
- 5) Необходимость опровержения откровения философией;
- 6) Невозможность такого опровержения при текущем состоянии философии;
- 7) Замена отношения «философия-откровение» отношением «философия-теология»;
- 8) Возможность опровержения философии теологией;
- 9) Возможность опровержения теологии философией.

Первое, что становится очевидным после составления плана работы, — его незавершенность. Кажется, Л. Штраус не делает заключения: он лишь обрисовывает проблему. Такой подход может быть вызван как ее «витальной» неразрешимостью¹⁴, так и тем, что философия в принципе занимается не разрешением проблем, а лишь их постановкой, рассмотрением и углублением, оставляя принятие и исполнение решений в руках политики¹⁵. Кроме того, не стоит забывать, что данная статья является конспектом лекции, которую Л. Штраус прочел в богословской семинарии, что не могло не наложить своего отпечатка на подход к проблеме отношения философии и откровения и подбор методологии ее разбора¹⁶.

Второе, что можно заметить после составления плана работы, — его двухчастность. Начиная с замены разума «конкретной его концепцией» в первом параграфе, Л. Штраус замещает откровение конкретной его концепцией — теологией — в седьмом параграфе. Тем самым, указывая не только на неразрешимость проблемы отношения философии и откровения вне конкретной его концепции, но и на равенство статусов разума и откровения и, соответственно, неравенство статусов философии и откровения.

¹⁴ Strauss L. Jerusalem and Athens... P. 45.

¹⁵ См.: Майер Х. Карл Шмитт, Лео Штраус и понятие политического. О диалоге отсутствующих / пер. Ю. Коринца. М., 2012.

¹⁶ См.: Мишуринов А. Н. Как Лео Штраус прочел диалог «Минос» // Философия и культура. 2015. № 6. С. 864. Ср.: Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. I, 2, 58–60.

Наконец, можно указать на решающее положение пятого пункта как центрального в общем плане, четвертого пункта — как центрального в первой части плана и восьмого пункта — как центрального во второй части плана¹⁷.

Рассмотрев план и поняв, на что именно следует обратить особое внимание, можно перейти к непосредственному анализу содержания работы.

Л. Штраус начинает с замены: отношение разума и откровения он заменяет отношением философии и откровения. Причина ее состоит в «нейтральности», т. е. инструментальном характере разума, который сам по себе не притязает на то, чтобы быть конкретной стратегией жизни. Вера является разумной реакцией на факт откровения, точно так же как философия является разумной реакцией на отсутствие этого факта: адекватность того или иного действия целиком зависит от его обстоятельств. Но как только речь заходит о выборе жизненной стратегии, то различные ее виды начинают конкурировать между собой¹⁸.

Эта конкуренция обусловлена в первую очередь единством целей, именующихся, впрочем, различно: счастьем¹⁹, блаженством (Откр 22. 14; Мф 5. 3–11), совершенством²⁰ или мудростью²¹. Цели философии и откровения ставятся исходя из специфически человеческого, понимаемого как нечто эссенциально присущее человеку и одновременно выделяющее его от остального окружающего мира. Однако таковым философия считает интеллект²². И потому предполагает, что совершенствование интеллекта является совершенством человека,

¹⁷ О важности срединного положения тезиса см., напр., *Штраус Л.* Преследование и искусство письма / пер. Б. Скуратова // Социологическое обозрение. 2012. Т. 11, № 3. С. 12–25.

¹⁸ Стоит отдельно отметить историчность этого выбора: у античных греков до определенного момента не было возможности обратиться к откровению, как не было возможности обратиться к философии до определенного момента и у остальных народов Средиземноморья. Казуальность откровения и философии как исторических феноменов делают их конкуренцию в рамках европейской цивилизации уникальной и специфически ей присущей. *Strauss L.* Jerusalem and Athens... P. 45.

¹⁹ *Аристотель.* Политика. 1280a 30, 1280b 40; Никомахова этика. 1095a 15–25.

²⁰ *Аристотель.* Политика. 1253a 30.

²¹ *Strauss L.* Jerusalem and Athens... P. 46.

²² *Аристотель.* Политика. 1253a 10–15.

средством к достижению его цели, которое только и может сделать его счастливым. Счастье и подлинная мудрость, с точки зрения откровения также являясь целью человека, достижимы только путем единения с Богом откровения²³.

Иными словами, разница между философией и откровением заключается в ответе на вопрос о самостоятельности человека, его независимости²⁴. Вот почему, по мысли Л. Штрауса, они оказываются радикально несовместимыми. И все же их несовместимость не вызывает взаимного конфликта. С точки зрения философа, этот конфликт вызывается «представителями учения откровения»²⁵. Причина такой «односторонности», кажется, вызвана тем, что философия является максимально эгоистичной: философу в классическом досовременном понимании нет никакого дела ни до кого, кроме себя и, возможно, своих друзей²⁶. Совершенствование интеллекта и совершенство человека посредством философии есть только совершенство самого философа²⁷. Это и позволяет ему успешно игнорировать любые притязания на счастье, помимо философских²⁸. Но учение откровения максимально альтруистично, оно универсально и не может игнорировать притязаний философии. Своей аргументацией Л. Штраус, кажется, пытается показать, что причина конфликта философии и откровения лежит отнюдь не в плоскости доказательств истинности последнего. Откровение не нуждается в доказательствах²⁹. Более того, победа откровения над философией не ведет к тотальному распространению «благой вести»: вера в откровение не может быть навязана³⁰. Однако альтернатива «откровение или отча-

²³ Единение это происходит посредством страха и любви к Господу. *Strauss L. Jerusalem and Athens...* P. 46.

²⁴ Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни // Он же. Полное собрание сочинений: в 13 т. Т. 1/2. М., 2014. С. 159; Там же. Об истине и лжи во внеэтическом смысле. С. 435; Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое // Он же. Полное собрание сочинений: в 13 т. Т. 2. М., 2011. С. 38–39, 97–99; Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Он же. Полное собрание сочинений: в 13 т. Т. 5. М., 2012. С. 51–52.

²⁵ *Strauss L. Reason and revelation...* P. 141.

²⁶ *Ibid.* P. 153.

²⁷ *Strauss L. Farabi's "Plato". Louis Ginzberg jubilee. New York, 1945. P. 377–378.*

²⁸ *Strauss L. Reason and revelation...* P. 142.

²⁹ *Ibid.* P. 146–147.

³⁰ *Ibid.* P. 142.

яние», о которой Л. Штраус не раз упоминает по ходу работы, по уже указанной причине оказывается лучше альтернативы «откровение или философия». Опровергнуть философию — значит доказать ее противоречивость³¹. Но невозможно опровергнуть философию, не зная, что она из себя представляет, т. е. не разобравшись в ней, не познав ее сущности. Поэтому Л. Штраус предпринимает попытку ответить на вопрос, что такое философия.

С этой целью он, во-первых, делит философию на три части, которые можно условно именовать «классической», «современной» и «постсовременной». Постсовременная философия, потерявшая прямую связь с современной наукой, стала ее придатком — историей философии. Она не представляет никакого интереса для откровения, так как не является и не может являться жизненной стратегией и уж тем более не притязает на достижение счастья. Современная философия — философия, как правило, открыто атеистическая и связанная напрямую с позитивистской наукой — также не может быть конкурентом откровения, ибо, по мысли философа, она целиком в нем укоренена и представляет собой лишь секуляризованную версию идей откровения или, выражаясь точнее, христианских ценностей (всеобщее равенство, свобода воли, прогресс к конечной точке истории, воздержание от причинения вреда другому, и т. д.). Постхристианский атеизм не несет в себе ничего, чего не было бы в самом учении откровения³², и потому, несмотря на его внешние успехи, он не может представлять из себя конкурента откровению. Таковым может быть только атеизм, появившийся до, а значит, независимо от откровения. Такого рода атеизм Л. Штраус обнаруживает в классической философии³³.

Из чего же исходит этот атеизм и каковы его свойства? Лео Штраус связывает его появление с открытием греками природы, или окружающего мира. Окружающий мир как таковой доступен человеку как та-

³¹ *Strauss L. Reason and revelation...* P. 142. Следует отметить, что нельзя путать противоречивость философских учений между собой и противоречивость самой философии как стратегии жизни: выбор метода совершенствования интеллекта никак не влияет на определение цели этого совершенствования.

³² Ницше Ф. Веселая наука // Он же. Полное собрание сочинений: в 13 т. Т. 3. М., 2014. С. 439–441.

³³ Стоит отметить, что в данном контексте Л. Штраус называет только три имени: Демокрит, Платон и Аристотель. См.: *Strauss L. Reason and revelation...* P. 146.

ковому: нет никакой необходимости «додумывать» или «принимать на веру» свойства окружающего мира и происходящие в нем события. Поэтому изучение окружающего мира может происходить и происходит только напрямую — без участия посредников (в виде, например, традиции). Таким образом, если бы античные боги были частью окружающего мира, то они бы манифестировали себя для современников так же, как и для древних (т. е. в момент возникновения традиции). Отсутствие такой манифестации по умолчанию лишает античную традицию (мифы) какой-либо серьезной значимости с точки зрения философии. Однако понятие окружающего мира было бы невозможно без отделения от него самого человека, т. е. продуктов его труда и его сознания. Лишенный же человеческого сознания, окружающий мир оказывается царством хаоса и слепой случайности³⁴. Открытие природы делает философию «радикально атеистичной»³⁵ потому, что оно нивелирует значимость и силу традиции, которая только и является носителем и распространителем теизма. Традиция также обосновывает и веру в мораль (конкретный закреплённый набор ценностей и, в первую очередь, табу). Таким образом, отвергая традицию, философия оказывается не только «трансрелигиозной», но и «трансморальной», т. е. аморальной³⁶. Наконец, философия оказывается еще и «трансоциальной»: она не имеет мессианских черт, не несет свои учения в массы, т. е. не занимается политикой, ибо обратное означало бы не что иное, как попытку создать свою собственную традицию³⁷. Но так как философия скепична по отношению к традиции и ее происхождению, а создание традиции как раз требует отказа от скепсиса — наличия или утверждения о наличии веры, которых философия не может себе позволить, не перестав при этом быть философией

³⁴ Л. Штраус специально упоминает среди античных философов именно атомиста Демокрита, чье учение станет основой для атеистической философии Эпикура и эпикурейцев. См.: *Strauss L. Notes on Lucretius. Liberalism: ancient and modern. New York, 1968. P. 76–139.*

³⁵ *Strauss L. Reason and revelation... P. 146.*

³⁶ Так, Аристотель понимает, что идеальное государство Платона, описанное в «Государстве», нарушает оба основных классических табу: запрет инцеста и запрет отцеубийства (*Аристотель. Политика. 1262а 25-30*). То же самое еще раньше о философии Сократа говорит лично знакомый с ним Аристофан (*Аристофан. Облака. 1370, 1435–1440*).

³⁷ И такая попытка формально была предпринята в «Государстве» и «Законах» Платона.

(т. е. не превратившись в идеологию), то она оказывается не в состоянии сотворить действенный миф.

Классическая философия не имела конкурентов в виде религиозной и соответствующей ей политической традиции (как говорит Л. Штраус, «мифов и законов»), так как та не претендовала на дарование своим носителям счастья, на которое притязала философия. Появление «Божественного закона», закона откровения, претендующего на дарование своим последователям счастья, не связанного с философским скепсисом, делает философию сомнительной, одновременно предоставляя ей альтернативу. Это и «вынуждает», как говорит Л. Штраус, философа предпринять попытку критики религии откровения.

По понятным причинам этой критики не найти в классической философии. Вот почему Л. Штраус обращается к философии современной, точнее, к самому радикальному критику откровения — Бенедикту Спинозе. По словам Л. Штрауса, «...понять, что Спиноза не смог опровергнуть откровения, значит понять, что и современная наука не смогла бы его опровергнуть»³⁸. Логика Б. Спинозы прозрачна: моральный посыл Библии (как бы его ни понимали и сколь бы избирательно к нему ни подходили) зависит от возможности существования неизбежного посмертного наказания, которая доказывается чудесами. Концепция чуда, как события сверхъестественного, чужда самой Библии, ибо, по мысли Л. Штрауса, ей не знакома концепция природы³⁹. Библия одинаково объявляет чудом Господним нападение медведей (4 Цар 2. 24), победу в сражении (Исх 17. 11; Суд 4. 15), смену настроения (Исх 4. 21; 7. 3, 13, 22; 8. 15, 19; 1 Цар 16. 14; 18. 10), смерть (Исх 11. 5), остановку небесных светил (Нав 10. 12–13) и воскрешение из мертвых (Мф 14. 2; 27. 52–53; Мк 6. 14–16; Ин 2. 22). При этом Божественное вмешательство может быть как вызвано, так и не вызвано самим человеком. Б. Спинозе приходится увидеть в этом логическую ошибку каузальности, допущенную древними авторами книги, и потому он вынужден приписать этой связи статус воображаемой.

Однако очевидно, что некоторые из чудес остаются таковыми несмотря на появление современной концепции природы: воскрешение из мертвых и остановка небесной механики не могут быть объяснены ина-

³⁸ *Strauss L. Reason and revelation...* P. 155.

³⁹ *Strauss L. Jerusalem and Athens...* P. 47.

че, чем Божественным вмешательством. Поэтому у современного философа нет иного выхода, кроме сомнения в источнике сообщений о такого рода чудесах: были ли авторы Библии непосредственными участниками описанных ими чудес; аутентичны ли претензии на авторство тех или иных ее частей; нет ли в тексте наложения разных отрывков, искажения смыслов, повторения одинаковых историй, эрозии сюжетов, и т. д. Подобными вопросами теперь занимаются современная научная литературная критика и текстология. Однако, как справедливо замечает сам Л. Штраус, эта современная критика не являет собой доказательства против существования чудес. Попытки, к примеру, научно объяснить «проблемные места» той или иной истории из Библии ничего не говорят против возможной боговдохновенности имеющегося текста или его источников. Как только критика откровения начинает касаться авторов и «редакторов» Библии, приходится признать ее несостоятельность без подкрепления психологической критикой⁴⁰, без объяснения психологического опыта откровения⁴¹, которого — по понятным причинам — нет у неверующих в него.

Тут философ снова напоминает нам об альтернативе «вера или отчаяние». Кажется, что мы зашли в тупик: философия и откровение остаются, пусть и по разным причинам, взаимонепроницаемыми. Как же тогда объяснить кажущееся поражение откровения в современности: политическую секуляризацию, распространение атеизма, потерю церковного контроля над университетами, школами, и т. д.? Л. Штраус связывает такое положение религии не с откровением, но с одним из его модусов — теологией. Само учение откровения остается неизменным, оно попросту не может быть изменено. Не так дело обстоит с попытками его трактовки, толкования или, по словам самого Л. Штрауса, очищения от «мифологической оболочки»⁴². Под давлением литературной, исторической и естественнонаучной критики теология, как отличная от откровения, вынуждена соглашаться с утверждением о пластичности некоторых частей и историй из Библии. Как только теология делает этот выбор, отказываясь от буквального понимания текста, подкрепленного

⁴⁰ Strauss L. Spinoza's critique of religion. P. 215–223.

⁴¹ Strauss L. Reason and revelation... P. 155.

⁴² Ibid. P. 156. О том, насколько Л. Штраус уверен в существовании такой оболочки, см.: Штраус Л. О толковании Книги Бытия. С. 153–184.

признанием загадочности Бога откровения, т. е. признанием неспособности разрешить очевидные противоречия как внутри самого текста, так и в его отношении к действительности, она встает на сторону философии, становясь стратегией разума⁴³. Теология начинает произвольно отказываться от веры в истинность и историчность тех или иных библейских фактов. При этом, разделяясь на несколько течений, в конце концов она не оставляет откровению иного значения, кроме экзистенциального⁴⁴. Но в этом случае между откровением и буквальным безумием не оказывается никакой разницы: являющиеся сумасшедшему галлюцинации тоже обладают сугубо экзистенциальным значением. Таким образом, отказ теологии от буквального трактования Библии означает невозможность выдержать философскую критику.

Однако современная теология не в состоянии не только защитить притязания откровения (едва ли нуждающиеся защите), но также и отвергнуть притязания философии. Теолог не может опровергнуть философию, так как концепции, которыми он оперирует (зло, грех, ὄψρις⁴⁵, отчаяние и т. д.), на самом деле относятся не к философу, а к обычному человеку⁴⁶. Иными словами, теология апеллирует к опыту обывателя, не способного к ведению созерцательной жизни и потому постоянно сталкивающегося со злом, грехом, ὄψρις и главное — отчаянием, избавиться от которых может только откровение.

Л. Штраус заканчивает свой разбор проблемы разума и откровения, т. е. отношения философии и откровения, попыткой дать объяснение феномену веры в откровение через его сравнение с мифом. Философ говорит, что решающим различием между мифом и откровением, а также философией и откровением, является наличие у последнего «веры в критическую важность морали»⁴⁷.

Причина необходимости откровения состоит в природе человека — будь то античное понимание природы человека как «существа политического»⁴⁸ или библейское понимание его природы (Быт 1. 27–28,

⁴³ *Strauss L. Jerusalem and Athens...* P. 46.

⁴⁴ *Strauss L. Reason and revelation...* P. 157–158.

⁴⁵ Высокомерность.

⁴⁶ *Ibid.* P. 163.

⁴⁷ *Ibid.* P. 165.

⁴⁸ *Аристотель. Политика.* 1253a 1.

2. 18; Лев 19. 18; Мф 5. 43, 22. 39; Мк 12. 31), предполагающее неизбежную жизнь в обществе. Но жизнь эта, в свою очередь, ведет его к необходимости регуляции — появлению нормы, закона. Даже худшее из общественных образований — например, банда грабителей — все равно нуждается в нормах общения внутри себя самого, в противном случае оно просто перестает существовать⁴⁹.

Закон и норму можно обосновать трояко: традицией, разумом и Божественным повелением⁵⁰. Традиция не способна обеспечить требуемый — безоговорочный — уровень подчинения закону, ибо ее источник находится в самом человеке⁵¹. То есть между законодателем прошлого как зачинателем традиции и законодателем настоящего нет никакой разницы: они должны быть равны. Чтобы преодолеть эту проблему, традиционный вид обоснования закона выдвигает «консервативную» концепцию золотого века. Однако без решающего укоренения в едином Боге эта концепция оказывается незавершенной и потому сомнительной. Благая жизнь обеспечивается существованием благих законов. Но жизнь предков едва ли была благой, что становится ясным из дошедших от них историй-мифов, полных насилия, бедности и несчастий. А потому законы предков не могут быть благими. Разум оказывается еще менее способным обеспечить необходимый уровень подчинения: он не только уравнивает различных законодателей в их притязаниях, но и одновременно оказывается необоснованным — недоступным для большинства в силу отсутствия необходимых способностей и подготовки. Лишь откровение способно решить проблему долгосрочной нормализации человеческого общежития, обеспечив «безоговорочное» подчинение Божественному закону. Абсолютный закон абсолютного (всемогущего, всеведущего, вечного и единого) Бога не может быть подменен законом, созданным людьми ни на уровне традиции (ведь даже «божественные» предки не могут сравняться с единым Богом), ни на уровне разума, ведь человеческий разум оказывается не в силах понять Божественный разум, даже зная Божественный Закон: Бог остается загадочным и неиспо-

⁴⁹ *Strauss L.* The law of reason in the “Kuzari” // *Proceedings of the American Academy for Jewish Research.* 1943. Vol. 13. P. 69.

⁵⁰ По мысли Л. Штрауса, появление откровения связано с эволюцией традиционного вида обоснования закона. См.: *Strauss L.* Reason and revelation... P. 166–167.

⁵¹ *Аристофан.* Облака. 1420.

ведимым. Наконец, свойства единого Бога превращают данный Им Закон из закона внешнего (не делай) в закон внутренний (не думай), они определяют появление понятия греха и потому делают Его законы моральными. Остальные виды основания закона не являются моральными (пусть даже и пытаются установить своего рода мораль), ибо они способны контролировать лишь действия человека, но не его помыслы. То есть они оказываются недостаточными, в лучшем случае производя посредством собственного исполнения хорошего гражданина или подданного, но не хорошего человека. Божественный же Закон направлен на создание и хорошего подданного, и хорошего человека. Божественное откровение оказывается способным достичь для большинства людей того, что философия (претендующая на то, чтобы быть лучшим человеческим занятием) только стремится достичь для меньшинства⁵².

Это явное и несомненное превосходство Божественного Закона над законом человеческим и делает его первостепенным при обращении к общественной, т. е. политической жизни. Кажется, именно данный вывод позволяет объяснить особое место «религиозности» в идеологии эпигонов Лео Штрауса — неоконсерваторов.

Вступительная статья, пер. с англ. А. Н. Мишурина

⁵² *Аристотель*. Политика. 1278a 40-1278b 1. Вот почему Л. Штраус, следуя за Германом Когеном в работе «Иерусалим и Афины», говорит о комбинировании путей философии и религии — «учения Платона» и «учения пророков». *Strauss L. Jerusalem and Athens...* P. 55.

РАЗУМ И ОТКРОВЕНИЕ¹

1. Чтобы прояснить проблему, мы заменяем связку «разум-откровение» связкой «философия-откровение»

Под проблемой разума и откровения я понимаю проблему *философии* и откровения. «Разум» нейтрален: права разума, кажется, признаны как верующими в откровение, так и неверующими в него. Мы поднимаемся над уровнем нейтрального или тривиального и входим в зону конфликта, если сталкиваем откровение с конкретной *концепцией* разума — со взглядом, согласно которому *совершенствование* разума и *потому совершенствование* человека есть философия. *Философия* несовместима с откровением: философия должна попытаться *опровергнуть* откровение, и, если не само откровение, то теология уж точно должна *опровергать* философию.

2. Откровение должно доказывать абсурдность философии

Так как сам я — не теолог, то, обращаясь к теологам, я могу не давать определение *откровения*. Следует сделать только одно замечание. Независимо от того, понимается ли откровение в качестве отправной точки *учения* или же в качестве *события*, оно в любом случае становится общепризнанным посредством *основанного* на нем *учения*. Вера в откровение неизбежно проявляется в проповеди или обнародовании вести об откровении, и потому, в конечном счете, — в учении, пусть и в таком, которое никогда не достигнет своей цели. Представители этого учения не могут *игнорировать* притязание философии, которое несовместимо с притязанием откровения. И они не могут разрешить эту конфронтацию с помощью предания философии анафеме или ее запрета: они должны опровергнуть ее притязания. Эта необходимость создает серьезную проблему. Если мы, основываясь на истории о грехопадении, принимаем возможность *выбора* между философией или подчинением Божественному откровению, опровержение позиции философии, кажется, было бы равнозначно *доказательству* истинности откровения. Но само это доказательство большинством радикальных теологов считается несовместимым с идеей откровения. Реакцией на откровение является вера, а вера — это и есть знание, пусть и знание определенного рода. Любая попытка *заменить* истину веры любой другой истиной, как и попытка *подкрепить* истину веры любой другой истиной, противоречит самой природе веры; каждая подобная попытка приравнивается к подмене веры в Бога верой в плотское. Не может быть ни одного доказательства в пользу откровения, кроме самого *факта* откровения, постигаемого посредством веры. Однако это означает, что для тех, кто не верит, не может быть *ни тени доказательства* в пользу веры; у неверующего нет *ни малейшей причины* сомневаться в своем неверии; откровение есть не что иное, как *factum brutum* [простой факт. — А. М.]; неверующий может быть поистине счастлив, совершенно не обращаясь к откровению: неверующему это прощительно, пусть даже Павел и утверждал обратное. Нельзя оставить данный вопрос без внимания, ссылаясь на то, что не существует ни тени доказательства

¹ Перевод выполнен по изданию: *Strauss L. Reason and revelation. Leo Strauss and the theologico-political problem.* Cambridge, 2006. P. 141–167. Переводчик выражает свою искреннюю благодарность профессору Х. Майеру за предоставленное разрешение на публикацию работы.

в пользу откровения, помимо, собственно, самого откровения. Хотя *непосредственное* доказательство откровения противоречит самой природе откровения, *косвенное* его доказательство необходимо. Оно заключается в утверждении *противоречивости*, т. е. *абсурдности* философской позиции. Данное доказательство, не будучи основанным на вере, не нивелирует различия между знанием, основанным на вере, и человеческим знанием как таковым. Так как альтернатива «философия или подчинение откровению» не полна: есть третий выход — это эскапизм или отчаяние. Опровержение притязания философии ведет не к утверждению веры, а к отчаянию. Превращение подавленного человека в человека верующего и довольного является уделом не самого человека, но милости Божьей.

3. В современных условиях сущность философии недоступна

Я хотел бы попробовать объяснить, что такое *философия*. Мне кажется, что философия в представлении современных теологов и неспециалистов лишена своих ключевых характеристик. Как следствие, они недооценивают брошенный философией вызов. Большинство склоняется к тому, что все подлинные философы прямо или косвенно отвергали атеизм. И раз уж все философские доктрины о Боге очевидно неполноценны, то каждому честному человеку не остается ничего иного, кроме как верить в возможность, а то и вовсе в действительность откровения. Конечно, нельзя отрицать существование философского атеизма, однако следует учитывать тот факт, что этот атеизм объявлен феноменом *современности*, *постхристианским* феноменом, который именно *поэтому* предполагает христианство и косвенно свидетельствует в пользу христианской веры. В самом деле, можно утверждать, что все присущие современности идеи есть лишь секуляризированные версии библейских идей, и потому все они несостоятельны без библейской опоры.

Но вопрос именно в том и состоит: существует ли альтернатива библейской вере, с одной стороны, и *современному* неверию — с другой? Философский вызов, брошенный теологии, может быть оценен по достоинству, только если понято *существование* такой альтернативы. Эта альтернатива, о которой я говорю, и есть философия в своем строгом первоначальном или досовременном смысле.

Сегодня у нас нет прямого доступа к этой подлинной философии. Наше представление о философии выведено из *современной*, т. е. *вторичной* философии. Современная философия не имеет в своем основании первоначальной философской мотивации: она получила свою идею в *наследство* от прошлого. То, чем сегодня заняты лучшие историки философии, есть не что иное, как попытка возместить ущерб, нанесенный основателями современной философии. Они пытаются превратить наследование в жизненную силу. До сих пор этот исторический труд оказывал крайне малое влияние на общепринятое представление о философии, которое все еще отталкивается от современной ее версии. Соответственно, часто полагают, например, что философия по сути своей представляет *систему*, забывая о том, что если бы так оно и было, то философия как любовь к мудрости или *поиск* мудрости, или поиск истины, потеряла бы смысл. Изначально философия *вовсе* не была системной. Идея системы предполагает, как считал Гегель, что философствующий человек находит «абстрактную форму»,

т. е. контекст *идеи*, «готовое изделие». Но философия в своем изначальном виде состоит в *восхождении* к абстрактной форме или концептуальной чистоте, в *овладении* идеями. Или, обращаясь к более простому примеру, согласно общепринятому сегодня взгляду на философию, между философией и наукой есть различие. Данное различие, совершенно неведомое философии вплоть до конца XVIII века, в принципе, сводится к признанию философии — ненаучной, а науки — нефилософской. Из двух этих областей знания, наука, конечно же, обладает большим престижем. Ибо никто не может не презирать ненаучную философию, столь же недостойную уважения, как справедливость, не обеспеченную волей к *борьбе*. Нефилософская наука более не стремится достичь той цели, которую изначалью ставила философия, а именно — получение *полного* знания о сущем. Наука представляется *прогрессивной*, т. е. являющейся результатом прогресса человеческой мысли, превосходящего свои ранние стадии, и потому способной к дальнейшему прогрессу в будущем. До тех пор, пока наука не подкреплена усилием или, по крайней мере, *стремлением* к точности в доказательстве *существования* прогресса, в понимании его условий и, тем самым, в доказательстве возможности дальнейшего прогресса в будущем, между точностью науки и ее представлением о собственной эссенциальной прогрессивности будет существовать пугающая диспропорция. То есть: современная наука неизбежно сопровождается *историей* науки или историей человеческой мысли. История ныне действительно, пусть и незримо, занимает место философии. Если история человеческой мысли исследуется в научном духе, то она приводит к выводу о том, что вся человеческая мысль исторически обусловлена или исторически детерминирована, или что попытка освободить разум от всех предрассудков или от всех исторических предопределений не может быть успешной. Как только эта мысль укореняется в массовом сознании, постоянно подкрепляясь растущим числом новых наблюдений, полное познание сущего — познание, которое по сути своей должно было бы находиться за пределом исторического предопределения, видится невозможным *по причинам, которые несложно объяснить даже ребенку*. После получения данного вывода — и мы живем в этом «после» — более не существует прямого доступа к философии в ее первоначальном смысле, как поиска *истины* и полного познания сущего. Как только это состояние достигнуто, первоначальный смысл философии — сама *идея* философии — становится доступной только через память о том, что философия значила в прошлом, т. е. через *историю* философии.

4. Первоначальный смысл философии

Каков же первоначальный смысл философии? Первоначально философия — это поиск *истины* — *начал всего сущего*: в этом философия едина с мифом. Но философ фундаментально отличается от рассказчика или создателя мифов. Философа от сказочника отделяет это открытие *φύσις* [природа. — А. М.]. *Φύσις* должна была быть *открыта*, ибо человек сам по себе не ведает о существовании природы. Сравни с Ветхим Заветом².

² [Надпись под звездочкой внизу страницы] Природа *не* есть тотальность вещей. Дофилософский эквивалент *φύσις*: обычай или образ жизни; неизменный образ жизни=истинный образ жизни; истинное=древнее, наследственное, свое — истинный образ жизни неизбежно предполагает наличие знаний о предках — о первоначалах; предки — это *боги*; наличие различных образов жизни — *противоречиво*; поиск истинного образа жизни начинается с истины о первоначалах — как он *работает*: а) ἀκούω [слух. — А. М.] — ὄψις [зре-

Природа была открыта после того как поиск первоначал стал руководствоваться следующими двумя фундаментальными различиями:

А) Различие между услышанным от кого-то и увиденным собственными глазами: первоначала всего сущего должны быть проявлены или *показаны* на основе того, что доступно всем людям как таковым, или же посредством *индукции* на основе увиденного.

Б) Различие между вещами, созданными человеком и не созданными им: первоначало всего искусственного — человек, но человек — не первоначало *всего* сущего. Следовательно, *несозданное* человеком дает более четкое представление о первоначалах, чем созданное им. Создание артефактов обязано своим появлением способности человека планировать. Природа была открыта после осознания возможности того, что первоначала способны произвести на свет все сущее не вследствие какого-то плана, но по слепой необходимости. Я говорю «возможности». Не исключено, что происхождение всего сущего запланировано *божественным* провидением. Но это предположение отныне требует *видимых* доказательств. Характерным результатом открытия природы является требование строгого доказательства существования божественного: доказательства, которое начинается с анализа явлений, доступных каждому человеку. Так как ни одно доказательство не может *предполагать* наличия предмета, не демонстрируя его, философия оказывается *радикально* атеистичной. Различия между Платоном и материалистом вроде Демокрита меркнут на фоне различий между Платоном и любым учением, основанным на религиозном опыте. Попытки Платона и Аристотеля доказать существование Бога не указывают на религиозный характер их учений: на самом деле, скорее верно обратное.

Платон и многие другие досовременные философы скрывают свой атеизм с помощью запутанного *языка*. *Принцип*, лежащий в основе этого конкретного вида *речи*, еще никогда должным образом не объяснялся. Поэтому позвольте мне сказать о нем несколько слов.

Философия, как поиск подлинных первоначал, есть попытка заменить *мнения* об этих первоначалах подлинным *знанием* или *наукой* о них. Отнюдь не ясно, является ли этот поиск *оправданным*. Существует не только широко распространенный пред-рассудок против попыток совать нос в секреты богов, но и некоторые убедительные доводы, согласно которым мнение, а не знание, есть основной элемент человеческой, общественной или политической жизни. Если мнение является неотъемлемой частью политической жизни, то философия, оспаривающая мнения как таковые, разрушает основной элемент социальной жизни: философия как таковая подрывает устои (сворачивает молодежь). С точки зрения философии, этот довод не может восприниматься всерьез, так как поиск истины гораздо важнее политической жизни: философствовать — значит учиться умирать. И все же философ должен пойти навстречу обоснованным притязаниям общества или принять на себя гражданскую ответственность. Что он и делает, замалчивая в общедоступной части философского учения то, что сам считает *истиной* настолько, насколько эта истина может повредить обществу. Он скрывает свое подлинное учение в общественно-полезном экзотерическом учении.

ние. — А. М.] (→ человек — мера всех вещей) — проверка всего сверхчеловеческого знания в свете знания человеческого — *высшее* сверхчеловеческое знание — τέχνη [искусство. — А. М.]; б) τέχνη — φύσις.

Этот взгляд на связь философии и жизни, т. е. общества, предполагает, что философия по существу является занятием для небольшого числа людей, которые имеют к ней природное предрасположение. Радикальное различие между мудрым и пошлым имеет важнейшее значение для изначальной концепции философии. Идея о том, что философия как таковая может стать элементом человеческой жизни, абсолютно противоположна всей досовременной мысли. Платон требует правления философов; но он *не* требует правления философии: в его идеальном государстве только два или три человека имеют какой-либо доступ к философии; большинство же ведомо благородной ложью³. Поиск знания подразумевает, что в тех случаях, когда отсутствует достаточное доказательство, следует воздерживаться от совершения выводов или вынесения суждений. Сейчас невозможно воздерживаться от совершения выводов или вынесения суждений из-за крайней срочности, которая требует немедленного принятия решения: нельзя отказаться от вынесения суждений, когда встает вопрос о жизни и смерти. Философствование зависит от возможности не выносить суждений, и потому требует, чтобы вопросы жизни и смерти были улажены *заранее*. Все, что касается жизни и смерти, может быть сведено к вопросу о том, как следует жить. Философствование предполагает, что вопрос о том, как следует жить, решается заранее. Он решается дофилософским доказательством тезиса о том, что правильный образ жизни — суть всех наших стремлений — это жизнь, посвященная философии, и только ей одной. Данное дофилософское доказательство позже было подтверждено самой философией, путем исследования человеческой природы. Как бы то ни было, согласно своему первоначальному смыслу, философия является *правильным* образом жизни, человеческим *счастьем*. Соответственно, все остальные виды деятельности, как бы прекрасны они ни были, считаются по сути своей дефективными — формами человеческого несчастья. Нравственная жизнь как таковая *не* является жизнью философской: для философа нравственность есть не более, чем условие или побочный продукт философствования: она не является ценностью самой-по-себе. Философия не только транссоциальна и трансрелигиозна, но также и трансморальна. Философия утверждает, что, в конечном счете, у человека нет иного выбора, кроме как выбора между философией и отчаянием, замаскированным самообманом: ибо лишь посредством философии человек может взглянуть в лицо суровой реальности, не потеряв при этом своей человечности. Притязание философии не менее радикально, чем притязание, выдвигаемое от имени откровения.

Философия зависит от возможности не выносить суждений относительно наиболее фундаментальных вопросов. То есть философия как таковая скептически в первоначальном смысле этого слова. Слово σκέυις означает «смотреть» на нечто, «рассматривать» нечто. Философия занимается познанием реальности во всей ее многогранности. Эта многогранность может исключать наличие явных ответов на фундаментальные вопросы: доводы в пользу различных несовместимых между собой ответов могут не иметь решения. Но это не означает, что философствование тщетно: для философа достижение полного понимания *проблемы* гораздо важнее получения любого ответа. С философской, т. е. теоретической, точки зрения важным считается формулирова-

³ [Добавлено между строк] Идея просвещения подразумевает иное понимание философии: гармонию между философией и обществом.

ние *проблемы* именно через представление доводов двух противоречащих друг другу ответов, нежели чем через сами ответы. Философия в своем первоначальном смысле занимается скорее обсуждением, нежели решением проблем. Обсуждение возможно только для людей, которых не заботят решения, которые не спешат, для которых нет других срочных дел, кроме собственно обсуждения. Анархия философских систем, это *rudenda varietas philosophorum* [позорное разнообразие философов. — А. М.], не может служить доводом против философии.

Когда философы говорят, что единственно возможное счастье заключается в философствовании, они не имеют ввиду, что философия может *гарантировать* человеческое счастье, поскольку они знают, что человек не владеет своей судьбой: *εὐημερία* — блага в виде пищи, крыши над головой, здоровья, свободы и дружбы *порождены* не философией, но *необходимы* для философствования, и потому — счастья, хотя и не *составляют* его. Говоря языком религии: *σύν θεῷ* [с Богом. — А. М.] = *ἀγαθῆ τύχῃ* [счастливый случай. — А. М.].

5. Альтернативой философии является откровение: философия должна попытаться доказать, что откровение невозможно

Вопрос обоснованности философии не сильно волнует самого философа до тех пор, пока он живет в обществе языческих мифов и законов. Поскольку они, по сути, предшествуют появлению проблемы, порожденной противоречиями между различными Божественными законами, т. е. проблемы, осознание которой непосредственно предшествует появлению философии. Положение философии становится совершенно иным, как только она сталкивается с *Библией*. Поскольку Библия утверждает, что являет собой решение той самой проблемы, которая породила философию, но при этом библейское решение диаметрально противоположно решению философскому. Библия лишает философию статуса единственной альтернативы мифу; согласно Библии, единственной альтернативой мифу является откровение живого Бога. Библейское повествование о первоначалах, особенно рассказ о том, что случилось со времени сотворения небес и земли до проявления абсолютного подчинения Авраама, в современном контексте может быть лучше всего понято как попытка объяснить, почему какое-то из религиозных учений может оказаться единственным и вечным божественным учением. То же повествование отвергает, как необоснованную, возможность, которая достигла своего пика в греческой философии: возможность обретения человеком счастья или покоя с помощью плодов древа познания. То, что классическим философам представлялось совершенством человеческой природы, Библия считает результатом человеческого неповиновения Создателю. В то время как классические философы считают присущее человеку стремление к познанию высшим проявлением его природы, Библия утверждает, что данное стремление на самом деле является искушением. Философской концепции о том, что человеческое счастье заключается в свободном познании или достижении миропонимания, Библия противопоставляет свою, согласно которой человеческое счастье состоит в повиновении Богу. Таким образом, Библия бросает притязанию философии единственно возможный по-настоящему обоснованный вызов. Нельзя всерьез отрицать притязание философии с точки зрения, например,

политики или поэзии. Останавливаясь лишь на главном: конечная цель человека состоит в обретении подлинного блага, а не в том, что только *кажется* таковым, но это обретение возможно лишь посредством *знания* того, что есть благо. Однако это и в самом деле серьезный вопрос: могут ли люди овладеть знанием о благе, без которого они не в состоянии управлять своими жизнями — как вместе, так и по отдельности — используя только собственный разум, или же они могут получить его только через божественное откровение. Лишь Библия может бросить философии или поиску знания вызов от имени иного *знания*, а именно знания, открытого всеведущим Богом, или знания, равного познанию Бога. Нет более фундаментальной альтернативы: человеческое руководство или божественное руководство. *Tertium non datur* [третьего не дано. — А. М.]. Этого выбора между философией и откровением нельзя избежать с помощью согласования или «синтеза». Поскольку и философия, и библейское учение провозглашают нечто единственно необходимым и единственно важным, однако то единственно необходимое, что провозглашает Библия, противоречит тому, что провозглашает философия. При любой попытке согласования, при любом синтезе, какими бы утонченными они ни были, одним из двух элементов более или менее красиво, но неизбежно, жертвуют ради другого: философию, жаждущую быть королевой, нужно сделать служанкой откровения или *vice versa* [наоборот. — А. М.]. В случае противопоставления философии притязания откровения — и только в этом случае — философия, как абсолютно свободный поиск истины, становится совершенно сомнительной. Поэтому столкнувшись с притязанием откровения философ вынужден *опровергнуть* его. Более того: он должен доказать *невозможность* откровения. Ибо если откровение *возможно*, тогда оказывается реальной возможностью тотальной ложности самой философии.

6. Философия не может опровергнуть откровения

Вам не следует ожидать от меня всеобъемлющего и детального анализа философской критики откровения. Я лишь коротко изложу основные уроки, полученные из анализа критики откровения *Спинозы*. Я выбрал именно Спинозу, потому что он был наиболее *последовательным* критиком откровения.

Спиноза отвергает откровение из-за его *образного* характера. Раз уж воображение, а не разум, является источником откровения, значит, откровение не может привести к истине. Библейские факты, на которые Спиноза ссылается, без сомнения, доказывают, что воображение *содействует* откровению, но не доказывают, что акт воображения не может иметь *второстепенной* роли в подлинном сверхчеловеческом озарении. Спиноза отвергает эту возможность, иными словами, он доказывает, что божественное откровение есть не что иное как человеческое воображение, показывая, что основные свойства откровения идентичны свойствам ничем не подкрепленного человеческого воображения. Воображение, по сути своей, ненадежно: мы никогда не можем быть уверены в том, что представленное нами существует на самом деле, будет существовать или же, что его вовсе не существует. Откровение также ненадежно, что иллюстрируется фактом необходимости наличия божественных знаков или чудес для доказательства факта самого откровения, которое без них было бы совершенно недоказуемо. Во-вторых, воображение само по себе не открывает истины. Но ведь и откоро-

вание как таковое не открывает истины. Это доказывают противоречия в Библии, т. е. противоречия между утверждениями, якобы основанными на откровении. Получается, что божественное откровение на самом деле не более чем плод человеческого воображения. Это подтверждается родством между библейским откровением и языческим ясновидением. Традиционная теология объясняет различие между подлинным откровением и языческим ясновидением, находя источник первого в Боге, а второго — в бесах или дьяволе. Соответственно, вера в откровение подразумевала бы принятие веры в бесов или дьявола. Сама сущность учения, базирующегося на откровении, целиком зависит от принятия этих и других таких же суеверных представлений.

Недостатки этого доказательства очевидны. Оно целиком основано на неуместном и недалеком буквальном, т. е. одинаково доступном как для верующего, так и для атеиста, толковании каждого библейского отрывка. Спиноза не рассматривает фундаментальное различие между мирской и духовной трактовками Библии. Если его доказательство должно иметь хоть какое-то значение, оно должно заключать в себе более радикальное соображение. Спиноза говорит, что откровение должно подтверждаться чудом, хотя это опять-таки спорно. Но он совершенно прав, когда утверждает, что в библейском смысле откровение — само по себе чудо. Его критика чудес является главной частью его критики откровения.

Чудо — сверхъестественно. Чтобы быть уверенным, что то или иное событие действительно сверхъестественно, а не, например, является игрой воображения, следовало бы знать, что оно *не* может быть естественным. То есть следовало бы знать *пределы* действия сил природы. Это, в свою очередь, потребовало бы *полного* знания природы или наличия *завершенного* корпуса естественной науки. Однако это условие не выполнено и выполнено быть не может. Соответственно, если мы сталкиваемся с событием, которое не можем объяснить естественным происхождением, мы можем сказать, что это событие *пока еще* не имеет объяснения, что оно *до сих пор* не было объяснено. Как результат, мы в принципе не можем *признать* существования чудес.

Очевидно, что это доказательство несовершенно. Оно предполагает, что для природы не было бы *ничего* невозможного, а даже сам Спиноза вынужден признать, что это — не так. Ключевой пример: воскресение из мертвых. Спиноза ликвидировал эту трудность с помощью вопроса: *откуда* мы знаем об этих событиях, явно невозможных с точки зрения природы? Они известны нам не потому, что мы видели их собственными глазами, но по *сообщениям* от других людей. *Кто* же сообщил нам о них? Компетентные ученые, что отстраненно рассматривают факты, или люди без научной подготовки и научного подхода? Конечно же, люди второго типа. Не случайно ли, что чудеса не происходят в обществах, где царит дух науки? Сообщения о свершении чудес неизбежно связаны с донаучной стадией развития человечества, поскольку божественное откровение на самом деле является плодом человеческого воображения, которое возможно лишь на этой донаучной стадии. Божественное откровение тождественно предрассудкам древних народов.

Спиноза получает дальнейшее подтверждение данной точки зрения в результате своей критики Библии. Если Моисей не является автором Пятикнижия, то чудеса, им сотворенные, описываются не просто неподготовленными наблюдателями, но

представителями гораздо более позднего времени, знающими о рассматриваемых событиях лишь из устной традиции, т. е. из легенд.

Это доказательство стремится показать, что вера в откровение по сути своей принадлежит к донаучному или мифологическому сознанию. Нельзя отрицать, что в этом тезисе Спинозы есть доля истины. Но доля истины — не вся истина. И мы обоснованно возразим, что человек более способен на смутное *видение* истины откровения до того, как он отрезал себя от корней бытия, ограничившись научным походом, нежели после. То, что донаучное мировоззрение более благоприятствует вере в откровение, чем научное, еще не доказывает, что откровение присуще только мифологическому сознанию.

Аргументация Спинозы останется несовершенной до тех пор, пока она не будет дополнена объяснением *мотивации* появления откровения в понятиях научного разума. Для Спинозы вера в откровение — это одна из форм *суеверия*. Суеверие — это способ действия и рассуждения, которым дофилософская человеческая жизнь защищается от отчаяния. Дофилософская жизнь — это жизнь, наполненная воображением и эмоциями. В этой жизни человек всецело предается конечным и тленным вещам: их свершившаяся или грядущая потеря приводит его в отчаяние из-за нехватки собственной силы защищать свое счастье; он не способен смотреть в глаза реальности, не способен хладнокровно признать ничтожность своей судьбы и предметов обожания; он жаждет утешения; он страстно требует того, чтобы его жизнь имела вселенское значение, и его необузданное воображение подчиняется притязаниям его же желаний, создавая требуемые образы.

До сих пор мы ограничивались замечаниями о том, что Спиноза полностью пренебрег тем, что говорят Библия и теология относительно религиозных чувств. Высказываясь о решающей роли страха, к примеру, он ни слова не произносит о разнице между рабским и сыновним страхом. Кажется, что он окончательно дискредитирует сам себя, говоря, что не понимает Библию.

Лучшее, что можно было бы сказать о таком доказательстве, так это то, что оно объясняет, сколь неочевидно и сомнительно откровение без предшествующей ему *веры*. Но так как это признает и сама теология, то столь подробное доказательство, способное защитить неверующего от требований откровения, оказывается чуть ли не проявлением безвкусицы. Иными словами, даже если неверующему удалось удовлетворительно объяснить, как вера в откровение *могла бы* перерасти в заблуждение, он бы все равно не доказал бы *невозможность* откровения. В самом деле, философское сомнение в *доказуемости* откровения становится уместным только в том случае, если оно преобразуется в доказательство *невозможности* откровения или чудес.

Доказать, что откровение или чудеса невозможны, значит доказать, что они несовместимы с природой Бога, как самого совершенного Существа. Все доказательства такого рода предполагают существование естественной теологии. Следовательно, сегодня, когда эта возможность, как правило, отрицается, опровержение веры в откровение представляется попросту невообразимым. Однако, с другой стороны, *гипотетической* естественной теологии — теологии, рассматривающей одно только *понятие* самого совершенного Существа, для наших целей было бы достаточно. Ибо трудно отрицать, что, если Бог действительно существует, то Он должен быть совершенен. Чистое философское

учение о Боге, т. е. единственная теология, несомненно являющаяся *естественной*, была основана на аналогии с мудрецом: самым совершенным Существом, знакомым нам из опыта. Мудрец дает нам единственную подсказку относительно сущности понятия самого совершенного Существа. Например, мудрец скорее жалел бы дураков, чем возмущался бы их преступными и чудовищными поступками; Он был бы добр ко всем и не волновался бы ни о ком, кроме собственных друзей, т. е. тех, кто или уже обрел мудрость, или способен обрести ее. Соответственно, невозможно представить себе такого Бога, проклинающего род людской вечным проклятьем. Также нельзя представить, чтобы Он проклинал отдельных людей. Нельзя представить, чтобы Он *любил* людей, т. е. существ, стоящих на шкале мудрости несравненно ниже Его Самого. Но здесь для естественной теологии встает довольно большая трудность. Бог, Который несравненно превосходит человека мудростью, можно сказать, *непостижим*: Он — *загадочен*. Все трудности, от которых, казалось бы, естественная теология избавила людей, возвращаются вновь: загадочный Бог вполне может быть Богом откровения. Следовательно, существует лишь один путь устранения возможности откровения или чудес: следует доказать, что Бог ни в коем случае не может быть загадочным, или что мы обладаем адекватным пониманием сущности Бога. Это и попытался сделать Спиноза. Вся его аргументация зиждется на отрицании обоснованности любого нелогичного знания о Боге: всякое доступное нам знание о Боге должно быть настолько же ясным и понятным, как и, например, знание о треугольнике.

Встает вопрос: как он защищал эту фундаментальную догму? Как правило, утверждается, что Спиноза основывал свое учение на интуитивном познании идеи Бога. Но можно показать, что интуитивное познание в представлении Спинозы есть не начало, но конец его философии, или, иными словами, что интуитивное познание в представлении Спинозы — это познание не Бога, а природы, как *отличной* от Бога. Спиноза приходит к своему учению о Боге с помощью ничем не ограниченного формирования чистой, ясной идеи Бога, как полностью умопостигаемого первоначала: его методологическое требование ясного, четкого, внятного знания без каких-либо доказательств устраняет загадочного Бога. То, что можно *назвать* доказательством, подкрепляется тем фактом, что ясная и понятная идея Бога ведет к ясной и понятной идее всего или идее сущего, тогда как любая другая идея Бога ведет к запутанному объяснению, например, объяснению, представленному в Библии. Мы можем сказать, что теология Спинозы являет собой чисто гипотетическую доктрину, которую можно было бы доказать только в том случае, если бы она действительно вела к ясному и понятному объяснению сущего. Но она никогда не сможет привести к такому результату: она не может привести к объяснению *сущего*, так как произвольно исключает те его *аспекты*, которые не могут быть ясно поняты.

Проблемные места в учении Спинозы имеют значение по следующей причине: его учение представляет собой наиболее всеобъемлющую или самую амбициозную программу того, чем могла бы быть *современная наука*. Понять, что Спиноза не смог опровергнуть откровение, значит понять, что и современная наука не смогла бы его опровергнуть. Современная наука гораздо скромнее в своих притязаниях, нежели философия Спинозы, потому что она отказалась от использования естественной теологии. Следовательно, никакие возражения против учения об откровении не могут быть на ней

основаны. Упомянем всего один пример: иногда утверждают, что библейский рассказ о сотворении мира был опровергнут современной геологией, палеонтологией и т. д. Однако все научные объяснения *предполагают* невозможность чудес; предполагая это, они доказывают, что возраст Земли или жизни на ней и т. д., составляет миллионы лет. Но эти естественные процессы, которые могли происходить лишь в указанные отрезки времени, все же могли быть чудесным образом сотворены Богом за мгновения.

В заключение: философия может преуспеть в демонстрации неверующим невозможности доказательства факта откровения, таким образом, она может преуспеть в защите позиции неверия. Но знание о том, что откровение *доступно* только вере или на основании веры, не имеет никакого значения. *Опытное* познание факта откровения остается совершенно непоколебимым.

7. Видимость философской победы над откровением создана влиянием философской критики на современную теологию: кажется, это указывает на то, что радикальный подход к пониманию откровения возможен только в границах мифического

Мы могли бы на этом остановиться, если бы не тот факт, что современная теология под давлением философской и научной критики откровения оставила множество позиций традиционной теологии. Этот факт, кажется, показывает, что вера в откровение не так уж неопровержима, как могло бы показаться на основе нашего рассмотрения. Современные теологи, конечно, утверждают, что, оставив некоторые традиционные позиции, им удалось куда яснее выделить ядро откровения, нежели традиционной теологии. Они заявляют, что оставили только периферийные элементы теологии и ограничились лишь основным или центральным теологическим учением. Но возникает вопрос: надежно ли это различие, т. е. являются ли периферийные элементы ненужными следствиями или дополнительными смыслами основного учения, и потому является ли современная теология, отбрасывающая эти элементы, последовательной. Очевидная несостоятельность современной теологии заставила, помимо прочих, и Ницше бросить ей обвинение в отсутствии интеллектуальной честности.

Многие современные теологи без колебаний присоединяются к утверждению Спинозы о том, что Библия далеко не во всем правдива и боговдохновенна. Поэтому они опровергают веру в буквальную трактовку божественного происхождения Библии и историческую правдивость библейских историй. Особенно жестко они опровергают веру в чудеса. Теологи признают, что Библия изобилует мифическими представлениями. Они бы сказали, что, открывая себя прошлым поколениям, Бог позволил им осознать Свое откровение в границах мифического, так как и этих границ достаточно для правильного или благочестивого понимания откровения. Переход от мифологического мировоззрения прошлого к научному миропониманию современности совершенно не меняет сути послания откровения. Но раз уж мифологическое мировоззрение теперь дискредитировано, для самой веры было бы невероятно опасно сохранить суть послания откровения внутри его мифологической оболочки, в которой нам досталась запись о нем.

Современная теология зависит от различия между истиной или сутью Библии и ее периферийными или мифическими элементами. Библейская основа или *point d'appui* для такого различия состоит в разделении духовного и мирского, Бога и плоти. Благо-

словен верующий в Него, проклят верующий в мирское. Откровение есть откровение Самого Бога как Отца, Судьи и Искупителя — и никак иначе. Ответом на откровение является вера в Бога — и ни во что более. Но человек всегда склоняется поверить не в Бога, а в мирское. Он заменяет поклонение Богу поклонением своим собственным творениям или идолам. Он заменяет верой в нечто осязаемое, в нечто, что он в состоянии контролировать своим восприятием, разумом или деятельностью, чистую веру, которой не существует вне прямого общения с Богом. Он пытается защитить веру в Бога при помощи веры в традиции, книги или чудеса. Именно это и произошло с традиционной теологией, но исправляется теологией современной. Истинное понимание веры требует жесткого различия между теологией, которая есть не что иное как доктрина спасения и подлинным знанием, по сути, представляющим собой знание о мире или космологию. Естественная теология, которая не является ни учением о спасении, ни космологией, должна быть отвергнута. Сама идея о том, что Библия содержит нечто значимое для веры, что может рассматриваться как опровергаемое или подтверждаемое наукой, должна считаться абсурдной. Кроме веры не может быть иного взгляда на мир. Она не требует знания фактов, не являющихся частью жизненно необходимого знания о Боге как Искупителе. Откровение и вера «существуют», т. е. имеют значение только в рамках принятия решения, тогда как факты не зависят ни от какого решения. Поэтому сам *способ жить* откровением и верой фундаментально отличается от способа жить, соотносясь с фактами или реальностью как таковой. Не может быть никакого столкновения между откровением и знанием, ибо откровение ничего не говорит о реальности, кроме того, что она — мирская или плотская. Все то знание, что одинаково открыто для верующего и неверующего, абсолютно несущественно для суждений веры, и потому наука — совершенно свободна: представление о том, что философия или наука должна быть служанкой теологии, основано на жутком недоразумении.

Мне кажется, что этот вид теологии отождествляет подлинно библейское различие между духовным и мирским с кажущимися похожими, но на самом деле совершенно отличающимися парами дистинкций, которые возникли в современной философии: различие между разумом и природой, между историей и природой, между экзистенцией и действительностью (т. е. между способностью нести самостоятельную ответственность и отзывчивостью, с одной стороны, и сферой фактологического, сущего или действующего — с другой). Используя различие между историей и природой, современный теолог утверждает, что вера в откровение требует истинности определенных *исторических* фактов и что поэтому, как минимум, возможен конфликт между исторической критикой и библейской верой, тогда как вера в откровение не подразумевает никаких представлений относительно *природы*, и потому не считает возможным конфликт с наукой.

Данное решение, предлагаемое многими современными теологами, похоже, ведет к тому, что представления, данные верой, приобретают чисто *экзистенциальное* значение, что приписываемая им истинность есть чисто эмоциональная и моральная истинность, а не истинность как таковая. Поэтому появляется опасность, что только внутренняя *ценность* переживания веры отличает это переживание от галлюцинации или иллюзии. Как бы то ни было, вполне приемлемое различие между духовным и плотским или божественным и мирским не обосновывает различие между ядром и

периферией, по крайней мере, так, как его часто понимают теперь. Вот к чему я веду: хотя вера — не *от* мира сего, она неизбежно затрагивает не только действия *в* мире, но и представления *о* нем. Вера дает нам представление о том, что мир был *создан*. Следовательно, она подразумевает различие между Богом и миром. Гогартен попытался ограничить тезис о сотворении мира сотворением *человека*: тезис о сотворении мира касается только людей. Это, конечно же, явный абсурд. Он также утверждает, будто Бог говорит с человеком только посредством другого человека, особенно в случае проповеди Евангелия. Однако очевидно, что пророчества Ветхого Завета содержат множество случаев, когда Бог говорил с человеком напрямую. Бультман отрицает, что Воскресение, как отличное от распятия, может быть понято как мирское явление, как событие, имевшее место в определенный момент прошлого. Конечно же, он не отрицает, что распятие было мирским явлением. Учитывая связь между распятием и Воскресением, введенное Бультманом различие неубедительно и, очевидно, обязано своим существованием нежеланию последнего утверждать об осуществлении самого настоящего чуда. Тот факт, что Крест виден всем, в то время как Воскресение видно лишь верующим, не решает вопроса о том, что в глазах верующих Воскресение является событием прошлого, а не принадлежит только к эсхатологическому моменту.

Не может быть веры в Бога без веры в то, что мы *полностью* в Его руках, а это значит, без веры в Его *всемогущество*, и потому веры в возможность *чудес*. Верно, что чудеса не могут служить *основой* истинной веры; но совершенно иное — утверждать, что истинная вера не имеет ничего *общего* с верой в чудеса или, что они несовместимы. Но если признание возможности чудес не составляет сущность веры, то не существует никакой причины для введения произвольного различия между тем, что можно назвать постижимыми чудесами (особенно Воскресение) и непостижимыми чудесами (солнце, замершее над Аиалонской долиной). Если мы действительно убеждены в нашей абсолютной беспомощности и загадочности Бога, мы предпочтем смиренно признаться, что данный библейский рассказ не трогает или не наставляет нас, а не утверждать, будто этот рассказ можно отбросить в качестве ложного или мифологического атавизма.

Но современная теология проявляет непоследовательность не только в создании произвольных различий между чудесами, которые она признает, и чудесами, которые отвергает; она также размывает значение чудес как таковых. Согласно традиционным представлениям, чудеса — это сверхъестественные божественные деяния или деяния вмешивающиеся, прерывающие естественный ход вещей. Бруннер, например, такой взгляд отрицает. Он предлагает свое объяснение чудес, приводя аналогию с тем, как жизнь использует неорганическую материю: жизненные процессы не вмешиваются в процессы неорганические и не прекращают их, а используют для целей, чуждых неорганической материи. Соответственно, откровение «не врывается в сферу человеческого существования, отгалкивая или уничтожая его; оно проявляется, используя человека для своих целей. Иисус Христос — Человек, “рожденный от женщины” и т. д. Согласно догме Он, — “настоящий человек”»⁴. Во Христе божественное и человеческое смешалось: человеческое не удалено⁵. Кажется, подобные утверждения игнорируют настоящую про-

⁴ Brunner E. Offenbarung und Vernunft. Die Lehre von der christlichen Glaubensbekenntnis. Zürich, 1941. P. 256.

⁵ Ibid. P. 276.

блему. Иисус рожден не от обычной женщины, а от девственницы; но, что еще важнее, он зачат не от человека. Если это не есть вмешательство в естественный ход вещей, то тогда я не знаю, что мы можем таковым считать. Если человек, как утверждает Аристотель, порождается только человеком, Иисус как Христос не мог бы быть настоящим человеком. Поэтому данная догма зависит от того, может ли быть некто человеком, не будучи порожден людьми. Библейское доказательство такой возможности — Адам. А параллель между Адамом и Христом является фундаментальной для христианской теологии еще и во многих других аспектах.

Мне хотелось бы на минутку остановиться на теологии Бруннера, так как он непривычно консервативен и трезв в своих суждениях. Упомяну лишь один пример: Бруннер отвергает тезис Кьеркегора, согласно которому христианской вере достаточно апостольских рассказов о том, как в такой-то и такой-то год, как им кажется, Бог явился им в виде слуги, что Он жил, проповедовал и умер⁶. Бруннер трезво признает, что «достоверность евангельского текста в основных его аспектах — есть необходимое основание истинной христианской веры»⁷. Однако даже Бруннер отбрасывает важнейшие теологические позиции. Он уверен, что «Евангелия есть слово Божье, потому, и в той степени, в какой они являют нам Христа»⁸, т. е. что суть учения Библии сотериологична, а не космологична, в результате чего он без всяких опасений отвергает космологические положения Библии. Он признает, что христианская вера действительно «содержит некоторые исторические элементы»⁹. Но, очевидно, считает, что ни одно историческое утверждение, касающееся сути веры, не несет космологических смыслов. Решительно настаивая на историчности жизни Иисуса и Его Воскресении, он, в то же время, отвергает историчность Адама и всего библейского текста о происхождении человечества. Но разве библейская эсхатология не находится в строгом соответствии с библейской поэтикой или повествованием о первоначалах? Так же, как эсхатология неверующего (представление о том, что человечество однажды исчезнет с лица Земли, не испытав Страшного Суда и не оставив после себя ничего) соответствует поэтике неверующего (эволюционизму современной науки). Разве с принятием идеи эволюции, не признается и идея о том, что человек не был сотворен совершенным? В таком случае, не обязаны ли величайшие его недостатки своим существованием тому несовершенству, в котором он впервые появился на Земле? И потому разве они не прощательны — в противоположность словам Павла: как мог первый человек *знать* Закон Божий, если он не был создан совершенным и не обитал в Раю, но был слаб умственно и физически? Разве тогда политеизм, идолопоклонство, моральное уродство не являются обычными ошибками, в противопоставление греху? Однако, вне зависимости от того, когда примитивный человек *стал* развитым человеком, можно было бы заметить, что *в этот самый момент* у него был выбор между повиновением и грехопадением: *в этот самый момент*, как бы часто он ни повторялся, происходило и происходит грехопадение. Но что придется сказать о *наследовании невинного невежества*, с которым начинает свое существование неразвитый человек, если

⁶ Brunner E. Offenbarung und Vernunft... P. 277.

⁷ Ibid. P. 280.

⁸ Ibid. P. 299.

⁹ Ibid. P. 300.

теория эволюции права: т. е. если человек не был создан, а «появился в этом мире» и обязан своей человечностью собственным революционным усилиям? Я не понимаю, как можно избежать этой дилеммы: либо идеальное творение, за которым следует грехопадение, либо неидеальное рождение и потому — *отсутствие* первородного греха. Отрицая историчность грехопадения, Бруннер повторяет типичную ошибку, за которую он так жестко упрекает теологов-идеалистов, касаясь темы Воплощения и Воскресения: он заменяет единичный феномен типовым концептом или символом.

Подобные проблемы могут оказаться фатальными для современной теологии: в конечном счете они не могут не иметь последствий. Однако непоследовательность современной теологии никак не улучшает позицию философии. Поскольку даже если бы философу удалось растереть всю *теологию* в пыль, он никак бы не преуспел в своей попытке опровергнуть *откровение*.

8. Откровение не может опровергнуть философию

Давайте же взглянем на другую сторону медали. Посмотрим, что происходит с философией, если на нее нападает приверженец откровения. Я уже сказал, что теолог вынужден пытаться опровергнуть философию. Поскольку, если он этого не делает, философ может сказать, что против утверждения о том, что правильная жизнь есть жизнь философская, вообще нет никаких доказательств. Откровение — не более чем *factum brutum*, да к тому же еще и сомнительный. На первый взгляд кажется, что все теологические аргументы, направленные против философии, — дефективны, так как являются самореферативными: они убедительны только на *основании* веры.

Возьмем известный аргумент Паскаля о страданиях человека без Бога — т. е. без Бога Авраама, Исаака и Якова — аргумент, который должен быть убедителен «по природе». Ведь он никоим образом не отвергает платоновский тезис о том, что философ, примером которого служит, в частности, Сократ, живет на островах блаженных. Если бы Паскаль сказал, что у Платона нет паскалевского христианского религиозного опыта, Платон мог бы справедливо ответить, что у Паскаля отсутствует платоновский опыт философской безмятежности. На что Паскаль мог бы заметить, что все философы недооценивают силу зла, что они поверхностны или оптимистичны. Он мог сослаться на манеру, в которой Лукреций начинает свою поэму, посвященную изложению философии Эпикура, восхваляя благодетельную силу мирской любви. Но Лукреций мог бы возразить, что эта поучительная молитва — лишь начало: поэма оканчивается описанием страшнейшей чумы. Невозмутимость философа находится по ту сторону конфликта оптимизма и пессимизма.

Однако, продолжил бы теолог, зло по преимуществу не столько проявляется физически, сколько *морально*. Философы слепы по отношению к факту и силе *греха*. «Философская этика... знает о моральном зле меньше любого обывателя»¹⁰. Из-за этой слепоты философы так и не смогли развить и использовать естественную теологию, основанную на аналогии с мудрецом. Тот философ, что самодовольно утверждает, будто Бог не мог «наградить» человека вечными муками, потому что он — философ, никогда бы не принял грехи менее мудрых людей всерьез. Таким образом, он лишь по-

¹⁰ Brunner E. Offenbarung und Vernunft... P. 323.

казывает свою черствость или, в лучшем случае, демонстрирует непонимание того, что сам он оказался бы в аду, если бы Бог принимал грехи людские всерьез.

На это философ ответил бы сомнением в окончательном значении *морального*. Все теологические нападки на распущенность философской морали могут быть опровергнуты требованием доказательства того, что вселенский *принцип* или *первоначало* хоть как-то обеспокоены вопросами морали. Этому еще ни разу не было предоставлено доказательств. Обыватель в данном вопросе не авторитет: разве не теология привила ему эти мысли и чувства? Иными словами, философ сказал бы, что грех предполагает наличие морального закона, но его *существование* не кажется философу возможным. Философ бы отрицал, например, то, что Лютер считал бесспорным фактом: а именно, что каждый человек ощущает присутствие Бога, дарующего его совести нечто, что позволяет ему выносить суждения, согласно моральному закону. Философ бы обратился к тому, что Аристотель говорит по поводу αἰδώς (чувства стыда): что оно хорошо только для молодых, взрослые же попросту не должны делать ничего постыдного. А что касается намерений (≠ действий), то βουλῆσεις [желания. — А. М.] являются ἀδηλοί [недоступные чувствам. — А. М.]. У Аристотеля нет понятия «греховности». Известный секрет «Филеба»: высшее благо — это θεωρία [размышление. — А. М.] плюс ἡδονή [удовольствие. — А. М.].

Теолог: однако непринятие существования строгих моральных требований со стороны философа было бы проявлением непоследовательности, ибо философия притязает на любовь к *истине*, в то время как любое моральное послабление приравнивается к праву на самонадеянность, своекорыстие или эвдемонизм, которые не совместимы с радикальным самоотречением, в свою очередь, подразумевающимся любым настоящим поиском истины. Философия непоследовательна, потому что она должна была бы *потребовать* иной жизни, перерождения, но вместо этого — исключает их.

Философ: отрицает, что человеческая самонадеянность и любовь к истине несовместимы. Поскольку мы обладаем *эгоистичным стремлением* к истине, нам *необходимо* вечное, *подлинно* вечное (учение Платона об ἔρως [любовь. — А. М.]). Близость φιλοσοφία [любовь к мудрости. — А. М.] и φιλοτιμία [любовь к славе. — А. М.]: *вечная слава* возможна только через познание *истины*. Так самый жестокий эгоизм превращается, нет, раскрывается в качестве совершенно альтруистичного.

Теолог: философия есть самообожествление; корнями она уходит в людскую *гордость*.

Философ: если в Боге мы видим самое совершенное Существо, в то же время, являющееся *Личностью*, тогда не существует иных богов, кроме философов (см. «Софист»: θεός τις ἐλεγκτικός [некий бог-обличитель. — А. М.]). Бедные боги? Их ведь и в самом деле меряют по выдуманному стандарту! Что же касается гордости, кто более горделив: тот, кто говорит, что *его* судьба заботит *причину* появления всего сущего, или тот, кто смиренно признает, что его судьба совершенно не заботит никого, кроме него самого и нескольких его друзей?

Теолог: философское понимание человека *поверхностно*: оно не достигает его недр, не достигает того отчаяния, что сокрыто в тяге отвлекаться и скуке, которые говорят о человеке больше, чем любые его рациональные действия.

Философ: эти и подобные им феномены на самом деле открывают проблемный характер всех общепринятых представлений о счастье, не заключающихся в понимании счастья, как стремления к созерцанию. Философ, как философ, никогда не жаждет отвлечься (хотя время от времени он нуждается в отдыхе), и он никогда не испытывает скуки. Теологическая психология представляет собой психологию *нефилософа, обывателя* — человека, которому не ведомо познание собственной естественной цели, состоящей в созерцании. Если философы и не нападают на некоторые наиболее «интересные» черты человека, то только потому, что они ведомы самым благородным педагогическим намерением: лучше напомнить людям о том благородном и разумном, что в них есть, нежели устрашать их движущимися по видимой стороне жизни слабыми тенями.

Философия не может объяснить откровения — ?

Возможно, самый впечатляющий теологический аргумент исходит из недостаточности философского *объяснения* веры в откровение. Философия *должна* интерпретировать откровение как *миф*. Т. е. она должна пренебречь сущностной *разницей* между мифом и откровением.

Миф

Политеизм —

Боги подчинены безличной судьбе —

Повторение феноменов —

Нет прямой связи с историческими —
событиями

Откровение

Один всемогущий Бог

Действия Бога

Совершенно уникальные, неповторимые
события — *решение*, история

Неотъемлемая связь с историческими
событиями (Ветхий Завет — история;
«Распятый при правлении Понтия
Пилата»)

Бруннер: «Во *всех* формах религии помимо страха есть благоговение, а также стремление к счастью и подлинная жажда божественного совершенства; вдобавок к социальной полезности, после причастия всегда появляется подлинное стремление и подлинная покорность высшему, святому повелению; и за всем этим ростом фантазии аффективной мысли располагается элемент, который из этой фантазии никак не вывести: знание о чем-то абсолютном, окончательном, нормирующем, внефизическом и надвременным»¹¹.

Причины, по которым философское объяснение *кажется* недостаточным:

а) Нежелание философа *открыто* идентифицировать саму суть библейского учения с суевием, а потому — отсутствие реальной *публичной* дискуссии о *разнице* между Библией и другими суевиями (мифами).

б) Богословско-политический трактат, глава IX¹²: крайне редкий психологический феномен, максимально чуждый типичному философскому опыту. Отсюда и несовершенное описание данного феномена философом.

¹¹ Brunner E. Offenbarung und Vernunft... P. 329.

¹² Спиноза Б. Богословско-политический трактат. Избранные произведения: в 2-х т. Т. 2. М., 1957. С. 147, 150.

Теперь, что касается философской интерпретации, философ признал бы существенную разницу между Библией и мифом: Библия, так же, как и сама философия, предполагает осознание *проблемы* мифа¹³: миф — философия/миф — откровение.

Миф и откровение находятся в гармонии: в них нет критическо-скептического духа.

Миф и философия находятся в гармонии: в них нет морализаторского духа.

Именно поэтому изначальная точка философского объяснения *откровения* заключалась бы в том, что основанием веры в откровение является вера в критическую важность *морали*.

(Бруннер: Согласно Новому Завету, «это безнадежное познание отчаяния и нужды, каковым является столкновение с грехом», исходит из закона, в котором нет ничего, кроме требований. Данный закон *«абсолютно соответствует тем требованиям, которые человек может предъявить себе сам»*¹⁴, — т. е. он должен был быть доступен человеку как таковому.

Вот факт, который в один голос подтверждали Писание и лучшие отцы Церкви: *«человек как таковой знает Закон Божий... верно, что именно это является центром естественного человеческого бытия и естественного самопонимания»*¹⁵).

Задача философа состоит в том, чтобы понять, как изначальная (мифическая) идея о θεῖος νόμος [Божественный Закон. — А. М.] изменилась под воздействием радикального понимания собственного морального посыла и тем самым трансформировалась в идею об откровении.

1. Нужды человека → общество, иначе общительность не утолить: нужда в *законе*.
2. Потребность в *благом* законе — изначальный критерий «благости»: возраст. Рациональный базис: а) проверенные практики; б) желание стабильности.
3. Закон опирается на предков = *отец* отцов — *источник* твоей жизни, любящий (благотельный) и требующий повиновения (ср.: Фюстель де Куланж).
4. Абсолютное превосходство предков: сверхчеловеческие существа, *божественные* существа — *божественный закон*: первоначало, источник всего сущего — *боги*.
5. Противоречие между различными божественными законами: *единный* божественный закон.
6. *Безоговорочное* подчинение этому закону: закон должен быть источником *всех* благ → бог должен быть *всемогущим* → может существовать только *один* Бог — Творец, Создатель ≠ Источник.
7. *Безоговорочное* подчинение закону: подчинение не просто долг, который следует исполнять для *получения* награды: безоговорочно подчиняться, значит, *любить* Бога всем сердцем, всей душой, изо всех сил.

¹³ Σημεῖον [знамение. — А. М.]: «исторический» характер большей части библейского текста — ср. упор на *истинность* в греческой ἱστορίη [история. — А. М.] ≠ мифам и поэзии.

¹⁴ Brunner E. Offenbarung und Vernunft. Die Lehre von der christlichen Glaubensbekenntnis. Zurich, 1941. P. 419.

¹⁵ Ibid. P. 420.

8. *Безоговорочное* подчинение закону: ни одно межчеловеческое взаимодействие не оставлено на самотек → любовь ко *всем* людям. Бог — Отец всех людей, значит все люди — братья כָּל־אֱלֹהִים (по образу Божьему — Быт 1.27)
9. *Безоговорочное* подчинение закону: не только действие, но и благое *намерение*: чистота сердца (*сердечная* любовь к Богу) — человек не способен достичь такого: *грех*: необходимость *прощения*: любящий Бог, прощающий грехи, важнее Бога Судьи.
10. Безоговорочное подчинение закону: отвергнуть *всякую* ἄβρις и самонадеянность: критика государств, искусств, царей — *особенно* науки, *по определению* являющейся двигателем человеческой самонадеянности. Уникальному окончательному откровению, проявившемуся в прошлом, *неизбежно* сопутствует безоговорочное подчинение и полная капитуляция.
Нет науки: нет универсалий — добродетель выводима из *отдельных, индивидуальных* феноменов (добродетельный = христианин, еврей...). *Божественное* наставление заключается не в знании универсалий, а в фиксировании деяний загадочного Бога.
11. Безоговорочное подчинение закону: *необходимый* закон должен быть *даром* Господним: Бог должен очистить наши сердца, если они вообще могут быть чистыми — Бог должен разверзнуть наши уста, если они вообще должны хвалить Его. Бог *Сам* должен открыться человеку → Изначально Он должен быть *скрыт*: Воплощение.

Возражения:

а) Проблема присутствия — не характерна для *Библии*. Присутствие Асклепия, например — что это? Галлюцинация — ср. К. Ф. Мейер¹⁶, М. Хайдеггер: Бог — это смерть.

б) Данное объяснение не доказывает *факта* подлинной любви к Богу и ближнему, но поднимает *вопрос*, не является ли любовь не *фактом*, а лишь *интерпретацией* факта: объяснение должно лишь указывать на *требование* такой любви.

с) Объяснение основано на Библии теологов — *использует* их → оно их *предполагает*: если бы оно было значимым, философы смогли бы вывести его независимо от Библии — т. е., в принципе, еще в античности. Но с чего бы философам, идущим в противоположную сторону от библейских пророков, *открылось* то, что *может* открыться или родиться только у тех, кого следует отнести к антифилософскому типу людей?

Сведения об авторе вступительной статьи и переводчике. Мишури́н Алекса́ндр Николаевич — кандидат политических наук, доцент кафедры политической этики факультета политологии Государственного академического университета гуманитарных наук, младший научный сотрудник Института философии РАН (Россия, г. Москва).
E-mail: politconvers@gmail.com

¹⁶ Meyer C. F. Die Versuchung des Pescara. Bremen, 2010.

Л. Штраус

Список литературы

1. *Аристотель*. Политика. Никомахова этика. Сочинения: в 4-х т. Т. 4. М., 1983.
2. *Аристофан*. Облака. Комедии. Фрагменты. М., 2008.
3. *Галеви Й.* Сефер Га-Кузари. Книга ответа и доказательства по поводу унижаемой веры. М., 2009.
4. *Ксенофонт*. Воспоминания о Сократе. Сократические сочинения. М., 2003.
5. *Майер Х.* Карл Шмитт, Лео Штраус и понятие политического. О диалоге отсутствующих. М., 2012.
6. *Маймонид*. Путеводитель растерянных. М., 2010.
7. *Мишурина А. Н.* Как Лео Штраус прочел диалог «Минос» // *Философия и культура*. 2015. № 6. С. 860–865.
8. *Мишурина А. Н.* Лео Штраус и «Проблема Сократа» // *Историко-философский ежегодник*. М., 2014. С. 205–213.
9. *Ницше Ф.* Веселая наука // Он же. Полное собрание сочинений: в 13 т. Т. 3. М., 2014. С. 315–596.
10. *Ницше Ф.* О пользе и вреде истории для жизни // Он же. Полное собрание сочинений: в 13 т. Т. 1/2: Несвоевременные размышления. Из наследия 1872–1873 гг. М., 2014. С. 83–172.
11. *Ницше Ф.* Об истине и лжи во вненравственном смысле жизни // Он же. Полное собрание сочинений: в 13 т. Т. 1/2: Несвоевременные размышления. Из наследия 1872–1873 гг. М., 2014. С. 433–448.
12. *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла // Он же. Полное собрание сочинений: в 13 т. Т. 5. М., 2012. С. 7–227.
13. *Ницше Ф.* Человеческое, слишком человеческое // Он же. Полное собрание сочинений: в 13 т. Т. 2. М., 2011.
14. *Спиноза Б.* Богословско-политический трактат. Избранные произведения: в 2-х т. Т. 2. М., 1957.
15. *Штраус Л.* О «Евтифроне» / пер. с англ. А. Н. Мишурина // *Историко-философский ежегодник*. М., 2016. С. 220–241.
16. *Штраус Л.* О толковании Книги Бытия / пер. с англ. А. Н. Мишурина // *Философская мысль*. 2014. № 12. С. 153–184.
17. *Штраус Л.* Преследование и искусство письма / пер. с англ. Б. Скуратова // *Социологическое обозрение*. 2012. Т. 11, № 3. С. 12–25.
18. *Brunner E.* Offenbarung und Vernunft. Die Lehre von der christlichen Glaubensbekenntnis. Zurich, 1941.
19. *Kristol I.* The neoconservative persuasion // *The weekly standard*. 2003, august 25.
20. *Meyer C. F.* Die Versuchung des Pescara. Bremen, 2010.
21. *Strauss L.* Farabi's "Plato". Louis Ginzberg jubilee. New York, 1945. P. 357–393.

22. *Strauss L.* Hobbes's critique of religion. Chicago, 2011.
23. *Strauss L.* Jerusalem and Athens. Some Introductory Reflections // *Commentary*. 1967. June. P. 45–57.
24. *Strauss L.* Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity. New York, 1997.
25. *Strauss L.* Notes on Lucretius. Liberalism: ancient and modern. New York, 1968.
26. *Strauss L.* Philosophy and law. New York, 1995.
27. *Strauss L.* Reason and revelation. Leo Strauss and the theologico-political problem. Cambridge, 2006. P. 141–167.
28. *Strauss L.* Some remarks on the political science of Maimonides and Farabi / Trans. R. Bartlett // *Interpretation: a journal of political philosophy*. 1990. Vol. 18/1. P. 3–30.
29. *Strauss L.* Spinoza's critique of religion. Chicago, 1997.
30. *Strauss L.* The city and man. Chicago, 1978.
31. *Strauss L.* The law of reason in the "Kuzari" // *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*. 1943. Vol. 13. P. 47–96.
32. *Strauss L.* The mutual influence of theology and philosophy // *The independent journal of philosophy*. 1979. Vol. III. P. 111–118.
33. *The Correspondence of Walter Benjamin and Gershom Scholem, 1932–1940*. New York, 1989.

Leo Strauss

REASON AND REVELATION

Abstract. The work consists of two parts: Russian translation of Leo Strauss's paper *Reason and Revelation* and a commentary to it. *Reason and Revelation* is an author's summary of the lecture made by American philosopher — Leo Strauss. The lecture was given at the Hartford Theological Seminary in January 1948. It is devoted to the analysis of the problem summarized as the issue of "Athens and Jerusalem" — the two sources of Western civilization and its major particularities, formed in frames of opposition between reason and revelation. Strauss consistently tries to prove that reason — as presented by philosophy — and revelation — as presented by theology — cannot peacefully co-exist neither in civil society, nor in one's own consciousness; that either philosophy must become handmaiden of theology, either, on the contrary, theology must become handmaiden of philosophy. Yet, Strauss asserts that neither of these states is possible. In his thought, the modern triumph of atheism came to being only as a result of some false interpretation of the reason-revelation problem. The struggle between philosophy and theology is inevitable because both of them try to reach the same goal by diametrically opposed means. Nevertheless, as Strauss says, revelation could not refute the claim of philosophy because its core is concealed from modern point of view; philosophy in its turn could not refute the claim of revelation because it is not familiar with the experience of revelation. In the best of cases, it could support an unbeliever, but never could it persuade

a believer. Strauss also tries — in general terms — to explain logic of revelation's emergency as is understood by philosophy and some objections to it from the philosopher's standpoint. The plan of Leo Strauss's work *Reason and revelation* as well as its main assertions and conclusions are being consecutively analyzed in the commentary, in order to suggest the author's own interpretation of Strauss's idea with the key points concerning the role of revelation in human society, feasible superiority of revelation to tradition and reason itself in connection to social life, and attainment of the goal stated by classical political philosophy: to unite the qualities of a good man with those of a good citizen.

Keywords: *Athens and Jerusalem, Leo Strauss, theology, revelation, philosophy, miracle.*

Citation. Mishurin A. N. (ed.). Leo Strauss. Razum i otkrovenie [Reason and Revelation]. *Vestnik Ekaterinburgskoi dukhovnoi seminarii — Bulletin of the Ekaterinburg Theological Seminary*, 2018, no. 1 (21), pp. 413–449. DOI: 10.24411/2224-5391-2018-10107

About the author. Mishurin Alexander Nikolaevich — PhD in political science, professor at Chair of political ethics, department of political science, State Academic University for the Humanities; junior research fellow at History of Political Philosophy Department in Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (Russia, Moscow). *E-mail:* politconvers@gmail.com

References

1. Aristotel. Politika. Nikomakhova etika. Sochineniia v 4-kh t. T. 4 [Works in 4 volumes. Vol. 4]. Moscow, 1983.
2. Aristofan. Oblaka. *Komedii. Fragmenty* [Comedies. Fragments]. Moscow, 2008.
3. Brunner E. *Offenbarung und Vernunft. Die Lehre von der christlichen Glaubensbekenntnis*. Zürich, 1941.
4. Galevi I. *Sefer Ga-Kuzari. Kniga otveta i dokazatel'stva po povodu unizhaemoi very* [The Kuzari. The Book of Refutation and Proof in Support of the Abased Religion]. Moscow, 2009.
5. Kristol I. The neoconservative persuasion. *The weekly standard*, 2003, august 25.
6. Ksenofont. Vospominaniia o Sokrate. *Sokraticheskie sochineniia* [Socratic writings]. Moscow, 2003.
7. Maier Kh. *Karl Shmitt, Leo Shtraus i poniatie politicheskogo. O dialoge otsutstvuiushchikh* [Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue]. Moscow, 2012.
8. Maimonid. *Putevoditel' rasteriannykh* [Guide of the perplexed]. Moscow, 2010.
9. Meyer C. F. *Die Versuchung des Pescara*. Bremen, 2010.
10. Mishurin A. N. Kak Leo Shtraus prochel dialog «Minos» [How did Leo Strauss read Plato's dialog "Minos"]. *Filosofia i kul'tura — Philosophy and culture*, 2015, no. 6, pp. 860–865.
11. Mishurin A. N. Leo Shtraus i «Problema Sokrata» [Leo Strauss and the problem of Socrates]. *Istoriko-filosofskii ezhegodnik — History of philosophy yearbook*, 2014, pp. 205–213.

Разум и откровение

12. Nietzsche F. Chelovecheskoe, slishkom chelovecheskoe. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete writings]. T. 2. Moscow, 2011.
13. Nietzsche F. O pol'ze i vrede istorii dlia zhizni. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete writings]. T. 1/2. Moscow, 2014, pp. 83–172.
14. Nietzsche F. Ob istine i lzhi vo vnenravstvennom smysle. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete writings]. T. 1/2. Moscow, 2014, pp. 433–448.
15. Nietzsche F. Po tu storonu dobra i zla. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete writings]. T. 5. Moscow, 2012, pp. 7–227.
16. Nietzsche F. Veselaia nauka. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete writings]. T. 3. Moscow, 2014, pp. 315–596.
17. Spinoza B. Bogoslovsko-politicheski traktat. *Izbrannye proizvedeniia v 2-kh tomakh*. T. 2. [Theologico-political treatise. Selected works in 2 volumes. Vol. 2]. Moscow, 1957.
18. Strauss L. O «Evtifrone» [On the *Euthyphro*]. *Istoriko-filosofskii ezhegodnik — History of philosophy yearbook*, 2016, pp. 220–241.
19. Strauss L. O tolkovanii Knigi Bytiia [On the interpretation of Genesis]. *Filosofskaiia mysl' — Philosophical thought*, 2014, no. 12, pp. 153–184.
20. Strauss L. Presledovanie i iskusstvo pis'ma [Persecution and the art of writing] *Sotsiologicheskoe obozrenie — The Russian sociological Review*, 2012, vol. 11, no. 3, pp. 12–25.
21. Strauss L. Farabi's "Plato". *Louis Ginzberg jubilee*. New York, 1945, pp. 357–393.
22. Strauss L. *Hobbes's critique of religion*. Chicago, 2011.
23. Strauss L. Jerusalem and Athens. Some Introductory Reflections. *Commentary*, 1967, June, pp. 45–57.
24. Strauss L. *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*. New York, 1997.
25. Strauss L. Notes on Lucretius. *Liberalism: ancient and modern*. New York, 1968.
26. Strauss L. *Philosophy and law*. New York, 1995.
27. Strauss L. Reason and revelation. *Leo Strauss and the theologico-political problem*. Cambridge, 2006, pp. 141–167.
28. Strauss L. Some remarks on the political science of Maimonides and Farabi. Trans. R. Bartlett. *Interpretation: a journal of political philosophy*, 1990, vol. 18/1, pp. 3–30.
29. Strauss L. *Spinoza's critique of religion*. Chicago, 1997.
30. Strauss L. *The city and man*. Chicago, 1978.
31. Strauss L. The mutual influence of theology and philosophy. *The independent journal of philosophy*, 1979, vol. III, pp. 111–118.
32. Strauss L. The law of reason in the "Kuzari". *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 1943, vol. 13, pp. 47–96.
33. The Correspondence of Walter Benjamin and Gershom Scholem, 1932–1940. New York, 1989.