

<https://doi.org/10.15407/fd2026.03.213>
УДК 141.7:32

Костянтин КІПАРЕНКО,

магістр філософії, факультет історії
та філософії, кафедра філософії,

Одеський національний університет імені І.І. Мечникова,
65026, Одеса, вул. Всеволода Змієнка, 2

friedrich.howard@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0002-0512-1904>

ТРАГІЧНА АВТОНОМІЯ: ПОШУК ОНТОЛОГІЧНИХ ЗАСАД ЛЮДСЬКОЇ ПРИРОДИ У СПАДЩИНІ ЛЕО ШТРАУСА

Рецепція політичної філософії Лео Штрауса у статті розгортається через критичне подолання модерного проєкту Томаса Гобса, де класичний Telos як іманентна логіка благого життя протиставляється гобсівському Archē — страху насильницької смерті. Людська природа постає динамічною «проміжністю» (metaxy), що утримується напругою між раціональним спогляданням та вольовими імпульсами Thymos і Eros. Особливу увагу приділено структурному конфлікту між філософським запитуванням та міським правовим порядком (Nomos), який зумовлює потребу в езотеричній педагогіці, сократівській іронії та навмисному приховуванні істини. Генеалогія нігілізму, простежена крізь «три хвили сучасності», унаочнює внутрішню логіку колапсу класичних норм. Це уможливорює обґрунтування підсумкового концепту «трагічної автономії» індивіда в індіферентному космосі, де природне право трансформується у вольовий акт протистояння онтологічному хаосу через інструмент «шляхетної брехні».

Ключові слова: політична філософія, політичне, криза модерну, три хвили сучасності, трагічна автономія, проміжність, Thymos, Eros, metaxy, езотеризм, Лео Штраус.

Цитування: Кіпаренко, К. (2026). Трагічна автономія: Пошук онтологічних засад людської природи у спадщині Лео Штрауса. *Філософська думка*, 3, 213—225. <https://doi.org/10.15407/fd2026.03.213>

© Видавець ВД «Академперіодика» НАН України, 2026. Стаття опублікована на за-
садах відкритого доступу за ліцензією CC BY-NC-ND (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

Звернення до інтелектуального спадку Лео Штрауса сьогодні диктується екзистенційною потребою сучасної людини знайти твердий ґрунт у світі, що стрімко втрачає свою цілісність. У часи, коли звичні політичні та етичні координати дедалі більше розмиваються, постає потреба у феноменології фундаментальних основ людської природи, що дозволила б повернутися до ключових питань про сутність нашого буття та межі нашої свободи. Таке дослідження є вкрай важливим для розуміння того, чи здатні ми сьогодні віднайти універсальні орієнтири, які б дозволили як реагувати на виклики глобальної невизначеності, так і зберігати внутрішню гідність та сенс існування. Саме цей пошук «непохитного» у мінливому світі робить постать Штрауса ключовою для подолання сучасної інтелектуальної кризи та формування нової візії майбутнього західної цивілізації.

Визначення «природи» (physis) неможливе без визначення «політичного». «Політичне» — це не контекст, а межа, що окреслює «природу» (Strauss, 1953: pp. 81—82). Припускається, що ядро «політичного» у Штрауса — класичне. Воно оголюється лише у зіткненні зі своєю сучасною протилежністю — ядром Томаса Гобса (Strauss, 1953: pp. 169—170; Hobbes, 1651: p. 5).

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

Гобс постає у дослідженні Лео Штрауса як архітектор модерного світу, чий свідомий філософський жест визначив антропологічну кризу сучасності (Strauss, 1953: pp. 166—169; Strauss, 1959: p. 48). Ключовим актом Гобса є радикальне «зниження планки» політичних очікувань: відмова від класичної орієнтації на Telos (вищу мету або досконалість людини) на користь Archē (мінімального, але незаперечного початку) (Strauss, 1953: p. 178; Strauss, 1959: pp. 41—42). Якщо класична традиція будувала політику на рідкісній чесноті, то Гобс прагне зробити політичний порядок математично гарантованим, засновуючи його на найсильнішій і найуніверсальнішій людській пристрасті — страху насильницької смерті (Strauss, 1953: p. 180; див. також: Strauss, 1952: pp. 15—16).

У цій парадигмі Природа (Physis) перестає бути благою метою, до якої слід прагнути, і перетворюється на жакхливий «природний стан», від якого необхідно рятуватися (Hobbes, 1651: pp. 76—77). Гобс описує цей стан як війну «всіх проти всіх», де життя людини є «самотнім, бідним, мерзенним, жорстоким і коротким» (Hobbes, 1651: p. 78). Штраус у цьому випадку пише, що філософія Гобса заснована на принципі творення (making): «Ми розуміємо тільки те, що ми робимо» (Strauss, 1953: p. 174). Політичне суспільство (Polis) втрачає статус природного розвитку люди-

ни і стає суто штучним конструктом, механізмом, створеним людською волею всупереч хаотичній природі задля безпеки.

Цей перехід супроводжується фундаментальною моральною інверсією: пріоритетом безумовного Природного Права (*Jus Naturale*) над Законом чи Обов'язком (*Lex Naturalis*) (Strauss, 1953: p. 181). Гобс визначає Природне Право як свободу (*liberty*) робити все для самозбереження (Hobbes, 1651: p. 79). Далі Природний Закон він визначає як «припис» (*precept*), знайдений розумом, який забороняє робити те, що шкодить самозбереженню. Для Гобса первинним фактом є право індивіда на самозбереження (свобода), тоді як Природний Закон (*Lex Naturalis*) постає лише як вторинний розумний припис, що обслуговує це право. Держава в цій системі концептуалізується як «Штучна людина» (*Artificial Man*) або складний механізм («автомат»), де суверенітет виконує роль «штучної душі» (Hobbes, 1651: p. 7). Політичне життя стає площиною соціальної інженерії, де порядок гарантується не вихованням душі, а маніпуляцією пристрастями.

Центральним юридичним механізмом цього конструкту є концепція «авторизації», згідно з якою піддані визнають себе «авторами» всіх дій Суверена (Hobbes, 1651: pp. 101, 106). Це створює ілюзію абсолютної та невідкличної влади, оскільки Суверен, не будучи стороною договору, юридично не може його порушити (Hobbes, 1651: pp. 108—109). Проте саме в цій точці виявляється внутрішня трагедія гобсівського проекту.

Юридична фікція авторизації неминуче руйнується при зіткненні зі своєю природною причиною — страхом смерті (Hobbes, 1651: p. 134). Коли абсолютна влада Левіафана, створена задля захисту життя, починає загрожувати життю конкретного індивіда, «ланцюги» закону рвуться. Гобс змушений визнати, що право на самозбереження є невідчужуваним: людина не може передати право на опір смерті (Hobbes, 1651: p. 86). Цей момент оголює ядро системи: штучний механізм (*Lex*) завжди залишається слабшим за свою до-моральну основу (*Jus*). Проект Модерну, що почався зі спроби приборкати страх за допомогою раціональної держави, у підсумку робить цей самий страх єдиною істиною, яка здатна зруйнувати будь-який штучний порядок.

Перехід до аналізу позиції Штрауса вимагає подолання епістемологічної перешкоди: будь-який аргумент на користь «Блага», що базується лише на абстрактному «належному», неминуче програє «реалізму» Гобса. Штраус розв'язує цю проблему, знаходячи реалістичний фундамент для *Telos* в феноменології політичної дії. Він говорить про незаперечний факт, що «всяка політична дія» за своєю суттю спрямована або на «збереження», або на «зміну». Перше походить із бажання запобігання змінам на гірше, друге — здійснення чогось кращого. З цього він висновує, що думка про краще чи гірше спрямовує політичну дію, тобто думка про

благо міститься в будь-якій політичній дії (Strauss, 1959: p. 10). Ми можемо сказати, що Telos — це іманентна логічна структура самої політичної практики. Страх Гобса — це психологічний рушій, первинний факт досвіду. А Благо Штрауса — це логічний рушій, первинний факт будь-якої політичної дії. Цим кроком Штраус встановлює для Telos такий самий фундаментальний і «реалістичний» статус, який Гобс встановив для Archè.

Проте в повсякденному політичному житті Благо присутнє не у формі знання, а у формі думки (Доха). Цей характер функціонує як щось само собою зрозуміле. Але Місто вимагає стабільності та авторитету, а Доха нестабільна. Політичний механізм, що стабілізує Доха, є Nomos (встановлення, закон). Штраус пише: «Думка... стає авторитетною думкою, або публічною догмою... який авторитет надано... соціальним встановленням або конвенцією» (Strauss, 1953: p. 12). Філософська робота починається з трансгресивного акту: філософ силою редукує Nomos назад до стану Доха, оголюючи його «сумнівність» (Strauss, 1953: p. 85). Саме ця виявлена порожнеча змушує розум шукати не-сумнівний стандарт — Physis (Природу). Розум опиняється в нестерпному протиріччі між логічною необхідністю Блага та нездатністю Закону бути цим Благом, що запускає пошук істинного порядку.

Для Штрауса Physis — те, до чого прагнуть (досконалість). Вона складна і, головне, ієрархічна. Він розкриває цю ієрархію: «Кожен змушений визнати, що душа стоїть вище за тіло. Те, що вирізняє людську душу, — це розум або розуміння» (Strauss, 1953: pp. 126—127). Далі, якщо Physis людини ієрархічна (Розум > Тіло) і якщо Telos — це досконалість цієї Physis, то Telos людини — життя, в якому розум править тілом. Досконалість, блага життя, що досягається через правильну ієрархію Physis, є тим, що класики (і, відповідно, Штраус) називають «Чеснота». Онтологічний статус Чесноти Штраус розглядає як «об'єкт прагнення, а не як виконання. Тому вона існує радше в мові, ніж у ділі» (Strauss, 1953: p. 146). Тобто як онтологічна проблема або вічне питання. Вона вимагається і шукається, але необов'язково знаходиться як факт.

Синтез політико-філософських позицій Лео Штрауса та Томаса Гобса дозволяє виявити єдину трагічну структуру, яка проявляється на різних рівнях людського існування: «нижчої трагедії» виживання та «вищої трагедії» досконалості. Вища трагедія розгортається як конфлікт між Physis (природою) та Nomos (законом), що в конкретному вимірі втілюється у розрізненні між «гідною людиною» (Good Man) та «хорошим громадянином» (Good Citizen). Якщо чеснота громадянина є відносною та повністю залежить від політичного режиму, то чеснота гідної людини є абсолютною і незмінною (Strauss, 1959: p. 35). Трагізм цієї ситуації полягає в тому, що Nomos є природною умовою для реалізації людського Telos, оскільки людина за своєю суттю є «політичною твари-

ною», чий Logos вимагає соціальної комунікації та механізмів звикання до чесноти, які надає лише Місто. Таким чином, гідна людина змушена покладатися на Місто для власного вдосконалення, водночас неминуче атакуючи його основи як «сумнівну думку» (Doxa).

Модерний проєкт Гобса виник як спроба подолати цю трагедію шляхом «зниження планки» та відмови від класичного Telos, який був кваліфікований як «сон, а не наука» (Strauss, 1953: p. 168). Критика класики Гобсом базувалася на трьох фундаментальних проблемах: епістемологічній (невизначеність Telos як «вічного питання»), політичній (війна думок про «вище благо» як причина конфліктів) та психологічній (слабкість мотивації до чесноти порівняно з безпосередніми пристрастями). З цієї точки зору, класика намагалася використовувати принцип навігації (Telos/Горизонт) як принцип стабілізації (Archē/Якір) (Strauss, 1953: p. 175). Він каже, що нас не цікавить горизонт, коли корабель тоне. Нам потрібен якір. І він шукає цей якір не у «висоті», а в «глибині», у тому, що фактично й незаперечно існує на дні людської природи (страх смерті).

Томас Гобс, який пережив громадянську війну в Англії, бачив, як найкривавіші конфлікти велися саме в ім'я різних уявлень про «вище благо» (Hobbes, 1651: p. 63; пор.: Hobbes, 1651: pp. 110, 212). Місто не може існувати як хаос думок, воно вимагає стабільності та авторитету. Для цих цілей воно створює Nomos, «стабілізуючи Doxa», перетворює одну з думок на «публічну догму» (Strauss, 1953: p. 12; пор.: Strauss, 1953: p. 83). Це політична трагедія, яку можна виразити у «вимозі корабля йти на світло маяка, при безлічі вогнів на березі». Проблема тут не в тому, що у корабля зникає ціль, проблема в тому, що він стоїть перед безліччю цих цілей, перед безліччю маяків. Один маяк — Nomos Афін, інший — Спарти, третій — релігійної громади (Strauss, 1953: p. 86; Strauss, 1964: pp. 147—148). Кожен із цих маяків був побудований людьми, але видає себе за шлях до благої гавані (Physis, істинної природи) (Strauss, 1964: p. 240; Strauss, 1983: p. 9).

Однак ця інженерія лише відтворила трагічну структуру на нижчому рівні: штучний механізм держави (Lex) виявляється неспроможним утримати свою до-моральну основу — право на самозбереження (Jus), коли вони вступають у пряме протиріччя. Юридична фікція «авторизації» руйнується при зіткненні з природною причиною (страхом), що доводить неможливість повного приборкання природи за допомогою штучних конструкцій.

Штраус, знову ж таки, повинен битися з ним на його ж полі, тобто на полі епістемології. Він повинен довести, що виключення Блага зі сфери наукового знання було не прогресом, а фундаментальною фактичною помилкою. Він атакує модерний поділ на «факти» та «цінності», вказуючи, що орієнтація на «краще» є логічною структурою людської практики, без якої неможливий навіть адекватний опис політичної реальності (Strauss, 1953: p. 49).

Встановивши, що орієнтація на Благо («висока планка») є не просто сном, а невіддільною логічною структурою будь-якої політичної практики, ми стикаємося з необхідністю наповнити цю структуру конкретним змістом. Штраус зобов'язаний виявити в людині архітектоніку, яка залишається незмінною у всіх епохах. У пошуках цієї константи Штраус (спираючись на платонівську традицію) визначає людську природу через концепт «проміжності» (*metaxy*). Він вказує, що фундаментальна ситуація людини визначається тим, що вона не є ні звіром, ні богом. Вона — істота, «натягнута» між цими двома полюсами (Strauss, 1953: p. 152).

На відміну від гобсівської антропології, де людина — це «відточена тварина», керована механікою сліпих імпульсів, Штраус відновлює класичний телеологічний аргумент про природну ієрархію частин душі. У цій структурі Логос (*Logos*) має суверенне право на панування, оскільки тільки він наділений «зором» — здатністю розрізняти істину і брехню, добро і зло, в той час, як афекти за своєю природою позбавлені цієї здатності (Strauss, 1953: pp. 127—128).

Однак встановлення ієрархії (суверенітету *Logos*) вимагає виявлення природи тієї енергії, яка живить цю структуру. Тут Штраус робить свій найбільш радикальний хід проти Модерну, замінюючи негативний рушій людської природи на позитивний. В антропології Гобса, як ми з'ясували, єдиним справжнім «мотором» є страх (Strauss, 1952: pp. 15—16). Феноменологічно цей афект являє собою рух «від»: це втеча від небуття, стиснення, самоізоляція індивіда заради збереження фізичної оболонки. Гобс робить ставку на страх, як ми побачили, виходячи з того, що він є найнадійнішим, універсальним і непереборним фактом (Strauss, 1953: p. 180). Штраус стверджує, що Гобс випустив з уваги іншу, не менш фундаментальну пристрасть, яка специфічна саме для людини. Це *Eros*. Це пристрастний, шалений потяг до того, чого бракує. Якщо страх — імпульс збереження (статичний), то *Eros* — імпульс заповнення (динамічний). Він формулює цю відмінність гранично стисло: проти гобсівського *Timor fecit deos* (Страх створив богів) він висуває класичне *Amor (eros tou kalou) fecit deos* (Любов до прекрасного створила богів) (Meier, 2006: p. 94; пор.: Strauss, 1964: pp. 110—111).

Союзником Розуму виступає специфічна частина душі — гнівне начало (*Thymos*). Функція цього гнівного начала полягає у здатності до ціннісної реакції, а не придушенні імпульсів. Це здатність людини відчувати обурення стосовно самої себе або сором перед обличчям нищого (Strauss, 1964: pp. 106, 110—111). Якщо гобсівська людина, будучи суто природною істотою, не знає іншого зла, крім насильницької смерті, то людина, яка володіє *Thymos*, здатна побачити зло, гірше за смерть — ганьбу, рабське підкорення обставинам (Strauss, 1952: pp. 110—113; Strauss, 1964: p. 111). Прояв ядра людської природи виявляється в обов'язку панувати над со-

бою. Політика починається не там, де люди домовляються про ненапад, як у Гобса, а всередині самої душі, де встановлюється режим панування кращого над гіршим. Бути людиною в повному розумінні слова — означає не просто вижити, а виграти цю внутрішню війну (Strauss, 1953: р. 128; Strauss, 1964: р. 108).

Якщо ми приймаємо тезу, що природа людини визначається через напругу і прагнення до вищого, то треба встановити, куди саме спрямоване це прагнення. Аналіз спадщини Заходу показує, що маємо справу не з однією «високою планкою», а з двома, і вони перебувають у фундаментальному конфлікті.

Штраус формулює цю тезу гранично чітко: західна цивілізація має два корені: Біблія і грецька філософія, або, використовуючи метафору, Єрусалим і Афіни (Strauss, 1983: р. 9). Логіка нашого дослідження вимагає визнати, що це антропологічна проблема, тому що кожен із цих коренів претендує на те, щоб дати єдину правильну відповідь на питання про те, що є «єдиним потрібним» для людини (Meier, 2006: р. 149). Афінська відповідь полягає в житті вільного, автономного запитування, де розум не приймає жодних авторитетів на віру, тоді як відповідь Єрусалима ґрунтується на житті слухняної любові, страху Божому та абсолютній довірі до Одкровення (Meier, 2006: р. 6; пор.: Strauss, 1983: р. 17). Тут ми виявляємо логічну неможливість синтезу. Штраус зазначає: у будь-якому синтезі один елемент неминуче стає служницею іншого: або філософія використовує віру для своїх цілей, або віра використовує філософію як інструмент (Meier, 2006: р. 150). Але та частина, яку намагаються використати як засіб, завжди бунтує проти такого використання.

Проект Модерну, започаткований Томасом Гобсом, виник як спроба усунути цей конфлікт, що був джерелом релігійних та громадянських воєн. Гобс вирішує зняти напругу, усунувши обидві вершини. Він будує державу не на тому, що розділяє людей, а на тому, що їх об'єднує (Strauss, 1953: р. 198; Strauss, 1959: р. 48).

Однак, Штраус стверджує, що це рішення є фатальним. Спроба усунути конфлікт призвела до вихолощення людської природи: «Цей не вирішений конфлікт [між Біблією і філософією] є секретом життєздатності західної цивілізації» (Strauss, 1983: р. 9). Ця напруга виконує роль взаємного запобіжника: Біблія захищає філософію від тиранії самовпевненого розуму, а філософія захищає віру від виродження у фанатизм і забобони. Людина Заходу залишається людиною лише доти, доки ця «відкрита рана» буття не затягується хибним синтезом або модерною редукцією. Таким чином, ядро людської природи за Штраусом оголюється в трансформації Трагедії в Напругу.

Але ця відкритість людини у Штрауса робить її становище у світі гранично небезпечним. Філософ, носій цього Egos, виявляється чужинцем у

будь-якому Місті, яке завжди тримається на законі й авторитеті. Зустріч еротичного пошуку Істини з охоронним режимом політичної Спільноти (Печери) породжує конфлікт структур: якщо Душа організована навколо запитування про Ціле, то Місто — навколо захисту авторитетної Думки (Доха). Будь-яке політичне співтовариство тримається на «тінях» — релігійних та правових догмах, які сприймаються на віру і забезпечують соціальну єдність, тоді як філософія за своєю природою піддає ці догми радикальному сумніву. Оскільки вивчення природи (Physis) неминуче виявляє умовність законів (Nomos), філософ постає в очах Міста не як шукач мудрості, а як носій злочинного нечестя, що руйнує священні основи поліса.

Аргументація цього конфлікту розпочинається з аналізу позиції Міста, представлені Аристофаном (Aristophanes, 1962), де філософія розглядається як пряма загроза благочестю (Strauss, 1966: pp. 4—5). Погляд філософа, спрямований на «речі небесні та підземні», є актом радикального відчуження від людських справ; досліджуючи природну необхідність, філософ десакаралізує Закон (Strauss, 1966: pp. 15—16, 49). Теологічна катастрофа, драматизована у «Хмарах», полягає у заміні Бога-Особистості (Зевса) на механічний «Вихор» (сліпу необхідність), що позбавляє соціальні клятви їхньої єдиної санкції — страху божого (Strauss, 1966: pp. 19, 25, 48). Це неминуче призводить до етичної революції: якщо Nomos протиприродний, то влада належить силі, що легітимізує руйнацію сімейної та громадянської ієрархії (батьковбивство). Відтак, звинувачення Сократа є істинним: досократична філософія, що ігнорує політичний контекст, діє як вірус нігілізму, що змушує Місто вдаватися до насильницького самозахисту (Strauss, 1964: p. 21).

Відповіддю на цей виклик стає «сократівський поворот» — перехід від вивчення космосу до «людських речей», що є актом екстреного політичного маскування. Філософ здійснює стратегічний «спуск з небес», замінюючи пряму атаку на Nomos позицією внутрішнього дослідника, який використовує мову Міста для захисту Розуму. У комедії Сократ клянеться «Повітрям» і «Вихором» — безособовими силами природи, а в суді він апелює до найавторитетнішого джерела традиційного грецького благочестя — до Дельфійського оракула. Сократ заявляє, що його філософська діяльність не є приватною забаганкою або проявом інтелектуальної гордині, навпаки, вона являє собою послух наказу бога Аполлона. Коли оракул назвав його наймудрішим із людей, Сократ, нібито не повіривши, почав випробовувати співгромадян, щоб перевірити істинність пророцтва. Тобто руйнівний для авторитетів *elenchos* (метод перехресного допиту) перекодовується в акт найвищого благочестя (Strauss, 1983: p. 402). Центральним механізмом цієї стратегії стає іронія — мистецтво дистанціювання, де публічне визнання власного невігластва («я знаю, що нічого не знаю») слугує камуфляжем для логічного розхитування догм.

Через іронію філософ виявляє зовнішню повагу до Закону, водночас звільняючи Розум від влади авторитету.

Граничний випадок цієї стратегії розкривається у взаємодії філософії з тиранією, де філософ (Симонід) намагається облагородити неприборканий Eros володаря (Гієрона) (Strauss, 2013: р. 27). Тиранія, перебуваючи поза законом, виявляється потенційно сприйнятливою до філософського втручання, оскільки тиран вже здійснив акт трансгресії Nomos (Strauss, 2013: р. 73). Аргументація будується на виявленні онтологічної помилки тиранії: володар, керований Thymos, жадає любові та визнання, але характер його влади (наси́льство) робить ці блага недосяжними. Філософ застосовує «педагогіку Eros», де справедливість виправдовується через гедоністичні категорії: бути доброчесним правителем — найефективніший спосіб отримання вищої насолоди від полонення душ, а не тіл (Strauss, 2013: pp. 63, 74). За цією педагогікою ховається езотеричне змагання, в якому з'ясовується, що справжню суверенну автономію має лише філософ, чий Eros спрямований на вічні предмети, тоді як політичний тиран залишається рабом пристрастей (Strauss, 2013: pp. 84—86). Філософія править тиранією дистанційно, сублімуючи енергію влади заради створення безпечного дозвілля для мудрості.

Таким чином, можна сказати, що якщо людська природа є напругою Eros, то філософське життя є єдиною формою, де ця напруга вирішується в суверенній самодостатності. Спроба модерного проекту остаточно подолати трагічну напругу між Істиною та Законом через свідоме «зниження планки» до рівня самозбереження виявила свою антропологічну неспроможність, оскільки витіснені сили душі — Thymos та Eros — неминуче повертаються у формі глибокого екзистенційного незадоволення. Відмова від незмінної Природи (Physis) на користь історичної пластичності та «здатності до вдосконалення» запустила логіку «слизького схилу», де стандарт Блага втрачає свою вічність і стає заручником часового процесу.

Генеалогія розпаду західної раціональності від Русо до Ніцше демонструє, що нігілізм є не випадковою катастрофою, а закономірним результатом перетворення людини на матеріал для історії, позбавлений внутрішньої міри. Вичерпність модерної спроби побудувати людяність без об'єктивного орієнтира стає очевидною через аналіз «трьох хвиль» сучасності (Strauss, 1975), що слугує необхідним негативним доказом неможливості існування Розуму поза ієрархічним порядком природи.

Перша хвиля Модерну (Гобс, Лок) здійснила редукцію людської сутності до інстинкту самозбереження, де розум став лише інструментом гарантування безпеки, проте зберіг зв'язок із незмінною природою через концепцію природних прав (Strauss, 1953: pp. 176—180, 227; Strauss, 1959: р. 41). Друга хвиля, ініційована Жан-Жаком Русо, виникла як спроба врятувати людський Thymos від деградації до стану «буржуа», проте

через радикалізацію аналізу «природного стану» вона виявила не сталу сутність людини, а її повну пластичність або «здатність до вдосконалення» (*perfectibilité*) (Strauss, 1953: 271). Це призвело до онтологічного розриву: людяність перестала бути закладеною на початку метою (*Telos*) і стала продуктом випадкового історичного процесу, що означало кінець класичного розуміння природи як незмінного стандарту та перетворення її на матеріал для історії (Strauss, 1959: p. 38).

Радикалізація цієї кризи у формі історизму перетворила сутність людини зі структури на процес, де *Eros* та *Thymos* позбавляються орієнтації на вічне, оскільки будь-яка істина оголошується відносною щодо «духу часу». Це призводить до катастрофічного для нашої теми наслідку: *Thymos* стає відносним. Те, що було благородним для грека, може бути неприйнятним для сучасної людини, і навпаки (Strauss, 1953: pp. 25, 416 (note)). Немає абсолютного Добра, перед яким людина могла б відчувати сором або гордість поза контекстом своєї епохи. А *Eros* позбавляється свого справжнього об'єкта. Якщо істина змінюється разом з історичною епохою, то філософія як пошук незмінного неможлива. Філософ більше не може претендувати на вихід із печери до Сонця, тому що, згідно з історизмом, поза історичною «печерою» нічого немає. Філософія перетворюється, за висловом Гегеля, на «свій час, схоплений у думці» (Strauss, 1959: p. 136; Strauss, 1964: p. 15).

Третя хвиля Модерну, пов'язана з Фридрихом Ніцше, фіксує фінальний розпад західної раціональності, де подолання паралічу історичного почуття вимагає підпорядкування істини інтересам життя. У цій онтології *Eros* позбавляється трансцендентного об'єкта і трансформується у Волю до влади — відцентрову силу самовизначення, де пізнання замінюється актом владного накладання смислів на хаос буття. *Thymos* остаточно звільняється від опіки розуму, оскільки розум більше не вказує на об'єктивне благо, і єдиним критерієм величі стає інтенсивність волі у створенні власних цінностей (Strauss, 1953: p. 301). Цей «благородний нігілізм» завершує логіку Модерну самозапереченням: спроба Гобса будувати суспільство на «фактах» фінішує твердженням, що фактів не існує, а людська природа розчиняється в чистому становленні, позбавленому будь-якого якоря у вічності.

Завершальний етап дослідження вимагає переходу від історичної діагностики до онтологічного синтезу, де головним викликом стає можливість існування класичної людської природи в умовах пост-класичного, механістичного космосу. Розв'язка штраусівської думки розгортається через подолання космологічної антиномії: визнаючи правоту сучасної науки щодо індиферентності Всесвіту («Вихору»), Штраус езотерично припускає, що «стіни світу» впали, а космос більше не є «домом» для людини. Логіка його інтерпретації змушує визнати: досократики (в контек-

сті «Хмар») (і сучасна наука) мають рацію в описі *Physis* як не-людської, не-моральної реальності. Зевса вигнано. Небесами править «Вихор», сліпа необхідність, атоми і порожнеча. Штраус ніколи не намагався спростувати фізику Ньютона або Ейнштейна за допомогою «фізики» Аристотеля. У його езотеричній системі немає місця для Всесвіту, дружнього до Добра — він холодний та індиферентний (Strauss, 1953: p. 8; Strauss, 1968: pp. 94—96). У цій порожнечі людина постає як «онтологічний партизан», чий *Eros* спрямований не на злиття з благим Цілим, якого не існує у фізиці, а на бунт проти фундаментальної безглуздості буття. Оскільки Природа більше не дає Розуму права на панування через телеологію, це панування стає актом узурпації та насильства над сліпою матерією; людська природа, таким чином, виявляється не знайденим законом, а формою, яку філософська воля нав'язує хаосу (Rosen, 1987: pp. 111, 125; Strauss, 2017: p. 249; Drury, 1999: p. 201).

Гносеологічна розв'язка цієї драми полягає у визнанні того, що Істина є смертельною для життя, оскільки вона позбавляє людину «захисної атмосфери ілюзії», необхідної для соціального існування (Strauss, 1995: p. 37). Філософія як *zetetic skepticism* (вічне запитування) ніколи не досягає об'єкта свого прагнення, що перетворює *Eros* на волю до подолання ніщо через створення смислів. Штраус езотерично капітулює перед фактами сучасної науки, але здійснює етичний поворот, де мудрість трансформується в «атеїстичну релігійність» (Strauss, 2017: p. 206): філософ створює «благородну брехню» про Природне право, щоб врятувати людство від паралізуючого нігілізму. Цей проект постає як вища форма поезису (мистецтва) або «математичної поезії», де ієрархія душі та цінності є не відкриттям законів буття, а будівництвом смислової фортеці посеред нігілістичного океану (Rosen, 1969: p. xvi).

Етична антиномія штраусівської розв'язки кристалізується у його «таємному діалозі» з Фридрихом Ніцше: якщо Ніцше обирає «чесне безумство» публічного розбиття скрижалей, то Штраус обирає «благородну відповідальність» езотеризму (Strauss, 1995: pp. 37, 138; Lampert, 1996: p. 185). Він свідомо конструює «Восковий музей» античності — штучний горизонт, який дозволяє утримувати людський тип від деградації до «останньої людини». Штраус створює гібрид: Платона, який позбавлений метафізичної наївності та озброєний волею до влади (Strauss, 2017: p. xiv; Lampert, 1996: pp. 113, 185). Класичне природне право виступає тут конструкцією, створеною для порятунку еліти від деградації (Drury, 1999: pp. 29, 73; Rosen, 1987: p. 125).

Ядром людської природи у Штрауса виявляється **Трагічна автономія — здатність кінцевої істоти зусиллям волі утримувати смисловий порядок перед обличчям онтологічного хаосу**. *Eros* тут зазнає фінальної метаморфози, стаючи не спогляданням, а волею Архітектора, який

зводить храм на краю прірви, Тумос стає силою, що дозволяє «тримати спину прямо» під порожнім небом. Культивування людської природи, зрештою, визначається як перманентний подвиг опору ентропії, де людина стверджує свою гідність не через згоду зі всесвітом, а через вірність рукотворному світлу в умовах абсолютної темряви.

Людська природа у фіналі цієї концепції подібна до маяка, побудованого на острові, якого немає на жодній мапі. Філософ знає, що скеля під ногами — це лише юридична фікція, а навколо лише безмежний і німий океан, але він продовжує підтримувати вогонь. Цей вогонь не висвітлює шлях до безпечної гавані, бо ми не знаємо, чи існує ця гавань взагалі, але він створює саму можливість того, що хтось у темряві зможе назвати себе людиною, просто дивлячись на це світло.

ДЖЕРЕЛА / REFERENCES

- Aristophanes. (1962). *The Clouds*. Trans. by William Arrowsmith; sketches by Thomas McClure. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Drury, S.B. (1999). *Leo Strauss and the American Right*. New York: St. Martin's Press.
- Hobbes, T. (1651). *Leviathan or the Matter, Forme, & Power of a Common-wealth Ecclesiastical and Civill*. London: Andrew Crooke.
- Lampert, L. (1996) *Leo Strauss and Nietzsche*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Meier, H. (2006) *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*. Trans. by M. Brainard. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosen, S. (1969) *Nihilism: A Philosophical Essay*. New Haven: Yale University Press.
- Rosen, S. (1987) *Hermeneutics as Politics*. 2nd ed. New York: Oxford University Press.
- Strauss, L. (1952) *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*. Trans. by E.M. Sinclair. Chicago: The University of Chicago Press.
- Strauss, L. (1953) *Natural Right and History*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Strauss, L. (1959) *What Is Political Philosophy? And Other Studies*. Glencoe: The Free Press.
- Strauss, L. (1964) *The City and Man*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Strauss, L. (1966) *Socrates and Aristophanes*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Strauss, L. (1968) *Liberalism Ancient and Modern*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Strauss, L. (1975) The Three Waves of Modernity. In: *Political Philosophy: Six Essays by Leo Strauss*. Ed. by H. Giddin (pp. 81—98). Indianapolis: Bobbs Merrill.
- Strauss, L. (1983) Jerusalem and Athens: Some Preliminary Reflections. In: *Studies in Platonic Political Philosophy*. Ed. by T.L. Pangle (pp. 147—173). Chicago: University of Chicago Press.
- Strauss, L. (1995) *Philosophy and Law: Contributions to the Understanding of Maimonides and His Predecessors*. Trans. by E. Adler. Albany: State University of New York Press.
- Strauss, L. (2013) *On Tyranny*. Corrected and Expanded Edition. Ed. by V. Gourevitch, M.S. Roth. Chicago: The University of Chicago Press.
- Strauss, L. (2017) *Leo Strauss on Nietzsche's Thus Spoke Zarathustra*. Ed. by R.L. Velkley. Chicago: The University of Chicago Press.

Отримано / Received 25.05.2026

Прийнято до друку після рецензування /

Accepted for publication after review 15.08.2026

Опубліковано / Published 24.09.2026

Kostiantyn KIPARENKO,

Master of Philosophy, Faculty of History
and Philosophy, Department of Philosophy,
Odesa I.I. Mechnikov National University,
2, Vsevoloda Zmiiienka St., Odesa, 65026
friedrich.howard@gmail.com
<https://orcid.org/0009-0002-0512-1904>

TRAGIC AUTONOMY:
THE QUEST FOR THE ONTOLOGICAL FOUNDATIONS
OF HUMAN NATURE IN THE LEGACY OF LEO STRAUSS

The article examines the reception of Leo Strauss's political philosophy as a critical theoretical overcoming of Thomas Hobbes's modern political project. The foundational conflict of the study is articulated through the sharp opposition between the classical *Telos*, understood as the immanent logic of the good life, and the Hobbesian *Archē*, which is reductively rooted in the primary psychological fear of violent death. Human nature is systematically conceptualized merely as a fixed biological mechanism, but as a dynamic "betweenness" (*metaxy*) sustained by the perpetual tension between rational contemplation (*Logos*) and the non-reducible volitional impulses of *Thymos* and *Eros*. Special attention is devoted to the structural antagonism between radical philosophical inquiry and the necessary civic legal order (*Nomos*), which actualizes the tragic tension between the relative virtue of a good citizen and the absolute, unchanging virtue of a good human being. This inherent friction inevitably necessitates esoteric pedagogy, Socratic irony, and the strategic concealment of philosophical truth to protect the vulnerable thinker within the hostile political community (*Polis*), while the fundamental dual root of Western civilization concerning Athens and Jerusalem remains the ultimate secret of its historical vitality. Furthermore, the genealogy of nihilism, traced meticulously through Strauss's analytical framework of the "three waves of modernity," exposes the internal destructive logic governing the collapse of classical ontological norms, the eradication of the distinction between facts and values, and the subsequent rise of historicism. This comprehensive theoretical trajectory provides the necessary foundation for the concluding concept of the individual's "tragic autonomy" within an indifferent, post-cosmological universe, where modern scientific rationalism strips the cosmos of any inherent teleological meaning. Ultimately, natural right is reinterpreted as a volitional, heroic act of resisting ontological chaos through the creative deployment of the "noble lie" and the persistent preservation of human dignity under an empty sky.

Keywords: *political philosophy, the political, crisis of modernity, three waves of modernity, tragic autonomy, betweenness, Thymos, Eros, metaxy, esotericism, Leo Strauss.*