

мстергейса, автора ідеї «морального центру Всесвіту»; родоначальника екзистенційної філософії С. К'єркегора; сучасний екзистенціалізм.

Потужну кордоцентрично-барокову лінію знаходимо і у вітчизняній філософії XVIII—XX ст.: професори Києво-Могилянської академії (Ф. Прокопович, І. Галятовський, Д. Туптало, ін.), Г. Сковорода, М. Гоголь, П. Юркевич — автор оригінальної концепції «філософії серця», діячі українського «відродження» 20-х рр. XX ст., чію творчість цілком виправдано вважати «необароковою».

## ЛІТЕРАТУРА

1. Горфункель А. Х. *Основные этапы развития итальянской философии в эпоху Возрождения // Типология и периодизация культуры Возрождения.* — М., 1972.
2. Горфункель А. Х. *Философия эпохи Возрождения.* — М., 1980.
3. Декарт Р. *Метафизические размышления // Декарт Р. Избр. произведения.* — М., 1950.
4. Декарт Р. *Начала философии // Декарт Р. Избр...., 1950.*
5. Декарт Р. *Рассуждение о методе // Декарт Р. Соч.: в 2-х т. — М., Т. I, 1989.*
6. Ламетри Ж.-О. *Человек-машина // Ламетри Ж.-О. Сочинения.* — М., 1983.
7. Макаров А. *Світло українського бароко.* — К., 1994.
8. Паскаль Б. *О геометрическом уме // Паскаль Б. Трактаты. Poleмические сочинения. Письма.* — К., 1997.
9. Pascal B. *Œuvres complètes.* — Paris, 1963 (2-е éd. 1988).

Хома О. (Вінниця)

## ТЕКСТИ ПАСКАЛЯ: ТИП НАРРАТИВНОЇ ІНСТАНЦІЇ, СТАТУС ІСТИНИ, ТЕМА НЮАНСУ

Паскалівське поняття істини є чи не найпоказовішим прикладом, з одного боку, деяких традиційних недоречностей у витлумаченні ідей французького мислителя, а, з іншого, — складності та багатоманітності, притаманних модерній філософії на усіх етапах її розвитку. Зазначені два моменти глибоко пов'язані один з одним, якщо узяти до уваги шановані упродовж тривалого часу історико-філософські стереотипи.

Як на мене, найголовніший з них стосується загальної оцінки модерної філософії, принаймні філософії XVII—XVIII ст., як виключно царини тріумфального ствердження раціоналізму, епохи панування «раціонального суб'єкта», складання і ствердження «проекту Просвітництва» тощо. Відповідно, Паскаля на такому тлі розглядають як несвоечасного мислителя, що уособлював реакцію минулого [1, с. 39—40], лишився осторонь прогресу сучасної

йому філософії [2, с. 372] або ж виявився нерозпізнаним сучасниками провісником думки майбутнього: екзистенціалізму, методологічного плюралізму в науці тощо. Навіть у вельми кваліфікованих і виважених дослідженнях ми можемо інколи прочитати про відстороненість Паскаля від «гносеологічних заблуджень свого століття» [5, с. 168], тобто про цілком визначену характеристику сутності цього століття.

Хоча, певна річ, розпізнати дійсний зміст паскалівського вчення, місце останнього в духовній ієрархії століття й, відповідно, саму сутність думки цього століття вкрай нелегко. Було б неправильним не згадати тут про неоднозначність самих паскалівських текстів та їхню складність для витлумачення. Наприклад, в Паскаля можна зустріти принаймні декілька досить несхожих значень терміну «істина». Якщо ж врахувати незавершеність і невпорядкованість більшості паскалівських текстів, то стає зрозумілим, що перш, ніж досліджувати хоч якийсь з понять, присутніх в творах цього автора, слід чітко розуміти специфіку його текстів, перш за все — специфіку присутності в них авторської інстанції.

**Типологія текстів.** З огляду на зазначену специфіку, філософсько-теологічні тексти Паскаля можна розподілити на дві групи.

До першої належать ті, в яких емпіричний Автор, тобто сам Паскаль, є тотожним з нарратором, котрий безпосередньо фігурує в структурі тексту, а, відтак, адресація думки при їх цитуванні не потребує особливих процедур витлумачення; згадане ототожнення в цих текстах постає як цілком очевидне. Далі ці тексти позначатимуться символом **T<sup>1</sup>**.

Нарратор в таких текстах може поставати у формі безпосереднього авторського «я» (*Передмова до Трактату про порожнечу*, епістолярна спадщина, *Про геометричний розум і про мистецтво переконувати*, *Короткий життєпис Ісуса Христа*, *Твори про благодать*), або ж у формі концептуального персонажа, що відображає авторську позицію (Луї де Монтальт з *Провінціалій*, листи XI—XVIII; батько аббата з *Листа адвокату парламенту*) (**T<sup>1a</sup>**). Наративна інстанція може поставати також і у бесособовій формі, проте її ототожнення з позицією емпіричного Автора в деяких текстах (**T<sup>1b</sup>**) не викликає сумнівів (*Про навернення грішника*, *Порівняння першохристиян з сучасними християнами*).

До другої категорії (**T<sup>2</sup>**) належать тексти з більш складною наративною структурою. Вона може, по-перше, передбачати діалог декількох осіб, у якому оповідачем постає як правило той концептуальний персонаж, котрий відображає Авторську позицію, а висловлювання інших учасників є тлом для неї (*Провінціалії*, листи I—X) (**T<sup>2a</sup>**); по-друге, набувати форми колективного автора, групи осіб, від імені яких ведеться оповідь (*Фактум на захист паризьких кюре*, II, V і VI *Твори паризьких кюре*, *Проект єпископського послання проти Апології казуїстів*) (**T<sup>2b</sup>**).

Існує певна невизначеність стосовно масштабу участі Паскаля в написанні цих творів та ступеня його самостійності; однак приписувати їх саме Паскалю досить виправдано, оскільки стилістично вони є органічним продовженням *Провінціалій*, а сам Паскаль вважав *V Твір паризьких кюре* найдосконалішим своїм текстом.

Враховуючи діалогічну побудову низки текстів, що належать до категорії **T<sup>2</sup>**, я вважаю за доцільне виокремити *Думки* і *Молитву до Бога про обернення хвороб на користь* як окрему категорію паскалівських текстів (**T<sup>3</sup>**). Нарративною інстанцією в цих текстах може бути одينية «я» (**T<sup>3a</sup>**), учасники діалогу (**T<sup>3b</sup>**) чи безособове джерело (**T<sup>3в</sup>**). Ці тексти поєднує одна спільна риса — проблематичність ототожнення нарративної інстанції; адже вони (це не стосується *Молитви...*) є, як правило, розпорошеними і позбавленими чіткої системи уривками незавершеного твору, а тому майже неможливо розпізнати одразу позицію якого потенційного учасника діалогу вони репрезентують.

Останню категорію текстів (**T<sup>4</sup>**) складають присутні в деяких творах П. Ніколя, друга й однодумця Паскаля, достовірні реконструкції бесід і текстів останнього (*Бесіда з п. де Сасі про Епіктета й Монтеня, Три розмови про становище великих світу цього*).

Отже, наскільки впевнено можна вважати, що уривки з того чи іншого тексту характеризують власні погляди Паскаля? Розгляньмо під цим кутом зору всі зазначені типи текстів.

Цілком коректним буде без зайвих вагань приписати Паскалю все, що стверджується нарративною інстанцією в **T<sup>1</sup>** і **T<sup>2b</sup>**. В **T<sup>2a</sup>** точку зору Паскаля безумовно репрезентує оповідач, в **T<sup>4</sup>** — він сам як персонаж змальованої Ніколем бесіди чи «я» тексту. Найбільшу проблему для інтерпретатора становлять тексти категорії **T<sup>3</sup>**. Якщо достеменно невідомо, чію ідейну позицію відображає нарративна інстанція, то будь що, висловлене нею, не можна беззастережно приписувати позиції самого Паскаля.

Зрозуміти такий висновок зовсім не важко, коли згадати, що твір з апології християнської релігії Паскаль достеменно збирався побудувати за зразком *Провінціалій*, тобто у формі листів. Судячи зі змісту деяких фрагментів *Думок*, листи, до складу яких вони ймовірно мали належати, будувалися б за зразком I—X *Провінціалій*, тобто — як діалоги. Отож, слабко впорядковані та різнопланові фрагменти, які дійшли до нас під назвою *Думок*, ми повинні поставити під приціл різнобічної критики, без проведення якої їх неможливо чітко атрибуціювати.

Згадаймо, наприклад, відомий фрагмент 205(68) [тут і далі посилення на фрагменти *Думок* здійснюються за нумераціями Брюнсвіка і Лафюма (на останню вказує цифра в дужках)]: «Коли я розглядаю малу тривалість свого життя, поглинену вічністю, котра мені передувала, й вічністю, котра буде після мене [...], малий

простір, що його займаю, [...] мене охоплює жах і подив: чому я бачу себе тут, а не там?» Цей фрагмент, так само як і фр. 72(199) — про дві нескінченності; 139(136), 142(137), 171(414) — про нудьгу і марногість та інші, нерідко вважають підтвердженнями непозбувного трагізму паскалівської думки у тому, що стосується поглядів на людину, її становище тощо.

Насправді ж його доречніше вважати або риторичною фігурою, спеціальним формулюванням питання, на яке даватиметься християнсько-оптимістична відповідь, або ж, і це найімовірніше, частиною діалогу між віруючим і невіруючим і в якому останній відтворює своє «жалюгідне становище», — тобто жодним чином не точкою зору самого Паскаля в усьому її обсязі, оскільки останню належало озвучувати персонажеві-віруючому.

Такий висновок підкріплюється нарисами плану Апології, що залишились серед паскалівських рукописів: «Порядок через [застосування] діалогів. Що я повинен робити? Я бачу скрізь лише пільму. Чи повірю я, ніби я — ніщо? Або що я — Бог?» (фр. 227(2)); «Порядок. Лист до друга з умовлянням схилитись до пошуків [істинної релігії]. Він відповідь: навіщо мені ці пошуки, не бачу жодних підстав. Відповідь йому: не впадайте у відчай. Він відповів би, що був би щасливий знайти якесь світло. [...]» (фр. 247(5)). Цілком зрозуміло, що діалогову форму Паскаль надавав не всім своїм текстам, але при вивченні *Думок* про неї неодмінно слід пам'ятати, оскільки елементом діалогу міг слугувати *будь-який* їхній фрагмент.

Звідси можна сформулювати загальне правило: *ті паскалівські фрагменти, в яких ідейна позиція, що озвучується нарратором, чітко не ідентифікована, не повинні розглядатись як вияв автентичних поглядів Паскаля*, навпаки, інколи вони репрезентують погляди, які Паскаль мав намір спростувати чи принаймні ґрунтовно скоректувати. Інакше кажучи, кваліфікувати їх як власне Паскалеві, це все одно, що приписувати погляди авторові, висловлені «добрим патером-езуїтом» з *IV-X Провінціалій*.

Тобто, стосовно текстів **T<sup>3a-v</sup>** необхідною є попередня процедура ідентифікації. Часто єдиним її способом є зіставлення фрагментів, що нас зацікавили, з текстами, нарративна інстанція яких безсумнівно відображає точку зору самого Паскаля, або з раніше ідентифікованими фрагментами *Думок*. Певна річ, таке зіставлення теж не може гарантувати стовідсоткового усунення всіх сумнівів (наприклад, якщо в якомусь фрагменті *Думок* висловлюється така ж теза, що й, скажімо, в Передмові до *Тракату про порожнечу*, більш раннього тексті, то де гарантія, що з часом Паскаль від зазначеної тези не відмовився і що в *Думках* вона не критикується). Проте, повторюю, проекція тієї чи іншої тези на загальний процес становлення паскалівських поглядів іноді є чи не єдиним способом досягти хоча б якоїсь ймовірності.

**Типологія осіб-учасників діалогів.** Хоча в трактаті *Про мистецтво переконувати* Паскаль недвозначно визнає себе неспроможним оволодіти «мистецтвом бути приемним» [9, р. 356 (4, с. 94 — тут і далі посилання на французьке видання супроводжується посиланням (в дужках) на відповідну сторінку більш доступного вітчизняному читачеві видання 4)] і обмежується лише практичними імплікаціями «геометричного» методу [там само (4, с. 95)], у дійсності він намагався усіляко опанувати згадане мистецтво, що засвідчують *Провінціалії*, полемічні твори, написані безпосередньо після них, а також задум Апології християнської релігії. Адже хіба, прагнучи схилити до релігії лібертена чи, скажімо, повернути на свій бік єпископа, вороже налаштованого щодо янсенізму, Паскаль не намагається досягти переконання саме в ситуації, коли «згоди з принципами і здатності їх прийняти» [там само (4, с. 93)], тобто обопільно визнаних опонентами вихідних позицій, не існує?

Паскаль намагається використовувати різноманітні методики впливу на людську особистість в цілому, а не лише на розум, оскільки той є лише одним з проявів особистості: «Звідси видається, що у чому б не ми не бажали переконувати [інших], слід пильно зважати на особу, яку хочемо переконати: слід пізнати її розум і серце, принципи, з якими вона згодна, що саме вона любить. А потім визначити зв'язок речі, про яку йдеться, з визнаними принципами або з об'єктами, здатними викликати насолоду завдяки тій притягальності, якою їх наділяють» [там само].

Такими методиками впливу, як свідчать, наприклад, *Провінціалії*, можуть служити досконалий літературний стиль і дотепність сатиричних прийомів (це подобається, а, отже, повертає увагу), майстерна моральна дискредитація опонентів, максимальне використання притягальної сили й популярності успішного нелегального видання тощо. (Про специфіку паскалівської аргументації див. [8]).

Сам задум Апології християнської релігії є відтворенням класичних канонів мистецтва переконання: «(1.) Частина. Жалогідність людини без Бога. (2.) Частина. Щастя людини, що знайшла Бога. Або інакше: (1.) Част[ина]. Про те, що природа є зіпсованою, [показати] через саму природу. (2.) Частина. Про те, що існує Викуплювач, [показати] через Писання» (фр. 60 (6)).

У першій частині Паскаль мав намір налякати бездумних та легковажних, викликати огиду в серці сумлінних, пробудити здоровий глузд розумних, а потім показати, що безнадійне і трагічне становище людини, позоставленої Богом сам на сам з бездушним світом речей, не є єдино можливим, що існує Викуплювач первісного гріха, що звертання до Христа сповнює життя новим сенсом,

позбавляючи трагізму і наділяючи піднесеним відчуттям прилученості до Творця, спорідненості з Ним.

Але повернімось до основного предмету даного дослідження. Якщо Паскаль мав намір використати в Апології методику «догджання», він повинен був визначити, яким саме особам адресувати свої апологетичні заклики. Він і справді вельми чітко визначив специфіку своєї «аудиторії»: «Існує лише три різновиди осіб: одні служать Богові, знайшовши Його, інші намагаються Його шукати, оскільки ще Його не знайшли, і останні, ті, що живуть не шукаючи Його і не знайшовши. Перші є розважливими і щасливими, останні — безрозсудні й нещасні. Ті ж, що посередині, є нещасними й розважливими» (фр. 257(160)).

Саме останню категорію осіб Паскаль вважав своїми «пацієнтами». Але й байдужі до пошуків Бога не складають якогось моноліту. Адже якщо серед віручих дуже багато таких, «хто вірить лише через забобонність», то й серед невірочих дуже багато таких, «хто не вірить лише через [зовнішній] лібертенаж» (фр. 256(179)). На ці дві категорії людей ще можна вплинути, оскільки віра перших здатна до посилення, а безвір'я других не видається нездоланим. Останні ж-бо «сидують свій здоровий глузд» (фр. 194(427)), але не втратили його остаточно. Є сенс апелювати навіть до непохитних вільнодумців, оскільки благодать будь-коли може «просвітити» їх (там само).

Таким чином, потенційне коло основних учасників діалогів задуманої Паскалем Апології, видається таким:

- 1) той, хто знайшов Бога і служить Йому ( $S^1$ );
- 2) той, хто не знайшов Бога, але перебуває у пошуках ( $S^2$ );
- 3) той, хто не знайшов Бога і не шукає Його; ця група розподіляється на дві підгрупи, оскільки включає тих, хто усе ж схильний розпочати пошуки ( $S^{3a}$ ), і тих, хто до цих пошуків гранично не схильний ( $S^{3b}$ ).

Ті, що вірять через забобонність, складають вельми специфічну категорію осіб, котра відрізняється від усіх щойно визначених. Вони подібні до  $S^1$ , оскільки належать до церкви, а така належність завжди багато важила для Паскаля. Навіть своїх ворогів-езуїтів він ставив вище за еретиків-кальвіністів, оскільки другі є відвертими схизматиками, перші ж «зберігають єдність лав церкви» [9, р. 483 (4, с. 192)] і «прилучені до всіх її обрядів», а, отже, за них можуть молитись всі справжні католики [9, р. 484 (4, с. 193)].

З іншого боку, ці люди Бога насправді не знайшли, та й до пошуків не схильні, оскільки вважають свої забобони дійсною вірою, і у цьому подібні до представників  $S^{3a-b}$ . Отже, є сенс вважати осіб такого гатунку належними до особливої категорії  $S^4$ .

Таким чином стає зрозумілим, що, намагаючись осягнути адресацію фрагментів *Думок*, приналежних до категорії  $T^{3a}$ , ми обов'язково повинні визначити, до якого типу учасників діалогу належить присутне в них

«я». Розгляньмо для прикладу фрагмент 424(404): «Усі ті протилежності, які, здавалося б, найбільше віддаляють мене від пізнання релігії, виявились тим, що якнайшвидше привело мене до істинної [релігії]».

На перший погляд видається, що інстанція «я», присутня в цьому фрагменті, може бути віднесеною до кожної з чотирьох категорій суб'єктів-учасників діалогів, повноту ж власної точки зору Паскаля-апологета завжди в його текстах відтворює нарратор **S<sup>i</sup>**. Отже, щоб вважати наведений фрагмент виразом власної позиції Паскаля, а не одним з допоміжних засобів аргументації чи однією з риторичних фігур, що використовуються для обґрунтування цієї позиції (обґрунтування, як відомо, може бути й «від супротивного»), — його слід проаналізувати на підставі якомога ширшого кола тих паскалівських текстів, у яких адресація суб'єкта не викликає сумнівів.

До речі, слід пам'ятати й те, що зображені нами типи суб'єктів безумовно повинні були займати в Апології провідне місце, але оскільки її остаточного задуму ми не знаємо, а, ймовірно, його не встиг ще сформулювати і сам Паскаль, то більшою або меншою мірою можливими слід вважати постаті й інших учасників діалогів (чи навіть діалоги, присвячені іншій тематиці), що репрезентують різні рівні духовної освіченості та релігійної ревності (фр. 868 (598)), типу розуму (фр. 1—4(512, 511, 751, 513)), належності до тієї чи іншої філософської секти (фр. 394(619)) тощо.

Оскільки загальної систематизації суб'єктів, що фігурують в текстах Паскаля, поки не виконано і це завдання ще чекає на свого дослідника, котрий має виконати працю, подібну до тієї, яку виконав Б. Крокет, досліджуючи Монтеневі ремінісценції в *Думках* [7], то кожен читач Паскаля зобов'язаний виконувати її нині самостійно, якщо прагне адекватного розуміння паскалівської ідейної позиції.

**Висновок з типології осіб-учасників діалогів.** Після цих методологічних зауважень можна перейти до характеристики поняття «істина», присутнього в текстах Паскаля. Проте, вкрай важливим є ще одне застереження.

Ми повинні зрозуміти, так би мовити, можливу «ієрархію» суб'єктів діалогів у *Думках* Паскаля, принаймні співвідношення між ними.

Для цього слід звернути увагу на такі методологічні підвалини вчення Паскаля.

1. Він вважав неможливим досягнення згоди у ситуації, коли учасники діалогу дотримуються різних першопринципів [10, р. 356 (4, с. 93)]. Зміна першопринципів відбувається не через переконання, а через механізм «зміни серця» [див. 6, § 9—10].

2. Стикання протилежних поглядів як правило має результа-

том не перемогу якоїсь однієї точки зору в якості «абсолютно істинної», а осягнення нерозривної єдності опозицій, їх обоюдної часткової істинності. Саме цю методику Паскаль застосовував для витлумачення христологічних дискусій, суперечок філософів, протистоянь церкви і еретиків тощо: «Два протилежних аргументи. Слід починати з цього, адже інакше все стане незрозумілим і еретичним. І так само наприкінці [доведення] кожної істини слід нагадувати про протилежну істину» (фр. 576(567)). Цей текст категорії Т<sup>Зв</sup> можна вважати таким, що безумовно відображає позицію самого Паскаля, оскільки він цілковито узгоджується з ідеями більш ранньої праці французького мислителя, Передмови до *Трактату про порожнечу*, адресація якої є беззаперечною.

У *Передмові*... Паскаль стверджує, що історичний прогрес наукового пізнання і відкриття нових істин не дає підстав зневажати істини давнини, що слугували підґрунтям для відкриття перших. [14, р. 231 – 232 (4, с. 25, 28)]. Насправді ж ані нові, ані старі істини, за Паскалем, не є істинами в останній інстанції і постають лише як етапи історичного розгортання нескінченних змістів природи [14, р. 231 (4, с. 25)].

В царині священної історії Паскаль розглядав церковні смути, розколи, єреси, дискусії, виникнення сект як знаки провидіння і проводу Божого, тобто як необхідні засоби втілення істини. Істина торжествує не у самій по собі перемозі «істинної» точки зору, а в буттєвій ситуації, складовими якої є кожна з опозицій зокрема і їхній конфлікт загалом (фр. 521(662), 862(733)). «Істинною» Паскаль погоджувався визнавати лише ту окрему точку зору, яка є максимально неоднобічною і спроможною поєднати різноманітні — навіть протилежні на вигляд — часткові «істини» (фр. 863(443), див. також фр. 394(619)).

3. Різноманітність першопринципів, або притаманних людям «начал серця», зумовлена саме зазначеною *комплементарністю* ідейних позицій в будь-якій дискусії. Протистояння, котре лише й може репрезентувати багатоманітність абсолютної істини, забезпечується *різними очевидностями серця*, притаманними опонентам. Тобто всі дискусії, хоча б у певному сенсі, не мають розв'язання, оскільки, через перемогу однієї з сторін, лише *репрезентують* істину, а не *втілюють* її. Саме про це каже Паскаль в одному з своїх листів: «Дехто поводить ся так, ніби його призначення — забезпечити тріумф істини, але ж призначені ми лише для того, щоб боротись за неї. Жадання перемоги є настільки природним, що коли ми проникаємось прагненням забезпечити тріумф істини, то перше часто приймаємо за друге і, гадаючи, ніби шукаємо слави Божої, насправді дошукуємось власної слави» [12, р. 281 (4, с. 275)].

Отож, можна обґрунтовано висувати, що учасники можливих діалогів з незавершеної апологетичної праці Паскаля, репрезен-

тують позиції, які можуть бути остаточно редуковані до простих форм заблудження.

Саме ця ситуація, ситуація раціональної недовідності очевидного і антагонізму очевидностей зумовила Паскалеве звертання, по-перше, до «мистецтва бути приємним» і, по-друге, до суто гносеологічного опрацювання проблематики серця: «Ми пізнаємо істину не лише розумом, але й серцем. Саме у цей останній спосіб пізнаємо ми найперші принципи і даремно здатність розуміння намагалась би їх спростувати — вона не має до них жодного стосунку. [...] Принципи відчуваються, теореми висновуються: усе з певністю, але різними шляхами» (фр. 282(110)).

Таким чином, істина, за Паскалем, пізнається у взаємодії двох якісно різних начал, серця й розуму, отож розум не є її єдиним мірилом. Відтак істина не тотожна раціональній прозорості, вона містить у собі елемент невизначеності, почуттєвої інтуїтивності. Істина як така *не може бути доведеною*, це не твердження, а буттєва ситуація. Тому раціональне доведення свідчить не так про істину взагалі, як про специфіку начал серця того, хто доводить.

Це означає, що учасники дискусії з приводу істини є більш або менш правими лише з точки зору якихось визначених (отже, обмежених) критеріїв, визначених систем відліку (див., наприклад фр. 432(691)) *В абсолютному сенсі вони цілковито рівноправні перед істиною, оскільки всі без винятку зникають на її тлі, як скінченне на тлі нескінченного* (фр. 233(418)).

**Різновиди істин.** Зрозуміло, що така гносеологія не відповідає основним засадам ані раціоналістичної, ані сенсуалістичної філософії XVII ст. Питання про її загальну нехарактерність для філософії XVII ст. я залишаю тут без розгляду, адже й сам по собі висновок з попереднього параграфу вимагає досить серйозного обґрунтування. Багато текстів Паскаля видаються на перший погляд цілком традиційними і вимагають спеціального витлумачення.

Настав час розглянути основні типи значень, які Паскаль надає поняттю «істина», а також їх відповідність зробленим вище висновкам. Термін «істина» Паскаль застосовує переважно для позначення:

а) основоположень математики, аксіом, заснованих на природних началах пізнання (**V<sup>1</sup>**);

б) фактів досвіду, закономірностей і фактів, відкритих природознавством (**V<sup>2</sup>**);

в) норм поведінки, моральних максим, приписів закону (**V<sup>3</sup>**);

г) даних самоусвідомлення та безпосередньої інформації почуттів (**V<sup>4</sup>**);

д) релігійних догматів, одкровень і пророцтв Св. Письма тощо (**V<sup>5</sup>**).

Паскаль чітко формулює ті ознаки, що мають бути притаманні істині як такій. Сутнісна істина, на його думку, повинна бути не

почасти, а цілковито істинною (фр. 385(905)). Оскільки таких гранично досконалих істин в людському житті не зустрічається, то не слід дивуватись Паскалевому висновкові: «ми відчуваємо образ істини, володіємо ж лише хібою», ми не здатні як до абсолютного незнання, так і до безсумнівного знання (фр. 434(131)). Приблизно такою ж є й методика визначення Паскалем істинного блага. Воно повинне бути «доступним для всіх одночасно й однаковою мірою, щоб не виникало заздрощів і ніхто супроти власної волі не міг бути позбавленим його» (фр. 425(148)).

Розгляньмо, чи не визнавав усе ж автор *Думок* хоча б один з перерахованих різновидів істин відповідним абсолютним вимогам.

Геометрія, згідно Паскаля, містить у собі майже всі «природні й загальнозрозумілі істини на кшталт твердження про те, що “ціле є більшим за частину”» [10, р. 355 (4, с. 91)], тому «поза геометрією, котра займається лише дуже простими фігурами, майже немає істин, з якими б ми були завжди згодні» [10, р. 356 (4, с. 94–95)]. Знання «першоначал, як, наприклад, того, що існують простір, час, рух, число, є тривкішим за будь-яке знання, отримване через міркування» (фр. 282(110)). Кількість подібних цитат не важко збільшити.

Але всі вони доводять те, що, по-перше, *тільки в межах геометрії* можливі аподиктичні доведення, по-друге, що причина цієї аподиктичності — унікально широка розповсюдженість однакових або майже однакових природних начал пізнання в серцях людей, і, по-третє, що рівень обмеженості самих цих начал покладає межу й істинам геометрії. Відтак, вони не можуть претендувати на абсолютний статус. Тим більш, що їхнє джерело невідоме, а душа лише від звички їх бачити «вірить у їхнє існування, а не в неіснування» (фр. 89(419)).

Паскаль визнавав сутим безглуздям спекулятивні сумніви скептиків у тому, чи не є часом людське життя суцільним сном, чи й дійсно ми відчуваємо біль від того, що обпеклись, чи насправді ми, у решті решт, сумніваємось, існуємо тощо. Такі сумніви — неможливі, «[...] і я стверджую, що ніколи не існувало досконалого пірроніка. Природа підтримує немічний розум і не дає йому дійти до цих крайнощів [сумніву]» (фр. 434(131)).

Тут ми вочевидь маємо справу з тими небагатьма природними початками пізнання, які ще залишались «поза межами геометрії». Вони є природними початками, що відповідають середньому становищу людини між двома нескінченностями (фр. 72(199)), становищу, перебуваючи у якому неможливо досягнути абсолютну істину.

Що стосується істин, віднесених вище до категорій  $V^2$ – $V^4$ , то аналізувати їх тут немає потреби, оскільки Паскаль завжди підкреслював їхню відносність та обмеженість і читач його текстів навряд чи може отримати привід для сумнівів у однозначності такої

оцінки.

Натомість варто розглянути категорію V<sup>5</sup>, тобто релігійні, або «божествені», як їх іноді називає Паскаль, істини. На перший погляд здається, що автор *Думок і Провінціалій* визнавав їх не тільки беззаперечними і нездоланими, але й універсальними та вічними. Та й вся його пристрасна полеміка з єзуїтами позначена глибокою переконаністю в однозначності й вічній справедливості євангельських моральних максим. Божественна істина (постаючи як синонім істини взагалі) надає природності, тобто простоти і зрозумілості, мові того, хто її висловлює [15, р. 487 (4, с. 197)]; істинна віра в Месію «існувала завжди» (фр. 616(282)) тощо. Найвищим виявом беззаперечності і непохитності божественної істини (що знову ж ототожнюється з істиною взагалі) можна вважати відомий текст з чернеток до *Провінціалій*: «Я один супроти тридцяти тисяч — то й що. Вас оберігає Двір? За вас — наклепи, за мене — істина. У ній вся моя сила. Варто мені її загубити — і я загинув, бо не маю ані нестачі обвинувачів, ані нестачі карателів. Але за мене істина, і ми побачимо, хто візьме гору» (фр. 921 (960)).

Всі ці й подібні до них висловлювання Паскаля слід розуміти виходячи з суті його вчення. Всі вони зумовлені лише одним: його особистою вірою в істинність християнства, як він його розумів. Вірою, джерелом якої є серце (фр. 248(7), 277—279(423, 424, 588)). Отож, головним у вірі є не так «текст» догмату, як спосіб його сприйняття серцем (див. фр. 499(928)), тобто стосунок до перших принципів, якими визначається ставлення до нього. Адже й з істини (тобто з формальної сторони догмату) можна зробити кумира (фр. 582(926)), оскільки все, що стверджує релігія, є лише образом Бога. Підкорятись слід не самому по собі образу, а божественному ладові, який відчувається серцем.

На цьому рівні істина майже зовсім втрачає розумовий компонент, редукуючись до сутого почуття, без якого всі «божествені істини» релігії — не більше ніж образи, позбавлені життя, тобто — кумири.

Обмежена людська природа не здатна висловити зміст, що складає підґрунтя релігійних істин. Отже, ці істини не транслюються від серця до серця, оскільки аби їх збагнути, їх потрібно відчувати, а першопринципи релігійних істин не настільки поширені, як природні начала пізнання, і не настільки уніфіковані. Відчувати їх може далеко не кожна людина; вони — дар благодаті, тому всі, хто цього дару не має, принципово не здатні їх осягнути. Потрібне відчуття не викликається ані аргументами, ані присилуванням, а залежить виключно від невимовної благодаті, прояву зовсім іншого, ніж наш, позаприродного порядку речей.

Отже, в межах природного ладу божественні істини не матимуть загальнопоширеної очевидності й завжди будуть принципово проб-

лематичними, поступаючись ступенем збагненності і переконливості навіть істинам геометрії. Адже — цитує Паскаль скептиків — «природне почуття не є переконливим доказом» (фр. 434 (131)). Воно б ще мало якусь подобу доказу, коли б всі природні начала усіма відчувались однаково. Якщо ж благодать різним людям дає їх відчуті різною мірою, а багато хто їх взагалі позбавлений, то божественні істини нерозв'язно проблематизуються і є істинами лише для вірних. Адже в умовах природного порядку проблематизується все не позначене прийнятністю для більшості (фр. 301(711)) або раціональною переконливістю.

Таким чином, Паскаль створює глибоко плюралістичну концепцію істини, змальовуючи світ, в якому є лише подібність або неподібність перших начал пізнання і ніхто не має формально засвідченого переважного права на істину. Відчуття серця — не доказ, віруючий, аби вірити, має хоча б частково перебувати вже не в цьому світі. Людські індивіди визначаються лише незбагненними за походженням принципами своїх сердець, а будь-яка універсальність, у т.ч. й універсальність істини, виявляється не субстанційною, а залежною від випадкових кількісних характеристик: поширеності чи рідкості тих або інших принципів. Переважність своєї власної позиції Паскаль обґрунтовував зрештою лише власною вірою — проблематичною, глибоко індивідуальною, принципово нездатною до самостійної (без допомоги благодаті) трансляції.

**Тема нюансу.** Цей незбагнений почуттєвий компонент істини, котрий безумовно домінує над її формальним компонентом, зумовлює увагу Паскаля до деталей, подробиць, тонкощів, «дрібниць», у яких лише й може адекватно виявити себе той дух, що сповнює собою раціонально збагненну форму істин.

Якщо сентенцію з III-ї *Провінціалії* про тонкість межі, котра розділяє істину й заблудження [13, р. 380 (3, с. 78—79)] можна вважати виявом Паскалевого глузування з єзуїтів, то висновок з фрагменту 82(44) є цілком серйозним: «Справедливість й істина — два настільки тонких вістря, що наші знаряддя виявляються занадто тупими, аби застосовуватись до них з [належною] точністю. Досягнувши їх, вони їх зминають і завертають у зовсім інший бік, радше на хибне, ніж на істинне». Тому й доступний людині лише «образ істини», що людська природа не має у наявності засобів схоплення того, що відповідає її власному розумінню істини. Отже, щобільше нюансів враховано, тим ближче ми до істини, якої, втім, ніколи не досягнемо.

Тематика нюансів істини набагато важливіша для Паскаля, ніж, скажімо, для Декарта. Адже автора *Провінціалії* цікавить не сама

тільки «повнота енумерації» і не лише суто інтелектуальна задача, але й визначення «духу» за допомогою якого ця задача вирішується. Паскаль не даремно згадує заповіт св. Бернара Клервоського: «не будь-якому духові вірте, але досліджуйте, чи від Бога ці духи» [13, р. 466 (3, с. 389)]. Адже «той, хто не любить істину, використовує як привід те, що вона є спірною, і що тих, хто її заперечує, — більшість; отож, їхнє заблудження походить лише від їхньої нелюбові до істини і до милосердя» (фр. 261(176)).

Відтак, проголосивши основою істини не інтелектуальні, а почуттєві очевидності, Паскаль змушений був відмовитись від суверенних претензій раціонального пізнання і звернути головну увагу на механізми серця, специфіку вкорінення в ньому почуттів-перших принципів пізнання і нюанси їхнього виявлення. З особливою силою ця методологічна орієнтованість на нюанси виявилась в екзегетичних текстах Паскаля.

Повага до нюансу повинна стати провідною методологічною ниткою також і для дослідників творчості Паскаля і не тільки для них, але й для усіх, хто намагається ознайомитись з його ідеями або просто процитувати якийсь фрагмент *Думок*. Вважаю, ця стаття достатньо засвідчує небезпеку буквалістських підходів до витлумачення паскалевських текстів. Перш, ніж витлумачувати якусь думку цього автора, слід спершу визначити тип нарративної інстанції, присутньої у відповідному тексті, потім тип суб'єкта висловлювання, а після цього — місце розглядуваного сенсу того чи іншого поняття серед інших сенсів останнього. Інакше серйозно зростає ризик помилки.

Багатозначність притаманна різним фундаментальним поняттям Паскаля: справедливість, природа, благо тощо. Лише взявши до уваги нюанси можна визначити межі значущості того чи іншого сенсу поняття. Можливо не завжди доречно відтворювати подібне дослідження безпосередньо в тексті статті чи книги, проте воно обов'язково має бути здійснене, інакше ми не будемо мати впевненості, що говоримо саме про ідеї Паскаля.

## ЛІТЕРАТУРА

1. Брюнетьер Ф. *Рассуждения о Провинциалиях* // Паскаль Б. *Письма к провинциалу ...*, 1997.
2. Кондорсе Ж.-А. *Похвальное слово Паскалю* // Паскаль Б. *Трактаты...*, 1997.
3. Паскаль Б. *Письма к провинциалу*. — К.: Port-Royal, 1997
4. Паскаль Б. *Трактаты, Polemические сочинения. Письма*. — К.: Port-Royal, 1997.
5. Стрельцова Г. Я. *Паскаль и европейская культура*. — М.: Респ., 1994.
6. Хома О. И. *Истина и очевидность: Симптоматологическое мышление в философии Модерна*. — Вінниця: Універсум-Вінниця, 1998.

7. **Croquette B.** *Pascal et Montaigne. Étude des réminiscences les «Essais» dans l'œuvre de Pascal.* — Genève, 1974.
8. **Descotes D.** *L'argumentation chez Pascal.* — Paris: PUF, 1993.
9. **Pascal B.** *Cinquième écrit des curés de Paris* // Pascal B. *Œuvres complètes* — Paris: Seuil, 1988, pp. 480—483.
10. **Pascal B.** *De l'art de persuader* // Pascal B. *Œuvres...*, 1988, pp. 355—359.
11. **Pascal B.** *De l'esprit géométrique* // Pascal B. *Œuvres...*, 1988, pp. 348—355.
12. **Pascal B.** *Fragment d'une lettre* // Pascal B. *Œuvres...*, 1988, p. 281.
13. **Pascal B.** *Les Provinciales* // Pascal B. *Œuvres...*, 1988, pp. 371—470
14. **Pascal B.** *Préface. Sur le Traité du vide* // Pascal B. *Œuvres...*, 1988, pp. 230—233.
15. **Pascal B.** *Sixième écrit des curés de Paris* // Pascal B. *Œuvres...*, 1988, pp. 487—492.

*Пролев С. (Киев)*

## **ПОДЧИНЕНИЕ И ВЛАСТЬ РАЗУМА: ПАРАФРАЗ ПАСКАЛЯ**

Название данной статьи прямо воспроизводит заголовок XI-й статьи *Мыслей* Паскаля по версии С. Долгова. Но свое рассуждение я начну не с анализа идей этого произведения, а с более общей экспозиции проблемы, которая задаст теоретический контекст для восприятия позиции Паскаля относительно роли разума и власти рациональности.

Разум есть вид силы, господство которой новоевропейская культура полагает неоспоримым благом и преимуществом того, что она устами своих социальных пророков назвала «цивилизованным состоянием человечества». Очевидно, что наша современность сохраняет по существу такое же отношение к разуму и его власти. Данное утверждение может показаться вопиющим в свете почти двухсотлетнего (если начинать исчисление с романтиков) покушения на притязания рациональности, которое в известные периоды или в некоторых стилях мышления превращалось во всеобщую интеллектуальную моду. Однако ни ницшевская «переоценка всех ценностей», ни апелляция к феноменам «жизни» или «бессознательного» в начале уходящего века, ни иные — весьма многочисленные — версии преодоления тотального господства разума, включая и вызов постмодерна, принципиально не изменили положения. Все институциональные формы современной культуры были и продолжают оставаться воплощениями идеи власти разума и рациональности. Что, конечно, вовсе не означает, будто все они разумны или хотя бы здравы.

### **Рациональное мышление как господство**

В своей статье я хочу рассмотреть разум, или рациональность, как вид власти. В таком взгляде, с одной стороны, нет ничего но-

# **МАТЕРІАЛИ МІЖНАРОДНОЇ НАУКОВОЇ КОНФЕРЕНЦІЇ «ПЛЮРАЛІЗМ РАЦІО- НАЛЬНОСТІ В ФІЛОСОФІЇ МОДЕРНУ: ФЕНОМЕН ПАСКАЛЯ»**

---

## **ПАСКАЛЬ І РАЦІОНАЛІЗМ ДОБИ МОДЕРНУ**

*Малахов В. (Київ)*

### **СВІТЛО У ТЕМРЯВІ**

**(до онтології розуму в філософії Паскаля)**

*А світло у темряві світить,  
і темрява не обгорнула його.*

Ів. 1.5.

Паскалем я «захворів» на третьому курсі університету, коли, попередньо заінтригований деякими натяками, розгорнув і того ж дня прочитав до останку стару, але не сказати щоб надто зачитану книжечку з дивним портретом на фронтиспісі. Було це в Історичній бібліотеці в Лаврі — традиційному місці студентських занять і освідчень, де й автора цих рядків свого часу спіткала перша любов... В напівпорожній читальній залі тихо шаруділи сторінками кільканадцятьоро юних гуманітаріїв, час від часу лунав мелодійний передзвін лаврських курантів, з пожовклої сторінки позирало обличчя містика, сповнене якоїсь смиренної меланхолійної рішучості. Обрис хворобливої, але не зрадженої, щирості людської, що йде до самовичерпання, до кінця, відчувся мені в цьому проникливому погляді.

Людина слабка й багатотурботлива, я знехтував ним, хоча ніколи про нього не забував, — і зараз мало що можу сказати про Паскаля свого. Доводиться втішатися тим очевидним міркуванням, що абсолютно послідовною будь-яка людина, тим більш філософ, виявляється лише в клінічних випадках, — а отже, не заміряючись на всеохоплюючі характеристики паскалівської філософії, можна й собі спробувати щось додати про те, що, як на мене, поруч з усім іншим, присутнє-таки у Паскаля: що й відчув я тоді, в тихій лаврській читальні, не перший і не останній під тим безсмертним смертним поглядом.

Передусім — елементарне запитання: раціоналіст чи ірраціона-

ліст Паскаль? (Як викладач, можу засвідчити, що це питання зазвичай викликає палкі дискусії в студентській аудиторії). Ірраціоналіст, як здебільшого прийнято вважати? Тоді як бути з тим, що, за Паскалем, «вся гідність людини в думці» [6, с. 78(фр. 365)]. Взагалі, «людину створено для мислення; в цьому вся її гідність, вся її заслуга і весь обов'язок її мислити як належить» [там само]? З твердженням філософа, що «ми маємо підкорятися розумові беззастережніше, ніж будь-якому володареві» [6, с. 352(фр. 345)]? З духом інтелектуальної дисципліни, «безперечної точності й послідовності думки» [10, с. 434], що переймає всю паскалівську спадщину, являючи собою один з найбільш характерних і привабливих її моментів? З тим, що саме навернення до віри Христової мислитель не вагається представити у вигляді славнозвісного парі, яке апелює навіть не до розуму, а просто до математично налаштованого здорового глузду?

Тоді, можливо, Паскаль усе ж таки раціоналіст? Контраргументи до цієї тези відомі: жахливі безодні простору і часу, в яких вичерпується будь-яка людська уява, вже не кажучи про здатність до їх раціонального осмислення, — перше, що взагалі спадає на думку при самій тільки згадці про французького мислителя. Відомо й те, що не лише розум, але й серце, за Паскалем, «має свої підстави» [6, с. 232(фр. 277)], саме серцем ми й осягаємо «перші начала», а розум «тут зовсім не до речі» [6, с. 116(фр. 282)]. Відтак автор *Думок* раз по раз закликає розум до упокорення: «Упокірся, немічний розуме, замовкни, безтямна природо; пізнай, що людина — істота, безконечно незбагненна для людини...» [6, с. 115 (фр. 434)]. Чи не нагадує це, між іншим, за своєю інтонацією відомий заклик з *Пушкінської промови* Достоєвського: «Смирись, горда людино, і насамперед зламай свою гордість» [3, с. 139]?. Важко відмовити собі в задоволенні навести в цій же рубриці «ірраціоналістичних» заяв Паскаля думку останнього про те, що «безмежна відстань між тілом і розумом дає поняття про ще незмірно безмежнішу відстань між розумом і любов'ю» [6, с. 187 (фр. 793)] і що «всі тіла, всі розуми, взяті разом... — ніщо перед щонайменшим порухом любові» [там само]. Нарешті, в очак «відлюдника з Пор-Рояля» розум безперечно переважала віра, вимагаючи від нього «зречення» в предметах, що стосуються до неї [6, с. 153 (фр. 272 та ін.)].

І все ж, мушу зізнатися, твердження про раціоналізм Паскаля уявляється мені переконливішим за його протилежність — звичайно, якщо мати на думці не абсолютизацію повноважень розуму, а повноту втілення самого духу раціональності в тому глибокому і водночас гострому і точному баченні людського буття, яке властиве паскалівським текстам.

Можливо, Паскаль у цьому відношенні все ж таки скоріше пос-

тає художником розуму, ніж його аналітиком. А проте саме Паскалю зобов'язані ми своєрідним «портретом» або, якщо завгодно, «нарисом» людського розуму, що не втратив своєї актуальності досьогодні: нарису, який переконує в тому, що повнота виявлення внутрішніх потенцій самого розуму і його власна зрілість нерозривно пов'язані з усвідомленням і дотриманням ним своїх сутнісних обмежень. Як зауважує філософ, «останнім висновком розуму має бути визнання, що існує незчисленна кількість речей, які його переважають. Слабкий той розум, який не доходить до цієї свідомості» [6, с. 152 (фр. 267)]. Звісна річ, щоб визнати власне незнання, власну неспроможність, потрібна не лише мужність, але і певна міра зрілості. Цю мужність і зрілість і виявляє паскалівський розум, розумно віддаючи належне невичерпним безмежностям світового буття, розумно схиляючись в пошані перед високістю віри й любові. Але хіба це тверезе визнання власної обмеженості рівнозначне капітуляції? Й хіба схиляння перед вірою і любов'ю так уже неодмінно передбачає відмову від розуму? Уважному читачеві Паскаля відомо, що принаймні сам мислитель дотримувався стосовно цього зовсім іншої думки.

В класичному європейському раціоналізмі Нового часу домагання розуму, як відомо, засновані здебільшого на переконанні, що саме він виражає універсальну істину світового буття. Вважалося, що людина повинна мислити й діяти раціонально, оскільки розум — це справжнє світло природи й володар буття, котрому підпорядковане все. Як проголошує знаменита Сьома теорема 2-ї частини спінозівської *Етики*, «порядок і зв'язок ідей ті самі, що й порядок і зв'язок речей»; через це, встановлюючи порядок і зв'язок у царині ідей, ми тим самим опановуємо світ. Дотримуватися розуму означає, з цієї точки зору, залучатися до його світового панування.

У Паскаля, звичайно, ми бачимо дещо зовсім інше, у певному відношенні — протилежне. Паскалівський Всесвіт мало що не дає людині жодних шансів на панівне становище в ньому, він будь-якої миті в своїй абсолютній непередбачуваності здатен просто стерти її фізично й духовно на порох; єдине, на що їй залишається сподіватися, перебуваючи посеред нього, — це не втратити себе, не загубитися в його безіменних просторах, зберегти вірність своєму людському покликанню — покликанню мислити, незважаючи ні на що. Мислити не відповідно до законів світового розуму, а всупереч видимій ірраціональності світу, яким він розкривається перед людиною. Мислити не як пошукувач владних функцій у царстві всесвітньої раціональності, а просто для того, щоб зберегти в огортаючій нас темряві ще хоч на мить ту іскорку розуміння, надії, любові, те нетривке світло, яке принаймні є в нас тепер, — адже невідомо, хто ще, окрім нас, здатен висвітлити оті німі безмежжя буття навкруги! Не треба надто далеко відриватися від історичної конкретики пас-

калівської творчості, щоб усвідомити, що саме бачення світового буття в його ірраціональному модусі здатне було виявитися для людського розуму своєрідними гіркими ліками, призначеними втримати його від необмеженої зовнішньої експансії й переорієнтувати на пошук питомих істин, співмірних (до речі, характерний паскалівський термін!) власному існуванню людини. З огляду на це, ми можемо тепер продовжити цитування згаданої вище відомої думки Паскаля: «Людину створено для мислення; [...] весь обов'язок її мислити як належить, а порядок думки — починати з себе, зі свого Творця і свого призначення» [6. с. 78 (фр. 146)].

Отже — раціоналізм, який «починає із себе», раціоналізм — точніше, раціональність? — не заради влади у світі, а заради вірності людському призначенню. Раціоналізм — все ж таки раціоналізм! — котрий віддає собі повний звіт у катастрофічності буття навкруги і саме через це не може собі дозволити капітуляції й відставки. Раціоналізм, що починається з простих моральних рішень людини стосовно щирості, послідовності, ціннісної прозорості власної поведінки й духовних пошуків, стосунків з іншими й Іншим. Раціоналізм як твердий намір берегти світло свідомості немовби в долонях або в якійсь крихкій скляній посудині серед ночі і бурі: гадаю, саме у французькій культурі ХХ ст., від Г. Марселя до А. де Сент-Екзюпері, А. Камю та ін. ми можемо бачити цілий спектр різноманітних заломлень цієї провіщеної Б. Паскалем інтенції.

Слід уявити собі всю своєрідність закладеного в основі змалюваної життєво-духовної позиції поєднання моральної наполегливості — і відчуття слабкості, вразливості, некоріненості існування людини, що відчуває себе самотньою в безмежному Всесвіті, позбавленої підтримки будь-яких субстанційних сил, людини, яка, на відміну від середньовічних християн, ще тільки має відшукати свій шлях до Бога, або принаймні здобути якийсь надійний притулок для свого збентеженого духа. У принциповому плані це знаменне поєднання передає свій етос новітнім пошукам раціональності релігійної, з одного боку (біля витоків якої і стояв Паскаль), раціональності власне етичної — з другого. Перша не зупиняється на окресленому драматичному баченні людини — мислячої тростини — серед безмежної порожнечі Всесвіту, а підноситься до постулювання внутрішньої осмисленості позалюдського, точніше, позасуб'єктного буття через дари Божественної благодаті. Друга, що надає етиці статусу своєрідної *philosophiae primaе*, покладає всі свої сподівання на саму людину і культуру її стосунків (діалогу, комунікації, спілкування) з такими ж, як вона сама, кінцевими людськими особистостями.

В будь-якому разі розум, досконало реалізований таким чином, зберігає свою суто людську онтологічну розмірність. Він — не просто байдужий засіб у чийхось руках, але і не всемогутня по-

засвітова інстанція, він — діючий у світі чинник, невіддільний від буття і сподівань самої людини. Ця людяність розуму теж дуже помітна як у самого Паскаля, так і (звичайно, дуже по-різному) в усій пробудженій ним традиції нової раціональності. Як пише Паскаль, «істина без любові не є Бог» [6, с. 260(фр. 582)]; чимало мислителів останнього століття могли б, здається, тільки позаздрити лаконізму й прозорості цієї констатації. Разом з тим, тією ж мірою, якою розум виявляє у Паскаля свою людську основу, — моделювання самого людського буття включає в себе (і в цьому автор *Думок* безперечно син свого часу, хоча й дивакуватий) внутрішні параметри розуму як інстанції самосвідомості, спрямованої на цілісне й універсалізоване осмислення світу і свого положення в ньому. Якщо істина, за Паскалем, є неповноцінною без любові, то й любов, своєю чергою, має спиратися на людське домагання істини і взагалі, якщо довіряти автентичності *Міркування про пристрасті любові*, в певному відношенні є «одне й те ж саме», що і розум [7, с. 42]; любов, читаємо в цій чудовій праці, «завжди є розумною, і ми не повинні й не можемо бажати іншого, аби не перетворитися в щось на зразок неймовірно огидних машин. Не будемо ж віднімати розум у любові, бо це речі неподільні. Так, помилялися поети, зображуючи любов сліпою. Потрібно зняти з неї пов'язку й повернути її очам світло» [7, с. 43].

Гідно уваги, як Паскаль, цей унікальний обранець філософської долі, в котрого самий череп, кажуть, був не такий, як у інших [9, с. 536], обстоює в своїх текстах прерогативи раціоналістично окресленої «людини взагалі», людини як такої. Йому мало власного містичного досвіду, відчуття власної обраності, мало обіцянок спасіння для яких завгодно обраних: він настановляє у вірі людину (пор. згаданий вище епізод з парі) і для неї ж вимолює спасіння. В наш час нової гостроти набувають висловлені ним у цьому зв'язку шляхетні думки про те, що коли навіть «сама Церква приносить жертву лише за вірних», «Ісус Христос приніс хрестну жертву за всіх» [6, с.191(фр. 774); пор. с. 235(фр. 781)]; про те, що релігію не можна утверджувати силоміць, а невіруючих перш за все треба пожаліти — «вони-бо і так нещасні» [6, с. 231(фр. 181)] тощо.

Ця шляхетність загальнолюдської позиції у Паскаля (в основі якої, умовно кажучи, своєрідний «добуток» від переживання коначності, нетривкості, вразливості існування кожної людини, примноженого на свідомісні потенції людського розуму), при всьому своєму парадигматичному значенні постає, на мою думку, досить таки незвичайним феноменом, невіддільним від притягальності паскалівської філософії загалом. Людина — та ж таки мисляча тростина — не просто перебуває між безоднями, але й сама, незбагненим для себе чином, містить у собі безконечну смислову перс-

пективу. Ставлячи над людиною своєрідний мисленневий експеримент — «що є людина в безмежному?» [6, с. 64 (фр. 72)], Паскаль виявляє не лише її «жалюгідне становище» у світі, але й її «велич». Людина — будь-яка! — це король, позбавлений трону [6, с. 76(фр. 409); с. 77(фр. 397)]; пам'ять про колишню досконалість може полегшити для неї релігійне навернення, проте в будь-якому разі людина не має зраджувати себе, забуваючи те відчуття «образу істини» [6, с. 115(фр. 434)], котре і в її падінні залишається з нею. Всупереч незліченним майбутнім етикам, естетикам і антропологіям «знизу», Паскаль найнікчемніші прояви людини тлумачить, не забуваючи про її відкритість високому; саме шукання світської слави для нього лише симптом згаданої потенційної величі. «Ми такого високого поняття про душу людини, — зазначає мислитель, — що не можемо перенести її зневаги, обійтися без того, щоб хоч якась душа нас не шанувала: все блаженство людей полягає у цій пошані» [6, с. 75 (фр. 400)].

Відповідно до цього відчуття висоти людського першопокликання, нам, за Паскалем, «боляче усяке порівняння самих себе з кінечним» [6, с. 69 (фр. 72)] — незважаючи на те, що реально наше положення є «всебічно обмеженим» [там само, с. 67]. Згідно з уже проаналізованою тезою, паскалівська людина є великою саме тому, що здатна усвідомити цю свою всебічну обмеженість і обійняти своєю думкою готовий її поглинути вражаючий постренесансний Всесвіт [6, с. 78 (фр. 348)]... Втім, онтологічний ракурс розгляду, до якого ми перейшли, вможливорює переорієнтацію в осмисленні сюжетів, що виникають у цьому зв'язку, так би мовити, з вісі Паскаль — Камю (або Паскаль — К'єркегор) на вісь Паскаль — Едгар По; гадаю, окреслена ситуація рандеву мислячої людини зі світовими безоднями дає для цього відчутні підстави.

Отже — людина перед безмежністю. Отже — світло в п'їтмі. Але звідки ж сама п'їтма? Що є ніч, що, підіймаючися зі своїх фатальних безоднь, огортає тремтливe світло самотньої людської свідомості? Проекція історичного Зла? Епіфеномен кривавої епохи, очолованої зловісною постаттю кардинала де Рішельє? Образ, навіяний Паскалю його власними тілесними стражданнями? Просто риторична фігура?

О. Ф. Лосев у своїй *Естетиці Відродження* про Всесвіт періоду кризи ренесансного світогляду писав таке: «Копернік і Бруно перетворили Землю на якусь нікчемну піщинку світобудови, а разом з тим і людина виявилася незрівнянною, неспівставною з безмежним простором, темним і холодним, в якому лиш де-не-де виявлялися дрібні небесні тіла, теж неспівставні за своїми розмірами з безмежністю світу [...] Скільки завгодно знаходилося й великих і малих умів [...] котрі захоплювалися цим безмежним Всесвітом, відчували солодке тремтіння перед цими божевільними пустками

безмежного світу [...]» [5, с. 544, 547].

Ясна річ, сказано це не без думки про Паскаля (якого Олексій Федорович тут же й цитує). Але чи був Паскаль, художник розуму, поетом цієї жажливої безодні, що розгорнулася перед людьми його епохи?

В певному сенсі, очевидно, був — як через півтора століття став таким поетом безодні той же Едгар По. Був — якщо погодитися з відомим визначенням Марини Цветаєвої: «Останній атом спротиву стихії на славу їй — і є мистецтво» [11, с. 194]. Досить згадати відомий паскалівський опис того, як «губиться» людська уява в дивах всесвітнього безмежжя, щоб зрозуміти, що це так. Паскалю тут належить внутрішньо переконлива фіксація — саме через неможливість здійснення — суто співмірного (див. вище!) людській природі прагнення чуттєво уявити собі кінець безмежності, уявити себе на її межі. Ще й нині хіба відступилися від нас «жах і подив» [6, с. 73 (фр. 205)] мимовільних спроб уявити чуттєву форму Всесвіту або момент припинення всяких часів, хіба когось не відоме оманливе, заворожуюче відчуття ось-ось-схоплення того, як взагалі закінчується простір, у яких сутінках застигає ріка вічності? Й хіба ці візії втрачають свою онтологічну вагу від неможливості їх реального здійснення? В інтелектуально-естетичному плані Паскалеві ми чималою мірою зобов'язані саме як геніальному зображувачеві цього непозбутнього елемента досвіду сучасної людини, що в тій або іншій формі справляє глибинний вплив на нашу візію світу, в якому ми живемо.

Разом з тим Паскаль, як впливає з його писань, жодною мірою не був і не міг бути поетом безодні в узвичаєному для ХІХ—ХХ ст. розумінні цього характерного вислову, що передбачає ентузіастичне саморозчинення суб'єкта в рокованих стихіях буття — те саме «одержимість буттям», «діонісійське» сп'яніння його безмежністю, проти якої застерігав М. М. Бахтін [1, с. 22, 48]. У виключенні будь-якої можливості подібної оргіастичної віддачі себе «стихіям світу цього», що зраджує покликання людини до відповідального мислення, розум і віра паскалівської людини сходяться воедино.

\* \* \*

Різноманітні спогади про Паскаля його сучасників, так само як і враження представників наступних поколінь, утверджують парадоксальний образ якоїсь вишуканої двоїстості, надзвичайно цілісної й притягальної.

Про характер поєднання в філософському світогляді Паскаля раціоналістичних й ірраціоналістичних тенденцій дещо було сказане вище. Не менш показовим чином сполучаються в цього дивного майстра блискучий стиль (як зазначають біографи, паскалів-

ські *Думки і Листи до провінціала* стали «еталонами стилю й наклали свій відбиток на розвиток прози майже на століття наперед» [4, с. 323]<sup>1</sup>) — і цілковита відсутність якоїсь специфічної заклопотаності його культивуванням. Та найзагадковіший парадокс являє нам, можливо, сама моральна особистість Паскаля, в якій жорстокий аскетизм і фанатизована суворість до себе, а інколи й до своїх ближніх ще незбагненніше залишали місце душевній відкритості, милосердю, ніжності. За словами Ш. Сент-Бева, «ця сердечність Паскаля, яка проступає крізь усе те жорстке й суворе, що є в його манері і вченні, полонить у ньому з особливою силою» [8, с. 373].

Маючи на увазі подібні парадоксальні сполучення, не хочеться повторювати набридлі загальники про «діалектику» людської творчості й людської душі. Краще зупинимось на втішній загалом думці про зв'язок граничної досконалості у виявленні високих якостей людини з вразливістю їхніх життєвих основ, їхньою фатальною, а може — спасенною невкоріненістю в самих собі.

Що ж — щаслива країна, щасливе людство, що мають таких геніїв, як Паскаль.

Читаймо Паскаля.

#### ПРИМІТКИ

<sup>1</sup> — «[...] Ніхто з письменників не володів мистецтвом письма більш ретельного й глибокого», — зазначає Л. Брюнсвік [2, с. 30].

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Бахтин М. М. *К философии поступка* // Бахтин М. М. *Работы 20-х годов*. — К.: «Next», 1994.
2. Брюнсвик Л. *Мысли: история создания, структура, автор* // Паскаль Б. *Мысли*. — М.: REFL-book, 1994.
3. Достоевский Ф. М. *Пушкин. (Очерк). Произнесено 8 июня в заседании Общества любителей российской словесности* // Достоевский Ф. М. *Полн. собр. соч.*: В 30 т. Т. 26. — Л.: Наука, ЛО, 1984.
4. Кляус Е. М. *Блез Паскаль // У истоков классической науки*. — М.: Наука, 1968.
5. Посев А. Ф. *Эстетика Возрождения*. — М.: Мысль, 1978.
6. Паскаль Б. *Мысли*. — М.: «REFL-book», 1994.
7. Паскаль Б. *Рассуждение о страстях любви* // Паскаль Б. *Трактаты. Polemические сочинения. Письма*. — К.: Port-Royal, 1997.
8. Сент-Б. Ш. *Мысли Паскаля* // Сент-Б. Ш. *Литературные портреты. Критические очерки*. — М.: Худож. литература, 1970.
9. Хома О. *Примечания к статье Ж. Перье Жизнь Блеза Паскаля* // Паскаль Б. *Трактаты...*, 1997.
10. Хома О. *Феномен Мыслей: что такое «Философия Паскаля»?* // Паскаль Б. *Мысли...*, 1994.
11. Цветаева М. И. *Мой Пушкин*. — 3-е изд., доп. — М.: Сов. писатель, 1981.

7. **Croquette B.** *Pascal et Montaigne. Étude des réminiscences les «Essais» dans l'œuvre de Pascal.* — Genève, 1974.
8. **Descotes D.** *L'argumentation chez Pascal.* — Paris: PUF, 1993.
9. **Pascal B.** *Cinquième écrit des curés de Paris* // Pascal B. *Œuvres complètes* — Paris: Seuil, 1988, pp. 480—483.
10. **Pascal B.** *De l'art de persuader* // Pascal B. *Œuvres...*, 1988, pp. 355—359.
11. **Pascal B.** *De l'esprit géométrique* // Pascal B. *Œuvres...*, 1988, pp. 348—355.
12. **Pascal B.** *Fragment d'une lettre* // Pascal B. *Œuvres...*, 1988, p. 281.
13. **Pascal B.** *Les Provinciales* // Pascal B. *Œuvres...*, 1988, pp. 371—470
14. **Pascal B.** *Préface. Sur le Traité du vide* // Pascal B. *Œuvres...*, 1988, pp. 230—233.
15. **Pascal B.** *Sixième écrit des curés de Paris* // Pascal B. *Œuvres...*, 1988, pp. 487—492.

*Пролев С. (Киев)*

## **ПОДЧИНЕНИЕ И ВЛАСТЬ РАЗУМА: ПАРАФРАЗ ПАСКАЛЯ**

Название данной статьи прямо воспроизводит заголовок XI-й статьи *Мыслей* Паскаля по версии С. Долгова. Но свое рассуждение я начну не с анализа идей этого произведения, а с более общей экспозиции проблемы, которая задаст теоретический контекст для восприятия позиции Паскаля относительно роли разума и власти рациональности.

Разум есть вид силы, господство которой новоевропейская культура полагает неоспоримым благом и преимуществом того, что она устами своих социальных пророков назвала «цивилизованным состоянием человечества». Очевидно, что наша современность сохраняет по существу такое же отношение к разуму и его власти. Данное утверждение может показаться вопиющим в свете почти двухсотлетнего (если начинать исчисление с романтиков) покушения на притязания рациональности, которое в известные периоды или в некоторых стилях мышления превращалось во всеобщую интеллектуальную моду. Однако ни ницшевская «переоценка всех ценностей», ни апелляция к феноменам «жизни» или «бессознательного» в начале уходящего века, ни иные — весьма многочисленные — версии преодоления тотального господства разума, включая и вызов постмодерна, принципиально не изменили положения. Все институциональные формы современной культуры были и продолжают оставаться воплощениями идеи власти разума и рациональности. Что, конечно, вовсе не означает, будто все они разумны или хотя бы здоровы.

### **Рациональное мышление как господство**

В своей статье я хочу рассмотреть разум, или рациональность, как вид власти. В таком взгляде, с одной стороны, нет ничего но-

вого, поскольку само выражение «власть разума» является одним из самых привычных и расхожих для сознания современного человека. Но в то же время, разум утверждает свое господство, тщательно избегая маркировать его как вид власти. Более того: господство разума подчеркнуто противопоставляет себя всякому произволу. В нем, как будто, осуществляет свою власть не воля лица, а объективная природа вещей. Дать власть разуму — значит дать власть самим вещам. Данное утверждение кажется всего лишь очевидностью, характеризующей природу разума. Но на деле оказывается той отнюдь не безусловной посылкой, с которой разум начинает свою власть, которой он ее легитимирует и постоянно подтверждает.

Воистину и полно властвует тот, кто властвует незаметно. Ибо только тогда не возникает (и даже не может возникнуть) никакого сопротивления господству. Именно этим объясняется исключительный эффект очевидностей как форм духовной власти. Идея только тогда вполне овладевает сознанием, когда становится для него чем-то самоочевидным. В полной мере это приложимо к отождествлению власти разума с действиями, отвечающими подлинной сути самих вещей. Поэтому такое отождествление можно назвать *фундаментальной очевидностью рациональности*, из которой власть разума черпает свою легитимирующую силу.

Несомненно, что данная очевидность вошла в плоть и кровь современной культуры. Она до такой степени пронизывает тело множества культурных практик и дискурсов, что ее уже невозможно отсепарировать из их состава, не разрушив непоправимо сами эти практики и дискурсы. Этот безотчетный инстинкт самосохранения лежит в основе отторжения любых посяганий на рациональность, из каких бы источников последние ни возникали. Я же хочу поставить данную очевидность под знак вопроса. Именно функцию проблематизации очевидности и выполняет понятие «власть разума», или «рациональность, рассмотренная как господство». Выделяя этот сюжет, мы тематизируем проблему особого вида господства, который воплощает в себе рациональное мышление. И если разум с легкостью осуществляет редукцию какой бы то ни было действительности к содержаниям сознания, то почему относительно самого мышления не может быть произведена редукция иного рода, представляющая его в качестве сугубо волюнтаристического феномена?

### **Исток фундаментальной очевидности *ratio***

Анализ разума как господства может быть осуществлен различным образом. В своей версии я предлагаю обратиться к истоку становления фундаментальной очевидности «рацио» в новоевропейской метафизике. Ибо если философия и занимается каким-то конструктивным делом в культуре, таковым является открытие

новых очевидностей, приобретающих универсальный характер.

Исток фундаментальной очевидности *ratio* демонстрирует нам одну из важнейших истин истории: линия развития никогда не бывает единственной. Если возникает и набирает силу некий принцип, то неизбежно появление оппонирований ему. Иногда оппонирование движимо протестом того уходящего, чему приходит на смену новый принцип; иногда — стремлением его радикализировать и развить дальше. Но наиболее интересен случай, когда оппонирование, собственно, не является оппонированием — т.е. движимо не силой отрицания, а является позитивным выражением иной возможности развития или понимания. То есть манифестацией иного, независимо выработанного и сформировавшегося принципа. Возможно — подчеркну это слово — *возможно*, именно такую ситуацию мы имеем в начале эпохи Нового времени, когда в трудах основоположника новоевропейской рациональности Декарта фундаментальная очевидность *ratio* получает свое обоснование. Рядом с фигурой Декарта стоит фигура другого мыслителя — Паскаля — который воплощает в себе несомненную альтернативу классическому новоевропейскому рационализму.

Как известно, отправным пунктом новой европейской рациональности стало знаменитое радикальное (или «методическое», как называет его Гуссерль) сомнение Декарта, посредством которого была установлена или подтверждена безусловная достоверность его, что запечатлела известная формула его *cogito ergo sum*. Она же стала символом фундаментальной очевидности *ratio* для всей последующей философской традиции. Сила воздействия данного метафизического тезиса столь велика, что невольно заслоняет удивительную лаконичность и безыскусность рассуждения, которое к нему привело. Вспомним его логику, которая одновременно фиксирует процесс конституирования власти разума.

### **Конституирование власти разума: первые три компонента**

Последовательность шагов, конструирующих власть разума и превращающих рациональное мышление в господство можно представить следующим образом.

*Во-первых*, всякий человеческий опыт, всякое приобретение жизни и сознания объявляется сомнительным и недостоверным настолько, насколько не является продуктом действия всецело разумного существа, т. е. не подтвержден рациональным мышлением. «Так как мы появляемся на свет младенцами и выносим различные суждения о чувственных вещах прежде, чем полностью овладеваем своим разумом, — начинает Декарт свои *Первоначала философии*, — нас отвлекает от истинного познания множество предассудков; очевидно, мы можем избавиться от них лишь в том

случае, если хоть раз в жизни постараемся *усомниться* во всех тех вещах, в отношении достоверности которых мы питаем хотя бы малейшее подозрение» [1, с. 314]. Основоположник новоевропейского рационализма отправляется в своем рассуждении от генетического начала человека, от момента его рождения. Он справедливо констатирует первичность чувственного опыта, однако тут же маркирует его как бесспорно недостоверный: «нас отвлекает от истинного познания множество предрассудков».

Предполагается, что истиной мы можем владеть лишь как всецело разумные существа, т.е. «овладевшие своим разумом». Приобретение же качества разумности — или рациональности — достигается посредством самообоснования разума. Первый шаг этой работы состоит в самоочищении разума от всех возможных недостоверностей, источником которых является некритическое усвоение сознанием опыта жизни и представлений. Мы избавляемся от них путем сомнения, которое, вследствие этого, оказывается первой действующей и созидающей силой рациональности. Декарт предлагает усомниться во всем. Сомнение же есть процедура, принадлежащая самой способности мышления. Полагая эту процедуру универсальной, мы придаем разуму статус и компетенцию всеобщего судии. Все сущее, и в том числе всякое человеческое достоиние обязаны явиться на суд разума и оправдаться перед ним. Назовем этот первый шаг — *установлением универсальной юрисдикции разума*.

*Вторым шагом* является редукция всего, что может быть представлено сомнительным (не важно при этом, насколько оправдано само сомнение), к ложному. Второй параграф *Первоначал* гласит: «Более того, полезно даже считать вещи, в коих мы сомневаемся, ложными, дабы тем яснее определить то, что наиболее достоверно и доступно познанию» [1, с. 314]. То есть все, неистинность чего еще отнюдь не доказана, объявляется таковым лишь на том основании, что разум не подтвердил обратного. Все оказывается повинным в неистинности, и снять эту печать вины с того или иного познания, представления или действия, может лишь вердикт разума. Назовем этот второй шаг — *презумпцией недействительности всего, неподтвержденного разумом*. Благодаря ей разум превращается в высшую разрешительную инстанцию, лишь с санкции которой то или иное сущее может быть признано.

*Третий шаг* состоит в разграничении полномочий разума и жизненной практики. «Сомнение должно быть ограничено лишь областью созерцания истины, — постулирует Декарт. — Ибо что касается жизненной практики, то, поскольку зачастую мы должны действовать прежде, чем избавиться от сомнений, мы нередко бываем вынуждены усвоить то, что является всего лишь правдоподобным» [1, с. 314]. «Быть истинным» и «существовать» — разные вещи.

Поэтому, притязая на полноту обладания истиной, что как будто соответствует его природе, разум предусмотрительно отказывается от распорядительной роли в сфере жизненной практики, четко ограничивая тем самым пределы своей компетенции. Он берет на себя роль всеобщего судии *познаний*; всего *сознаваемого*, мыслимого, а не сущего. Это притязание выглядит уместным и бесспорным. Оно устраняет возможные протесты, внушает уважение к корректности рационального мышления и вызывает согласие с ролью, которую оно отвело себе. Здесь мы видим один из важнейших моментов конституирования власти, состоящий в том, чтобы вызвать доверие к себе, заставив людей согласиться — вполне добровольно — с теми полномочиями, которые себе испрашивает властвующий. Назовем этот шаг *демаркацией сферы компетенции разума*.

Но как будто четко выделив и ограничив сферу своей компетенции, строго очертив ее пределами чисто интеллектуальной деятельности, разум — утвердившись в этих полномочиях — их незамедлительно расширяет, раздвигая границы своего господства. Это совершается посредством четвертого и пятого шага конституирования власти разума.

#### **Четвертый и пятый компоненты господства разума**

*Четвертый шаг* представлен знаменитым декартовским метафизическим тезисом *ego cogito ergo sum*. В нем разуму придается статус онтологического критерия: только мысля, мы удостоверяем бытие. «Положение *Я мыслю, следовательно, я существую* — первичное и достовернейшее из всех, какие могут представиться кому-либо в ходе философствования» [1, с. 316] — заключает Декарт в 7-м параграфе *Первоначал*. Только мышление обладает привилегией удостоверить нас в качестве существующих, имеющих бытие. Сделав уступку жизненной практике, разум затем объявляет, фактически, недействительным все то в этой практике, что не исходит из рационально установленных очевидностей. Ведь все иное не может притязать на статус бытия, а значит — быть принятым в качестве действительно существующего. Назовем этот шаг *неявной редукцией бытия к сознанию, или принципом тождества мышления и бытия*.

Наконец, редуцировав все онтологические феномены к феноменам сознания, разум осуществляет редукцию к самому себе всех сил и деятельных способностей человека. Эта редукция составляет *пятый, завершающий шаг* конституирования власти разума. Он представлен в 9 параграфе Декартовых *Первоначал философии* с недвусмысленным названием «Что такое мышление» (*cogito*). Декарт определяет: «Под словом “мышление” [*cogito*] я понимаю все то, что совершается в нас осознанно, поскольку мы это понимаем. Таким образом, не только понимать, хотеть, воображать, но также и чувствовать есть то же самое, что мыслить» [1,

с. 316]. Таким образом, все силы и способности человека редуцируются к мыслительной способности, *cogito*. Которое отныне становится синонимом *отношения вообще*, осуществляемого человеком. И если при этом не подразумевается, что, например, ходить и мыслить есть натурально одно и то же, то несомненно, что лишь сознательность ходьбы делает ее осмысленной, действительной ходьбой. Мышление не натурально тождественно всем актам, а присутствует в них как момент рефлексии и лишь на этой основе может редуцировать их всех к рациональному образу.

Декарт метафизически утвердил господство разума, превратив это господство в самоочевидность. Выделенные пять шагов конституирования власти разума суть одновременно пять условий его господства, обеспечиваемого фундаментальной очевидностью *ratio*. В свете этой очевидности не только разум стал распорядителем сущего, но вместе с тем человеческое бытие приобрело вид самоопределения самосознающего субъекта.

### **Исходная и конечная достоверности разума**

Отметим, свой метафизический тезис Декарт обозначает как «первичное» положение — то, с которого обязан начинать разум, осознавший самое себя и преодолевший младенческое состояние плененности предрассудками и нерелефлируемым чувственным опытом. От этой очевидности — назовем ее *исходной* очевидностью разума — отправляются все последующие рассуждения Декарта. На почве ее вырастает философская система основоположника новоевропейского рационализма, а затем — и вся новоевропейская метафизика самосознающего субъекта, определяющая облик философии модерна.

В отличие от Декарта, Паскаль конституирует совершенно иную очевидность, отправляясь не от первого, исходного, а от *последнего*, завершающего вывода разума. В *Мыслях* он пишет: «Последним выводом разума должно быть признание, что существует бесчисленное множество вещей, его превосходящих. Слаб тот разум, который не доходит до этого сознания» [3, с. 152 (фр. 267 здесь и далее нумерация фрагментов по версии Л. Брюнсвика)]. Что из этого следует? Паскаль четко определяет: «Нужно где следует сомневаться, где следует утверждать и где следует подчиняться. Кто не поступает так, тот не знает *силы разума*» [там же]. Завершающие эту фразу слова «сила разума» я хочу подчеркнуть. Паскаль противопоставит новоевропейскому рационализму отнюдь не с позиций иррационализма, каким его привычно представляют. Он ставит под вопрос всевластие разума с позиции мощи разума. И если Декарт видел детство разума в недостаточной рефлексивности человеческого опыта и познаний, то Паскаль усматривает детскую болезнь и слабость разума как раз в представлении о его всемогуществе.

## **Деструкция всевластия разума с позиции его силы**

Отличие Паскаля от Декарта тем более примечательно, и я бы даже сказал *замечательно*, что у него мы находим почти буквальное повторение некоторых тезисов, выделенных выше как элементы конституирования фундаментальной очевидности разию, а тем самым — рационального мышления как господства. Вот рассуждение, отчетливо кореллирующее с исходным утверждением Декартовых *Первоначал*: «Жизнь человека, — пишет Паскаль — ничтожно коротка. Обычно ее начинают отсчитывать с первой же минуты появления на свет, но я склонен вести отсчет с момента рождения разума, — с того самого мгновения, когда разум становится движущей силой наших поступков» [4, с. 32]. Сочинение, откуда взята эта цитата, имеет примечательное название — *Рассуждение о страстях любви*. А начинается оно словами, которые естественно приписать Декарту и которые могут показаться неожиданными у Паскаля: «Человек рождается затем, чтобы мыслить, — так что нет мгновения, когда бы он не предавался этому занятию» [4, с. 31]. И если Декарт редуцировал к *cogito* воображение, хотение и даже чувственность, то у Паскаля находим не менее красноречивое утверждение подобного тезиса: «По мере обретения большего ума, возрастают и страсти, ибо они *суть лишь чувства и мысли, принадлежащие исключительно уму, хотя бы их причиной и было тело*; [курсив мой — С.П.] очевидно, что они не представляют собой что-либо отличное от ума как такового, и, следовательно, пронизывают любую его способность» [4, с. 32].

Что же различает, тем не менее, двух великих мыслителей, стоящих у истоков новоевропейской метафизики и символизирующих две различные линии ее развития — одну, которая восторжествовала, и вторую, которая осталась нереализованным проектом, хотя отнюдь не была забыта и утрачена. Ясно, что данное различие нельзя искать на почве противопоставления идее рациональности идею иррациональности, связывая первую с именем Декарта, а вторую — с творчеством Паскаля. Признание силы и значимости разума составляет несомненную черту паскалевской философии. Под вопрос им ставится лишь *всевластие* разума, его безусловное и неоспоримое господство. Силу разума он противопоставляет его притязаниям на господство. Отрицая последнее, он утверждает первое. Сила же разума зиждется на его сообразовании с иными, отличными от него по природе, но не менее действительными для человеческого бытия началами.

### **Гомогенная и амбивалентная природы человека**

Человек Декарта гомогенен. Это — его, конституирующееся и приобретающее бытие как самосознающий субъект. Именно в виде самосознающего субъекта человек будет существовать в интеллек-

туальном пространстве всей новоевропейской метафизики, которая так никогда и не выйдет за пределы этого излюбленного ею персонажа. Напротив, человек Паскаля, по меньшей мере, амбивалентен. И если *Рассуждение о страстях любви* начинается им с процитированной фразы о призвании человека к мышлению, то в том же трактате утверждается нечто подобное о совсем ином начале человеческого бытия, а именно любви. «Тщетно отрицать, — пишет Паскаль, — что человек любит всегда. Даже в вещах, не имеющих, казалось бы, ничего общего с любовью, она присутствует тайно, сокровенным образом, и невозможно человеку прожить хотя бы единый миг без любви» [4, с. 34]. Тезис о том, что «нет мгновения, когда бы человек не мыслил» соседствует с утверждением «невозможно человеку прожить хотя бы единый миг без любви».

Страсть и разум для Паскаля — равновеликие начала человеческого бытия. И, что важно подчеркнуть, хоть и различные, но отнюдь не взаимоисключающие. И если они нередко противостоят друг другу, то по природе своей — дополняют друг друга. «Ясность ума, — утверждает Паскаль нечто непривычное для нас, — порождает ясность страсти» [4, с. 33]. И далее: «Любовь наделяет умом и умом держится, поскольку для того, чтобы любить, надлежит направлять ум [должным образом]» [4, с. 36]. И если Декарт написал *Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках*, то от Паскаля можно было бы ожидать трактата *Рассуждение, чтобы верно направлять свой разум, любить и быть любимым*. Паскалевский человек амбивалентен. Он состоит из ума и страсти как двух важнейших начал человеческого бытия, ни одно из которых не может безусловно и неограниченно господствовать над личностью.

Как же человек может быть разумен, отказываясь вместе с тем от всевластия разума? Ответ Паскаля на этот вопрос вновь обращает нас к тому, что выше было названо *конечной* очевидностью разума, противостоящей его *исходной* очевидности, которую делает базовой для своей философии основоположник новоевропейского рационализма.

### **Столкновение двух рациональностей**

У Декарта, в «Предисловии» к *Первоначалам философии* развенчиваются обычные, традиционные способы познания, которые способны привести лишь к «обычному и несовершенному знанию». Так же, как и у Бэкона, мы видим здесь призраков («идолов») предразумного знания — т.е. ту власть предрассудков, которую необходимо сокрушить для обретения истинных познаний. К фигуре пред-рассудочных идолов мы привыкли, они стали хрестоматийными. И столь же самоочевидным представляется, что очищенное от них мышление, ставшее на почву строгой рефлексии

и неукоснительной власти разума, будет отныне источником одних только истин. Однако Паскаль разрушает эту очевидность. Он, выделяет три дефекта самого разума, определяя их так: «Есть люди, грешащие против этих трех правил: они или считают все не требующим доказательств, потому что не умеют доказывать, или во всем сомневаются, в чем бы следовало подчиняться, или, наконец, подчиняются во всем, не зная, где следует обратиться к рас судку» [3, с. 152 (фр. 268)].

Сила разумности оказывается равна способности соблюдать меру: подчинять разум иным началам там, где это необходимо, прибегать к нему там, где это требуется. Разум находит свое место в балансе иных духовных и жизненных сил человека. Этот — паскалевский — взгляд на разум, оказался слишком здрав и умерен, чтобы определить лицо эпохи. Ему не хватило резкости, радикальности и истовой одержимости декартовского принципа, последовательно развиваемого и ставшего духом обширной философской и научной системы. Масштаб творений Декарта и Паскаля, несомненно, различен. Но хотя именно Декарту суждено было стать родоначальником новоевропейской метафизики, мы — находясь в контексте философских поисков конца XX века — признаем паскалевскую трактовку роли разума более современной, полнее отвечающей духу нынешнего времени и его запросам.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Декарт Р. *Первоначала философии* // Декарт Р. *Сочинения*: в 2-х тт. — М.: Мысль, Т.1., 1989.
2. Декарт Р. *Рассуждение о методе* // Там же.
3. Паскаль Б. *Мысли*. — М.: REFL-book, 1994.
4. Паскаль Б. *Рассуждение о страстях любви* // Паскаль Б. *Трактаты. По лемические сочинения. Письма*. — К.: Port-Royal, 1997.

*Куцелал С. (Полтава)*

### **ПАСКАЛЬ: «UNE TRACE/LA TRACE» В КОНЦЕПЦИИ ЧЕЛОВЕКА ПОСТМОДЕРНОЙ ФРАНЦУЗСКОЙ ФИЛОСОФИИ**

*«Le coeur a ses raisons que la raison  
ne connaît pas»*

Pascal

Французский философ и учёный Блез Паскаль был личностью яркой и незаурядной, в его научном творчестве отразились сложные и многогранные отношения между методологией, основанной на передовых достижениях естествознания, и религиозными догматами. Именно этими отношениями определяется вера Паскаля