

погодитись, коли визнати, що повнота людського існування залежить від розуміння себе і в контексті реально існуючого, і в контексті того, що ним не покривається.

Філософсько-антропологічні ідеї Паскаля посідають особливе місце в розвитку філософських знань про людину. Є всі підстави розглядати паскалівське вчення як важливу віху розвитку філософсько-антропологічного світобачення.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. **Еремеев В. С.** Чертеж антропокосмоса. — М., 1992.
2. **Карлейль Т.** Герои, почитание героев и героического в истории. — М., 1995
3. **Крилова С.** Безсмертя особистості: ілюзія чи реальність? — К., 1999.
4. **Лосев И. В.** Апология обыденности, или Реквием по утопии // Императивы человечности. — К., 1990.
5. **Паскаль Б.** Мысли. — М., 1994.
6. **Хома О. И.** Феномен «Мыслей»: что такое философия Паскаля? // Паскаль Б. Мысли ..., 1994.
7. **Шинкарук В. И., Яценко А. И.** Гуманизм диалектико-материалистического мировоззрения. — К., 1984.

*Табачковський В. (Київ)*

### **Б. ПАСКАЛЬ: ДИЛЕМА ЕСЕНЦІЙНОГО ТА ЕКЗИСТЕНЦІЙНОГО В АНТРОПОЛОГІЧНІЙ РЕФЛЕКСІЇ**

Філософська антропологія як самостійна дослідницька галузь постала на початку другої чверті нашої доби не тільки з тих причин, що про них мовиться у наших енциклопедичних виданнях (там йдеться передусім про потребу поєднання здобутків конкретно-наукового вивчення різних аспектів людського буття з цілісним філософським його осягненням) але й через різке унаочнення й загострення колізії, котра віддавна визрівала у людинознавчому дискурсі: між максимальною позитивністю та негативністю пізнавальних очікувань. Справді, ці сподівання коливаються від шелерівського уявлення про антропологічну рефлексію як вираження «метафізичного відношення» людини до «найвищого підґрунтя» усіх речей та щобільшого просування суб'єкта цього відношення у бік «метафізики абсолютного», аж до таврування такої рефлексії як «антропологічного сну» (М. Фуко), що у ній спливають на поверхню найпотаємніші владні зазіхання людини щодо світу, зарозумілий антропоцентризм новоевропейського гуманізму (М. Гайдеггер).

Чи не найгрунтовніше попередження щодо підстав окресленої колізії зробив свого часу Блез Паскаль. Ніби передчуваючи її

епістемологічні та екзистенційні глибини, він дає три образно-концептуальні кваліфікації людини: «слава й покидьок Всесвіту», «велич у нищості», «середина поміж нічим та всім» [4, с. 114, 76, 65(фр. 434, 409, 72, тут і далі нумерація Л. Брюнсіка)]. Як бачимо, сутнісною домінантою предмета епістемологічних зусиль стає тут амбівалентність, обшир котрої жахає й, здається, заганяє рефлексію у безвихідь. Проте філософ знаходить вихід, доволі нескладний, але надійний: він наголошує на перевагах якраз «серединного розташування» досліджуваного феномена, бо таке розташування «віддалене від крайнощів».

Що уможливило несподівано розважливе подолання такої драматичної, а то й трагічної колізії? Звідкіль у суто рефлексивну процедуру виразно «парадоксального» мислення внаджується оця селянська розважливність?

Джерелом її є, на мій погляд, досвід особистісної саморефлексії. Паскаль надав цьому досвідові августинівської глибини, проте він також поклав початок величезному збагаченню його — за рахунок того, що Ф. Ніцше назве згодом «досвідом тривалого подорожування по заборонених місцях» власної екзистенції.

Спроби наблизитися до цієї іпостасі антропологічного досвіду починаються не з Паскаля. Він мав попередників, чи не найзначніший з котрих — Мішель Монтень. Його *Les essais* — безприкладна за своєю ретельністю спроба «досвіду-дослід» (мабуть це найадекватніший концепт для вираження суті монтенівського твору) антрополога на собі. «Я безнастанно споглядаю себе, перевіряю, випробовую» аби «дошукатися істини», — каже Монтень наприкінці глави з красномовною назвою *Про зарозумілість* [2, с. 587]. «Предмет, що я його вивчаю понад усе, — то я сам. Це моя метафізика, це моя фізика» — так характеризує Монтень своєрідність експериментального підґрунтя своїх антропологічних штудій у розділі з не менш красномовною назвою *Про досвід* [3, с. 271].

Чи має такий «досвід-дослід» епістемологічну вартість? Еріх Ауербах у *Мімесисові* зауважує, що метод Монтеня, мінливий, зовні примхливий, але за суттю — строго експериментальний, більше того: єдиний, відповідний подібному предметові вивчення (людині). Він належить до жанру «сповіді» — так згодом і назве один з основних своїх творів Жан-Жак Руссо, якого Клод Леві-Строс вважає «батьком антропології». Принцип «сповіді», написаної свідомо чи вираженої безсвідомо, є, на думку Леві-Строса, підвалиною всякого антропологічного дослідження. На цей принцип Руссо наштовхнули драматичні обставини його життя.

Багато що в подібній пізнавальній ситуації залежить від ступеню драматичності тих обставин. У Паскаля вона значно більша ніж у Монтеня. Чи не тому в їхніх антропологічних уболіннях подибуємо як чимало спільного, так і вельми істотні відмінності.

Я б узагальнив ті відмінності терміном «наростання кризовості» антропологічного «автоексперименту».

Монтень «випробовує» себе будучи невдоволений тими уявленнями про людину, які відсторонені від буденних виявів конкретних індивідів: дружина одного сучасного німецького філософа назвала би їх «святешними» (так вона кваліфікувала «свідомість загалом» на відміну од «буденної»: друга — то обід у сімейному колі на кухні, перша ж — з гостями у світлиці, де накрохмалені серветки й т.ін.). У звертанні до читача автор *Les essais* застерігає, що він «не виряджався», аби «показати себе у всій пишності» перед гостями: «Я хочу, щоб мене бачили у моїй простій, невимушеній, буденній подобі». — Хоча, піклуючись, аби самозображення співпадало з повагою його автора до публіки [2, с. 7].

Піклування вельми симптоматичне, через два з половиною століття Ф. Ніцше про таке вже не дбатиме — автоексперимент стане настільки кризовим, що буде не до того... На розглядуваному ж етапі антропологічний автоексперимент не кризовий, а «щадний». Його мета — позбутися «костуряків» та ходити, торкаючись ногами землі. «Нам не слід ставати на котурни, бо ж і на костуряках треба пересуватися власними ногами. І на найвищій із земних престолів ми сидимо на власній сідниці» — дотепно каже Монтень за два абзаци до закінчення *Les essais*.

Автор однієї з сучасних розвідок про Марселя Пруста — Жан-Франсуа Ревель — порівнюючи Пруста й Монтеня, так характеризує притаманну їм обом екзистенціалізацію антропологічної рефлексії. До Монтеня й ще довго після нього розмірковування, котрі мали місце як у художній літературі, так і у філософії, майже всі без винятку просякнуті «достоїнством»: вони пропонують нам «єдино достойний» тип людського існування (у якому виголошує себе сутність людини). То є свого роду антропологія проповідників, вони мовлять про те, чому слід надати перевагу перед усім іншим. Повчають з презирством ставиться до певних сторін людського існування. Монтень же відкриває нам очі на те, що в людині немає властивостей більш або менш важливих, тут неможливо чинити водорозділ поміж, скажімо, «справжнім» та «несправжнім», «тривіальним», «сильним» та «слабким» тощо.

Справді, у Монтеня власний екзистенційний досвід стає необхідною підставою збагнення суті тих явищ, які виходять далеко за його межі: «Я, невіглас і безтурботний, повністю підкоряюся загальному закону, котрий керує всесвітом»; «я знаю про нього достатньо, якщо відчуваю його [...]» [3, с. 271]. Слід звіритися природі, бо природний розум, на відміну від того, що його «винайшли філософи», — «легкий і благодатний» [там само].

Безнастанна увага, з якою антрополог вдивляється у себе, навчає його доволі добре знатися на «інших». У зв'язку з цим Мон-

тень іронійно принижує свої антропологічні візії, водночас вельми промовисто натякаючи на неадекватність людській подобі будь-яких технік редукування (а саме ними зазвичай уражені претензії на з'ясування сутнісного в людині). Хід його міркувань фіксує «нескінченне розмаїття» глибинних властивостей людини. — «Розподілити його по клітинках», «закріпити й упорядкувати нашу мінливість», знайти «взаємопов'язаність та одноманітність» у душах «настільки звичайних і нищих, як наші», неможливо. Вкрай важко не тільки «пов'язувати наші дії одна з іншою», але й правильно позначати кожна з них за якоюсь однією головною ознакою — «настільки двозначні вони й строкаті, настільки залежать од освітлення». Фіксуючи окреслену екзистенційну строкатість, філософ водночас усвідомлює її есенційність. Виявляється, людині «чужий будь-який середній шлях», «з найнезначущішого приводу вона кидається від однієї крайності до іншої, навіть цілеспрямовано прямуючи кудись, збивається на манівці, «безнастанно звертає убік або повертає назад». Завершує окреслені спостереження принциповий антрополого-рефлексивний висновок: людина настільки сутнісно суперечлива, що «найправильніший погляд» на неї зійдеться колісь на визнанні «неможливості її пізнати» [3, с. 275].

Тут же Монтень робить ще одне принципове застереження: «Потрібен надто чутливий слух, аби вислуховувати відверті суження про себе». Тому — «надто мало людей, котрі у змозі зносити таке». Ось яким висновком завершується «щадний» антропологічний експеримент. Висновком, я б сказав, нещадним, якщо не кризовим!

Екзистенційно-антропологічне самоспостереження обертається небаченим розширенням есенційно-антропологічного обрію. Чи не тому монтенівські роздуми підхопив згодом Паскаль, а в нього згодом Кіркегор, затим Ніцше, Шестов та інші у філософії, Достоевський, Пруст тощо у літературі. — А українець Гоголь зробив зізнання, що увесь критицизм його самокритичний, позаяк він вишукував різні «мерзотності» в собі, а, щоби їх позбутися, наділяв ними художні образи й «полював» за ними безнастанно...

Кожен з перерахованих мисленників дуже ретельно «настроював» свій слух на прискіпливе самоспостереження. Воно ставало своєрідною емпіричною, або, як ще кажуть експериментальною базою антропологічної рефлексії. Експеримент звичайний («щадний») — і той обертається, як ми бачили у Монтеня, кризовими узагальненнями.

А що як той особистісно-екзистенційний експеримент сам стає кризовим?

Поняття *experimentum crisis* введено до антропорефлексивного вжитку дослідниками творчості Федора Достоевського. Воно означає випробування людини, яка опинилася у «граничній» си-

туації (так її поіменували філософи-екзистенціалісти).

Значимо, що граничні ситуації й відповідні їм кризові експерименти бувають різні. Це можуть бути випробування якимось природними або соціальними катаклізмами (грузинський філософ Ніко Чавчавадзе поіменовував деякі з останніх «соціальними чорнобілями»). Можуть бути моральнісні колізії. Може бути сенсожиттєва фрустрація. — До перелічених різновидів спочатку і зводили кризовий експеримент.

Проте екзистенційний обшир його не є повним без врахування того, що людина може зазнавати також випробувань організмичних. Вони дуже відчутно позначаються на антропологічній рефлексії, рідко стаючи предметом її безпосередньої уваги, зате будучи її ендотимними рушіями.

Саме на цьому антропореклексивному чинникові я хочу зосередити увагу надалі: не тому, що нехтую іншими, а зважаючи на те, що він майже не вивчений. Уявлення про нього здебільшого зводяться до формули «всупереч» (незважаючи на такі-то організмичні негаразди, N ... зробив такий-то внесок до скарбниці людства). Рідше, аніж «всупереч», подибуємо формулу «завдячуючи» (негараздам).

Організмичні негаразди можуть бути пов'язані як з віковими особливостями, так і з вродженими, або несподівано набутими недугами.

Цікавою в окресленому відношенні є паралель Монтень — Паскаль.

Перший виглядає дуже відвертим у кваліфікації своїх організмичних станів та у визнанні їх впливу на своє ставлення до світу. І все ж він веде мову про органічні проблеми, зокрема, хвороби більш-менш пересічні, котрі, мабуть, ускладнювалися з віком. Проте і тривалість його життя (біля шістдесяти років), і характер хвороб (застуди, флюси, неотравність шлунку, подагра, ниркове каміння, мігрень, — яка, на шастя, полишила Монтеня, коли він вже змирився з тим, що вона надовго, — все перелічене не порушувало звички тільки «зрідка звертатися до лікарів» [3, с. 286, 288] — мабуть, то були організмичні розлади, яким Паскаль або Ніцше могли тільки позаздрити. У другого більша частина життя затьмарена важкою невиліковною хворобою, у першого також, але прожив Паскаль всього тридцять дев'ять років і, за спогадами його сестри Жильберти Пер'є, зізнався, що більшу половину життя (починаючи з вісімнадцяти й до тридцяти дев'яти, він не пам'ятає жодного дня без страждань (головні болі, безсоння тощо). І коли філософ мовить про «такий тривалий, такий постійний та одноманітний досвід» людський [4, с. 117(фр. 425)], для нього особисто то був, зокрема, і досвід безнастанної хвороби.

Якщо навіть Монтень, організмичній стан котрого здається зна-

чно ліпшим, не міг не зважати на неї у своїх антропологічних розмірковуваннях, то що вже казати про Паскаля або Ніцше!

У зв'язку з цим хочу звернути увагу на принципову відмінність впливу екзистенційного на гносеологічне, відмінність, яка дуже позначилась на антропологічних самоспостереженнях Монтеня — та Паскаля й Ніцше.

«Ситуацію Монтеня» можна зобразити так: здоров'я є норма, хвороба — відхилення від норми (девіація). Відтак, організмична девіація є чимось на кшталт часткового випадку.

Але ж зовсім інше — у Паскаля й Ніцше: Жільберта Пер'є мовить про «невеликі перепчинки» у плинові недуги [5, с. 286]. Отже йдеться про ситуацію, за якої здоров'я стає винятком — водночас на норму перетворюється хвороба. Відтак — відхилення заступає місце норми.

Чи не означає окреслена зміна «екзистенційно-гносеологічної ситуації» того, що суб'єкт антропореклексії (як самоспостереження) змушений «нормативізувати» девіацію?

Організмичні розлади, подібні до Паскалевих або, ще більше, Ніцшових, вияскравлюють антропологему «слави і покидька всесвіту» як таку, що роз'їдає самосвідомість суб'єкта антропологічної рефлексії не інколи, а щоденно. Якщо звичайнісінький сильний нежить може звузити діапазон почуттєвості до переживання власної остогидності, перетворюючи світ на «антисвіт», а життя на «не-жить-тя», то майже неперервні страждання від великої багаторічної недуги провокують на особливий різновид антропологічної рефлексії — рефлексію самозневаги. Її особливість уповні розкривається тільки у найекстремальніших виявах. Саме у цім разі стає очевидною також неможливість для антропологічної рефлексії залишатися тільки у межах епістемологічних, вона неодмінно «зсувається» також у площину морально-психологічну. Чи не тут — місцеперебування дуже специфічної здатності, про необхідність і проблематичність котрої, як ми пам'ятаємо, так переконливо сказав Монтень: людина має не тільки почути, але й знести (стерпіти) відверте судження щодо себе. Позаяк найпростіший силогізм переконує, що суб'єкт антропологічної рефлексії також людина, доводиться визнати, що і згаданий суб'єкт повинен мати морально-психологічну здатність зносити істину про себе.

Тут приходиться на допомогу та обставина, що сам факт наявності у мене істини про себе є виявом моєї здатності дивитися на себе ніби «збоку», «іззовні», себто — я вже здатен бачити себе як «іншого». Моя рефлексія над моїм же стражданням плюс сумлінні спостереження над подібними до мене істотами переконує мене в тому, що людина є страждення істота, відтак вона гідна співчуття. Але ж стражденність, як ми переконалися вище, викликає також відразу, зневагу, які у своєму повному обсязі є не тільки ставлен-

ням до іншого, а й ставленням до себе (як «іншого»). Співчуття (відтак повага) — та зневага. Який полюс самооцінки переважає?

Дуже евристичне філософсько-психологічне розмірковування щодо окресленого питання можна знайти у Карла Ясперса, котрий спеціально вислідковує, як б сказав, психо-логіку самозневаги Ніцше.

Як для кожної людини, для Ніцше самозневага була б, мабуть, нестерпною. Проте Ніцше не кожний, він — антрополог, який здійснює самоспостереження (у *Веселій науці* він прокваліфікує те як «полювання на самого себе», як здатність робити себе «матеріалом» для «дослідів», «експериментів»). Придивімося, який же рефлексивно-антропологічний зиск «експериментування на собі», чи дозволяє те експериментування вийти з ситуації самозневаги.

Ясперс зауважує, що Ніцше не тільки зневажає, але й опирається власній зневазі. Він цитує Ніцшові слова: «Я зійшовся зі зневажанням і досліджую в собі все, що зневажаю», вказуючи на «безмежне й завше рефлексивне страждання Ніцше перед лицем людини, такої як вона є» [6, с. 136]. Психо-логіка самозневаги, якщо остання послідовна, виявляється, співпадає з психо-логікою декартівського принципу універсального сумніву (я маю сумнів щодо всього, окрім самого акту мого сумніву, відтак у певному розумінні піддаю сумнівові сам сумнів, доходючи висновку, що мислю — отже існую). «Моя огида до людей зробилася надто великою», — каже Ніцше. І тут же визнає наступне: «Як і навзаємна огида до моральної пихи мого ідеалізму», ставлячи вимогу до себе «не повинно бути людини, до якої я б ставився з огидою чи з ненавистю» [там само]. Наведена вимога, до речі, співпадає з моральнісним максималізмом І. Канта, що передбачає більшу прискіпливість до себе (ніж до «іншого») і більшу толерантність щодо «іншого» (ніж щодо себе). Але ж є ще й іпостась бачення себе як іншого й навпаки, про котру мовилося вище. Плюс є самообмежувальність послідовної самозневаги й самоогиди. Відтак є, як ми щойно бачили у Ніцше: 1) огида до іншої людини та до себе, 2) огида до цієї огиди.

Чи не тому з усієї наведеної психо-логіки самоогиди та самозневаги Ясперс робить принциповий виновок, який стосується радикальної переорієнтації антропологічної рефлексії мірою її еволюції від «класичних» до «некласичних» різновидів. Переорієнтація виявляється у відмові од надмірного нормативізму та в унормовуванні того, що традиційно вважалося «девіацією», в унормовуванні негативних виявів людського. «Ніцше, на відміну від великих філософів минулого, діє своїми негациями як позитивними чинниками» — так підсумовує парадоксальність окресленої

переорієнтації Ясперс [6, с. 135].

Попередником подібної антропореклексивної переорієнтації був, на мій погляд, Б. Паскаль.

Справді, ми бачимо в нього типові ознаки критицизму щодо нормативних уявлень про «першосутність» людини, постійний сумнів щодо можливості ту сутність зафіксувати й обстояти (відтак — неприйняття технік есенційного редукування). Зрештою сутнісної значущості набувають у нього не ті чи ті окреслені властивості людського, а їх множинність та принципи взаємодії елементів такої множинності. Маю на думці суперечливість (яка доходить до антиномійності, амбівалентності), навіть химерність.

Найразючіше для філософа у людській природі — «то проти-лежності, які стосуються чого б не було» [4, с. 112(фр. 434п)]. Хто дасть раду отакому хаосові: суддя всіх речей, несмисленний черв'як, охоронець правди, суміш неупевненості й заблудження та ін. [там само, с. 115].

Сутнісною стає парадоксальність [там само].

Чи був такий критицизм щодо есенційно-нормативної антропології чимось абсолютно новим у пору, коли остаточно оформлювалися засади новоевропейського раціоналізму? — Мусимо визнати, що ні, бо кожна з перелічених позицій може бути знайдена ще у Паскалевого попередника Монтеня. (До речі у відповідних місцях *Pensées* подибуємо постійні відсилки до *Les essais*).

І все ж своїм внеском у філософсько-антропологічну рефлексію Паскаль істотно різниться від свого попередника Монтеня і навіть од свого далекого наступника Ніцше. Чим же різниться він від Монтеня?

Передусім — мірою передчуття такого фундаментального питання, як статус девіації у антропологічній рефлексії.

Щоправда, вже Монтень в'їдливо запитував: чи поширюється традиційне нормативістськи-есенційне визначення людини як істоти: розумної, самосвідомої, гідної й навіть величної («вінець», о всесвіту!) — на волоцюг, божевільних та просто дурнуватих? Як Монтень, так і Паскаль наполягають на тому, що між протилежними сутнісними кваліфікаціями людини — величезна відстань. Через зазначену обставину людська екзистенція нагадує якусь космічну кардіограму, що на ній увесь час чередуються «злети» та «падіння», здобутки і втрати, сила й неміч, велич — та нищість. Між кожним з альтернативних полюсів такої кардіограми — величезний простір.

Що робить з отим простором Паскаль?

По-перше, він дуже «споріднює» його полюси. Чого вартий, зокрема, вже наведений нами раніш образ-концепт «велич у нищості»? Проте Паскаль не тільки поріднює ті крайності, які ставали каменем спотикання для антропологічної рефлексії.



Він іде далі й те, на мій погляд, принципово різнить його як від Монтеня, так і од Ніцше. Паскаль націлює антропологічну рефлексію на сумлінне, неупереджене й послідовне «освоєння» того величезного «простору», на котрий вона нашттовхується щоразу, як тільки зафіксує «межові» альтернативні сутнісні визначеності людини. Витримати «напругу» того «енергетичного поля», що його утворюють щойнозгадані межові альтернативи людського, дуже нелегко. Ніцше, зішттовхнувшись з таким не тільки у рефлексивному, але й у особисто-екзистенційному досвіді, не витримав напруги і збожеволів. У спогадах близької йому людини, Лу Саломе, підкреслюється, що хвороба, яка, подібно до Ніцшової, постійно повертається, настільки відокремлює одну частину життя від іншої, що постійна двоїстість тих частин «створює враження двох сутностей» — зрештою ця роздвоєність стала «галюцинацією [...] яка затьмарила його дух» [4, с.156, 157].

Паскаль ту напругу витримав. Теоретико ж антропологічним *credo*, котре засвідчувало його здатність до такої витривалості, стало ось яке положення: «Велич [людини — *B.T.*] не у тім, аби досягти однієї крайності, а в тім, аби водночас торкаючись обох заповнити увесь простір поміж ними» [4, с. 356(фр. 378)].

Яку рефлексивну та водночас екзистенційну перевагу має наведена антропологема? — Ту, що про неї мовилося на початку даної статті: націленість не на крайнощі, а на «серединну позицію», адже саме така позиція міститься у «просторові», котрий поміж крайнощами.

«Серединна позиція» важить для Паскаля надто багато. Настільки багато, що вона сягає навіть вельми своєрідного екзистенційно-гносеологічного доведення буття Бога. Маю на увазі оту саму, вже згадану на початку нашої розмови, селянську розважливість, що міститься у славнозвісному принципові парі: якщо Бога немає, людина, що припускає його наявність, нічого не втрачає, але якщо Бог є, то уявіть собі, чого та людина набуває!...

Чи не оця розважливість допомогла Паскалеві витримати усі парадокси, з якими він зішттовхнувся, переосмислюючи нормативно-есенційні антропологеми?

Приміром — «антропологема чеснотності». Паскаль зауважує, що коли людина прагне довести свої чесноти до крайніх меж, «її починають обступати нечесноти, — спочатку непомітно, невидимими шляхами підповзають найдрібніші, затим табуном збігаються величезні, і ось вона вже оточена нечеснотами й не бачить чеснот. І навіть ладна звести нанівець досконалість» [4, фр. 357]. Виявляється, для того, аби існували чесноти, необхідні їх антиподи. Саме з особливою «комбінацією» останніх пов'язана та ситуація, яка сприяє першим. «Ми стійкі у добродійності не тому, що сильні духом, а через те, що нас з обох боків підпирає набір про-

тилежних нечеснот, схожий до напору вітрів, які дмуть один проти іншого: варто нам позбутися однієї вади — і ми вже у полоні іншої» [4, с. 354(фр. 359)].

Як бачимо, послідовна екзистенціалізація антропологічної рефлексії, здійснена Б. Паскалем, не тільки істотно розширила уявлення про сутнісні властивості людини, але й незмірно поглибила їх, націливши антропологів на подолання технік «есенціал-редуктування» — завдячуючи постійному з'ясуванню ролі «девіантного» у підтриманні життєспроможності «нормативного». Йдеться про величезний проблемний пласт філософсько-антропологічного розмислу, який не зазнав достатньої розробки до сьогодні.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Андреас-Саломе Л. Фрідріх Ніцше в своїх творах // *Всесвіт*, 1997, № 7.
2. Монтень М. *Опыты* в 3-х кн. Кн. I—II. — М.: Наука, 1979.
3. Монтень М. *Опыты* в 3-х кн. Кн. III. — М.: Наука, 1979.
4. Паскаль Б. *Мысли*. — М.: REFL-book, 1994.
5. Паскаль Б. *Трактаты. Полемические сочинения. Письма*. — К.: Port-Royal, 1997.
6. Ясперс К. *Ніцше. Підхід до осягнення*. // *Всесвіт*, 1997, № 7.

Марк Саньоль (Франція)

### БЕН'ЯМІН І ГОЛЬДМАН ЯК ЧИТАЧІ ПАСКАЛЯ. ТЕОРІЯ СМУТКУ В. БЕН'ЯМІНА І ТЕОРІЯ ТРАГІЧНОГО БАЧЕННЯ Л. ГОЛЬДМАНА

Мета цієї розвідки — привернути увагу до спорідненості та взаємодоповнюваності підходів Вальтера Бен'яміна та Люсьєна Гольдмана, двох мислителів ХХ століття, яких цікавив Паскаль, точніше — до створеної першим теорії смутку, як він її розвиває у своїй праці про німецьку барокову драму, *Trauerspiel*, та до розробленої другим теорії трагічного бачення, котра знайшла викладення у книзі *Прихований Бог*, присвяченій Паскалеві та Расінові.

Опублікований у 1955 році твір Гольдмана *Прихований Бог* [3] є широко відомим у Франції та за її кордонами паскалезнавчим дослідженням, і я гадаю, що на території колишнього Радянського Союзу він також не залишався незаниманим, попри навіть те, що автор сповідував марксизм, мало пов'язаний з офіційною доктриною СРСР.

Що ж стосується книги Бен'яміна, *Ursprung des deutschen Trauerspiels* [2] (*Походження німецької барокової драми*), датованої 1926 р., то вона менш відома і менше коментується, попри те навіть, що позначена потужним впливом деяких паскалівських думок (особливо присвячених тузі і розвагам), інтегрованих в теорію смутку, цей контрапункт трагічного бачення, відкритого Го-