

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-

льдманом в Паскаля і Канта.

І Бен'яміна, і Гольдмана надихала *Метафізика трагедії*, текст молодого Лукача, опублікований у праці *Душа та її форми*. Саме з нього Гольдман черпає свою теорію трагічного бачення, а Бен'ямін саме у ньому знаходить одне з джерел свого натхнення, коли осмислює місце смутку в реальному житті.

Найсуттєвіше в трагічному баченні, як пояснює Гольдман, може бути резюмованим такою фразою: «Це — оголені душі, що ведуть усамітнені діалоги з оголеними долями» [4, р. 250]. За трагічного бачення, трагічна людина перебуває у безпосередньому контакті зі своєю долею, зі своєю історичною необхідністю та під поглядом чистого божества, прихованого Бога, одночасно присутнього і відсутнього.

Отже, трагедія постає як гра, «гра, глядачем якої є Бог». Він — лише глядач, ніколи ані Його слово, ані Його жест не зміщуються зі словами й жестами акторів. «Хто бачить Бога, той вмирає», — писав Ібсен; «та й хіба може він жити, той, на кого впав погляд Божий?» [4, р. 246]

Визначальний елемент трагедії постає у якості того дива, через яке трагічна людина відокремлюється від свого звичайного життя, розриває з ним, аби увійти в монолог з божеством, в «усамітнений діалог» з власною оголеною долею. Трагічний досвід є запаморочливим досвідом безпосереднього контакту з чистим божеством, яке розкривається не розкриваючись. Саме таким є й досвід Паскаля в *Думках*: «Вічне мовчання цих нескінченних просторів жахає мене» [5, р. 528, fr. 201(206)]. Ця визначна формула спростовує будь-яку аналогію між існуванням нескінченного простору й існуванням божества, заперечуючи у такий спосіб раціоналістичні докази існування Бога. Отже, він усталює радикальний розрив між світом фізичних реальностей і світом віри та людських реальностей.

Трагічній людині, яка отримує цей досвід, залишаються лише самотність та монолог.

Скільки разів Паскаль звертається до свого страху перед безоднями нескінченності й ніщо, до свого нездоланного для розуму запаморочення, а, відтак, до парадоксу людської природи, яка одночасно і ніщо стосовно нескінченності, і нескінченність стосовно ніщо.

Трагічний досвід Паскаля описано Гольдманом як справжнє навернення, яке виражає себе у відмові від світу: «навернення від світського існування до трагедії, до весвіту прихованого Бога, Бога відсутнього і присутнього, і — незбагненність попереднього життя, повне перевертання цінностей» [3, р. 74].

Трагічне полягає у грубому і раптовому за способом свого виникнення протиставленні земного життя й останнього суду. Навіть якщо трагічне життя й позначене «присутністю божества й відмо-

вою від світу», трагічне диво жодним чином не є переходом у потойбіччя, переходом до божества. Навпаки, «трагічне життя є, на відміну від будь-якого іншого, найтісніше пов'язаним з піднебесним світом; саме тому життєва межа завжди зливається зі смертю» [4, р. 257; cf. 3, р. 66; 2, S. 314].

В трагічній свідомості панує усвідомлення того, що світ є парадоксальним, що людське становище - це парадокс, що присутність Бога є певною, але непоясненою, невідомою, що Бог є прихованим, тобто присутнім і відсутнім, *Deus absconditus*.

Трагічний досвід є досвідом межі, її усвідомленням та пробудженням душі для такого усвідомлення. Трагічна свідомість виникає у суто одиничному досвіді, в якому трагічна людина відокремлюється від усезагального. Трагічне прагнення, є прагнення вчинити так, щоб «вершина існування», сенс життя, розкритий у трагічному досвіді, став повсякденною реальністю.

Однак трагічне бачення і відмова від світу, як їх описав Гольдман, народжується в усвідомленні того, що реальний світ, цей світ парадоксальності, не може задовольнити. Ця ж ідея знову виявить себе у книзі Бен'яміна про німецький бароковий *Trauerspiel*, виявить як контрапункт теми розважання короля, що тужить.

Вальтер Бен'ямін з молодих років інтуїтивно осягав майже метафізичну різницю між тим, що він називав *Trauerspiel*, і трагедією, цими різними формами драми, у назвах яких проглядає відмінність між трагедією та смутком, так що термін *Trauerspiel*, котрий означає «гру, предметом якої є скорбота і смуток», не може перекладатись просто як «драма».

На відміну від трагічного, *Trauerspiel* становить проміжну царину, в якій час не наповнюється змістовно, а є близьким до часу механіки і повторення. В *Trauerspiel* виражає себе почуття смутку, *Trauer*.

Адже *Trauer*, на відміну від трагічного, це могутність, що панує, непорушній та невідворотний закон тих повелінь, які виголошує трагедія, це — почуття. Тоді як у трагедії час сповнено трагічним, у *Trauerspiel* мова сповнюється смутком, *Trauer* [1, р. 11].

В своєму дослідженні присвяченому бароковому *Trauerspiel* Бен'ямін повертається до цієї дистинкції й показує, що саме характеризує цю і лише цю драматичну форму в її відмінності від трагедії. В *Trauerspiel* центром дії постає король, але король, нездатний прийняти рішення. У *Trauerspiel* король, на якому лежить відповідальність оголошення надзвичайного стану у випадку якоїсь катастрофи, прийняти таке рішення нездатен. Він залишається на своєму троні, тримаючи у руці свій скіпетр і занурюючись у божевілля. Як і король Паскаля, «кожен король, якщо мислить, є нещасним».

Поставлений на трон у якості «секуляризованого спасіння»,

король виявляється лише створінням, таким же слабким, як інші.

Як би високо не здіймався його трон понад його підданими й державою, його ранг вписано в створений світ, він — господар створінь, але ж і сам залишається створінням [2, S. 264].

Звідси й розваги, гра, ігровий зміст *Trauerspiel*.

Як расинівська трагедія є для Гольдмана мікрокосмосом, у якому виражає себе трагічне бачення Паскаля, так само *Trauerspiel* виглядає для Бен'яміна тим мікрокосмосом, у якому виражає себе «смутне», скорботна, безнадійна, глибоко песимістична риса історії, приреченої завжди повторювати одні й ті ж зразки, та позбавленої бодай якогось розв'язання — бо виключено навіть благодать, навіть покутування, бо надзвичайний стан не належить до порядку повсякденності, бо люди — не якісь ниці створіння. Те, що залишилось від життя, більше не може сприйматись серйозно, залишається тільки посилити його ігровий бік, котрий виявляється грою довкола смерті й смутку цього піднебесного світу, *Trauer-spiel*.

Епоха бароко, епоха неподільного панування християнства, вважає себе епохою розкритого Бога. Абсолютна монархія є секуляризованою формою Божого об'явлення. Проте згадане об'явлення розчаровує: Бог з'являється не у тій формі, на яку очікували.

Звідси — неусуване доповнення *Trauerspiel*: фігура прихованого Бога, дійсно трагічної трагедії, «дійсного» надзвичайного стану. Безнадійність *Trauerspiel* призводить до «трагічного» парадоксу Паскаля.

Гольдманівське поняття «трагічного бачення» виглядає тут відвертою протилежністю бен'ямінівського *Trauerspiel*, хоч насправді й дуже близьке до останнього і є його контрапунктом.

Бен'ямін розглядав сторінки Паскаля, присвячені розважанню короля, котрий тужить, як «найточніший коментар до *Trauerspiel*, на створення якого несла спромогтись поезія» [2, S. 321]. Саме навколо цієї думки розташовуються всі філософські думки та політичні переконання, «які утворюють підмурок історії як *Trauerspiel*. Повелитель — це парадигма меланхолії. Ніщо не доводить так яскраво скороминущості створіння, як той факт, що навіть повелителя їй підпорядковано [2, S. 321].

Там, де Бен'ямін бачить *Trauerspiel*, гру смутку, Гольдман показує, що Паскаль, відмовляючись від світу, в якому неможливо жити дійсним життям, розгортає своє «трагічне бачення» парадоксальності людини й людського становища.

ЛІТЕРАТУРА

1. Benjamin W. *La signification du langage dans le Trauerspiel et la tragédie*, trad. fr. in *Furor*. — Genève, 1982.
2. Benjamin W. *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, in *Gesamelte Schriften*. — Francfort, 1974.

3. **Goldmann L.** *Le Dieu Caché. Étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine.* — Paris, Gallimard, 1955.
4. **Lukacs G.** *L'âme et ses formes*, trad. fr. — Paris, 1974.
5. **Pascal B.** *Pensées* [numérot. selon L.Lafuma (L. Brunschvicg)], in *Œuvres complètes.* — Paris, Seuil, 1988.

Переклад з французької — Е. О.

Гомілко О. (Київ)

ПРИСТРАСТІ ЗА ПАСКАЛЕМ

Те, що відбувалося у інтелектуальному середовищі XVII сторіччя, сьогодні привертає увагу своєю несподіваною відповідністю сучасному осмисленню багатьох філософських проблем. Ми звикли сприймати початок Нового часу — епоху, сучасником якої був Паскаль, — як сторіччя розуму. Та не менше підстав вважати цей час сторіччям пристрастей, ба, навіть до певної міри великих історичних пристрастей. У Франції це є доба становлення галантної культури, лейтмотивом якої стає раціоналізація та інтелектуальне освоєння людських почуттів, потягів, пристрастей. Сторіччя розуму не відбулося б без виняткової зосередженості культури на людській чуттєвості та породжуваних нею проблемах. Тому закономірно, що у XVII сторіччі спостерігається підвищений інтерес до людських пристрастей та почуттів. Ця тема стає вельми популярною і проникає у всі шари тогочасного інтелектуального життя.

З'являється велика кількість трактатів, присвячена практичним рекомендаціям для світської знаті (головним чином чоловікам), з приводу вміння керувати та використовувати притаманні людській природі чуттєві потяги. У цих творах пристрасті та безпосередні почуття людини розглядаються як переобтяжуючі — такі, яких не можна уникнути, які схиляють до порушення усталеної соціальної влаштованості, а також відповідальні за руйнування логічної послідовності життя та мислення. Освічене суспільство захоплюється в той час такими творами, як: *Використання пристрастей* (1649) Жана Сене, *Пристрасті розуму в цілому* Томаса Райта, *Трактат про пристрасті та властивості людської душі* священика Едварда Рейнольда, присвячений Елізабеті Богемській, — тій самій принцесі, з якою Декарт підтримував листування з того ж питання. Отже, пристрасті захоплюють інтерес широких кіл і, природньо, стають однією з центральних тем філософії XVII сторіччя.

Це не означає, що тема пристрастей якось опонує провідній темі розуму, яка є домінуючою для метафізики того часу. Навпаки, і це слід підкреслити, без розв'язання проблеми пристрастей на ґрунті раціоналістичного рішення, не міг би набути сили і взагалі консти-

3. **Goldmann L.** *Le Dieu Caché. Étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine.* — Paris, Gallimard, 1955.
4. **Lukacs G.** *L'âme et ses formes*, trad. fr. — Paris, 1974.
5. **Pascal B.** *Pensées* [numérot. selon L.Lafuma (L. Brunschvicg)], in *Œuvres complètes.* — Paris, Seuil, 1988.

Переклад з французької — Е. О.

Гомілко О. (Київ)

ПРИСТРАСТІ ЗА ПАСКАЛЕМ

Те, що відбувалося у інтелектуальному середовищі XVII сторіччя, сьогодні привертає увагу своєю несподіваною відповідністю сучасному осмисленню багатьох філософських проблем. Ми звикли сприймати початок Нового часу — епоху, сучасником якої був Паскаль, — як сторіччя розуму. Та не менше підстав вважати цей час сторіччям пристрастей, ба, навіть до певної міри великих історичних пристрастей. У Франції це є доба становлення галантної культури, лейтмотивом якої стає раціоналізація та інтелектуальне освоєння людських почуттів, потягів, пристрастей. Сторіччя розуму не відбулося б без виняткової зосередженості культури на людській чуттєвості та породжуваних нею проблемах. Тому закономірно, що у XVII сторіччі спостерігається підвищений інтерес до людських пристрастей та почуттів. Ця тема стає вельми популярною і проникає у всі шари тогочасного інтелектуального життя.

З'являється велика кількість трактатів, присвячена практичним рекомендаціям для світської знаті (головним чином чоловікам), з приводу вміння керувати та використовувати притаманні людській природі чуттєві потяги. У цих творах пристрасті та безпосередні почуття людини розглядаються як переобтяжуючі — такі, яких не можна уникнути, які схиляють до порушення усталеної соціальної влаштованості, а також відповідальні за руйнування логічної послідовності життя та мислення. Освічене суспільство захоплюється в той час такими творами, як: *Використання пристрастей* (1649) Жана Сене, *Пристрасті розуму в цілому* Томаса Райта, *Трактат про пристрасті та властивості людської душі* священика Едварда Рейнольда, присвячений Елізабеті Богемській, — тій самій принцесі, з якою Декарт підтримував листування з того ж питання. Отже, пристрасті захоплюють інтерес широких кіл і, природньо, стають однією з центральних тем філософії XVII сторіччя.

Це не означає, що тема пристрастей якось опонує провідній темі розуму, яка є домінуючою для метафізики того часу. Навпаки, і це слід підкреслити, без розв'язання проблеми пристрастей на ґрунті раціоналістичного рішення, не міг би набути сили і взагалі консти-

туюватися самосвідомий суб'єкт новоевропейської метафізики та культури. Можна стверджувати, що проблема людських пристрастей у філософії XVII сторіччя присутня не як покажчик її різноплановості та багатовимірності, і не займає маргінального положення, а складає необхідний інтелектуальний рух у напрямку визрівання раціоналізму як певної культурної диспозиції.

Ставлення до пристрастей було амбівалентним: з одного боку, за ними визнавалася важлива для життя функціональна властивість адаптування, проникнення та опанування людиною світу; а, з іншого — пристрасті сприймалися як джерело страждань, тобто надіялись цілком деструктивною характеристикою. Аналізуючи таку всемогутню, суперечливу, внутрішньо притаманну природі людини силу, якою є пристрасті, мислення зіткнулося з необхідністю вирішення проблеми дуалізму розуму (душі) та тіла.

Що душа та тіло є різними субстанціями було відомо споконвіку. Специфічна ж зацікавленість філософів XVII сторіччя полягає у з'ясуванні того, як взаємодіють ці субстанції, як вони впливають одна на одну і, кінець кінцем, що вони представляють *per se*.

Такий підхід приводить до того, що перед нашим поглядом розгортається поле інтелектуальної битви між розумом та тілом. Останнє як носій свавільних (тобто не бажаних підкоритися логіці розуму) пристрастей, намагається відстояти свої позиції. Воно через чуттєві потяги та переживання, котрі виступають його репрезантами, заявляє про свою силу; воно пручається, не піддається вимозі скоритися, визнати свою вторинність та підпорядкованість. Тілесність демонструє свою значущість через могутній вплив, котрий мають пристрасті та почуття на людську істоту. Спіноза навіть вимушений визнати, що наші почуття породжують ідеї не просто зовнішніх речей самих по собі, а лише в їх відношенні до наших тіл. Тобто їх зміст залежить від того, яким є наше тіло (не лише в плані зовнішніх конфігурацій, але й у плані наповненості його життя). Тілесністю обумовлене те, як ми мислимо.

Але розум, який вже відчув звабний смак перемоги у сфері науки, потужним ривком декартового *cogito ergo sum* завдає у цій суперечці нищівного удару, відмовляючись від тіла в ході метафізичного акту, що вилучає тілесність із сутнісних ознак людини, — тобто з кола тих метафізичних засад, котрі складають умову можливості людського самовизначення і філософської версії людського буття.

Декарт здійснює завершальну сепарацію людської чуттєвості. Всі тілесні прояви розглядаються ним як суто органічні феномени, в яких людина тотожна з твариною. А те, що є у чуттєвості людського, редукується ним до розуму. Власне чуттєвість, як самостійний вимір людськості, відтак щезає, розділяючись без залишку на фізіологію, тіло, та розум, дух. Декарт не визнає за чуттєвістю

та пристрастями самостійного, людськи вагомого значення. Є або тіло, яке становить об'єкт суто природознавчої чи медичинської зацікавленості, або розум, яким визначається людська сутність. А тому, якщо пристрасті й починають про себе заявляти, то тут треба або лікувати (тіло віддається у розпорядження медицини), або приборкувати розумом, вчити їх, робити їх розумними. Як результат живе людське тіло зводиться до речі, об'єкту.

Ця десоматизація людини, хоча і стала основою метафізичної постаті самосвідомого суб'єкта, спричинила цілу традицію опонування їй у подальшій історії західної філософії. Серед цих опонентів ми знайдемо не лише очікувані постаті К'єркегора чи Ніцше, а й певні ідеї Гегеля, Маркса, Гуссерля. Але історично першим у цьому списку можна було б поставити Паскаля.

Адже саме Паскаль опонує такому розумінню пристрастей, коли вони проявляють себе не як повноцінні людські сили, а як прояви слабкості людської природи. Він розглядає розум та пристрасті як самостійні рівноцінні чинники, котрі повсякчас діють в людині. «У людині повсякчас відбувається боротьба між розумом та пристрастями. [...] Вона не може існувати без боротьби, не маючи можливості бути у мирі з одним, не воюючи з іншим. Таким чином, людина завжди у розділеності та протиріччі з собою» [1, с. 255 (фр. 412 тут і далі нумерація фрагментів подається за версією Л. Брюнвіка)]. «Чуттєвість та сила [читай: розум, розумна воля — О.Г.] є джерелами всіх наших *суто людських дій*: чуттєвість викликає дії спонтанні, сила — усвідомлені» [1, с. 257 (фр. 334)]. Пристрасті є представниками тих сил людини, що завжди присутні в ній, і ніякою владою розуму не можуть бути подоланими.

Ані пристрасті, ані розум не мають переваг один перед одним. Яким же чином розв'язується їх невпинна суперечка? Відповідь Паскаль дає у душі християнства. Вищою, все упорядковуючою силою людини є не чистий розум, а любов. Саме *любов*, в якій для людини відкривається божественний вимір буття та через яку стає можливою причетність до Бога, є вищим арбітром людського самовизначення. Саме через любов можливе вдосконалення як розумової здатності людини, так і її тілесного буття. Ані самі по собі окремо, ані через пряму їх взаємодію, а лише опосередковано — через любов — тіло та розум набувають своєї довершеності, яка обумовлює можливість спасіння. Ось чому так важко людині досягнути те, «яким чином тіло може поєднуватися з духом. Це найбільша для неї складність, не дивлячись на те, що в цьому поєднанні й полягає особливість її природи». Отже, продовжує Паскаль, «вся наша гідність полягає в думці, а тому будемо намагатися мислити добре: це є початок моралі» [1, с. 78 (фр. 347)].

Тіло ж мусить звільнитися від тих пристрастей, що обмежують

його можливості, спотворюють його здатність бути гідним партнером у таємничому поєднанні тіла та душі, яке визначає сутність людини. «Ми пізнаємо істину не одним розумом, але й серцем» [1, с. 116 (фр. 282)], саме ту істину, яка розкриває можливості щастя, спасіння, вічності. Слова Паскаля про те, що «смерть є вінцем блаженства душі і початком блаженства тіла» не є метафоричними, в них криється присутність у його житті постійного прагнення до набуття нового (відповідного своїй природі) тіла.

Аналізуючи тему пристрастей і тілесності у Паскаля, слід зважити на християнський сенс цієї теми. Пристрасті — це не лише внутрішні рушійні сили людини. Є також відомі «пристрасті Господні», — тобто ті переживання, страждання, драматичні події, що їх переніс Ісус у кінцевий, вирішальний тиждень свого життя, який увінчав його місію спасіння світу й людських душ. У християнській традиції, як бачимо, пристрасті є не лише тим, що рухає людиною з середини, а й певні події та колізії людського життя, котрі спричиняють драматичну гаму переживань та страждань людини. Пристрасті — ситуація не лише почуттів, а й людської долі. Вони склаладають не тільки певну реакцію на буття, а є самим буттям.

Цей онтологічний статус пристрастей важливо підкреслити, оскільки він свідчить про онтологічний статус тіла у християнстві. Скажімо, для стоїцизму включення тіла у сутнісну, буттєву драму людини було б неможливе. Як для цього впливового філософського напрямку, так і загалом для пізньоантичної метафізики пристрасті є тим, що потрібно подолати. Так мислить навіть епікуреїзм. Стоїцизм же вбачає у пристрастях, котрим він надав класичної категоризації у вигляді чотирьох афектів, головну перепону для справжнього життя. Взагалі ж наш тілесний стан є відстороненим і байдужим відносно ситуації людського самовизначення, для якого мають значення лише чесноти або вади людської душі.

Християнство радикально змінює цю світоглядну настанову. У ньому саме тіло, людська плоть стає головним елементом та учасником Божественної місії спасіння світу і людства. Адже саме *боговтїлення* робить її можливою. Бог не міг би інакше перебрати на себе гріховність світу цього, ніж набувши тіла, *втїлившись*. Цією Боголюдиною й став Ісус Христос. Але значення тілесності не локалізується лише у цій головній події, яка змінила долю світу. Шлях кожного християнина — це життя в уподібненні Христу. Відтак Пристрасті Господні набувають регулятивного значення щодо кожного християнського життя, через певний їх особистісний аналог проходить кожний християнин. А це означає, що через тілесність та пристрасті розгортається сутнісна драма його буття та самовизначення.

Десоматизація людини — тобто вилучення тілесності з сутнісних людських ознак, до чого впевнено вела новоєвропейська мета-

фізика, ставала з огляду на вищесказане *метафізично та світоглядно неможливою*. Як послідовний християнин, Паскаль не міг не протистояти цій пануючій інтелектуальній тенденції, якщо б навіть його не спонукало до цього особистісне самовідчуття.

Взагалі позиція автора *Думок* щодо пристрастей, плоті, почуттєвості може здатися вельми суперечливою. Адже поруч з недвозначним визнанням складності людської природи, від якої невід'ємні що розум, що чутливість, ми зустрічаємо приклади вкрай негативного ставлення до людської чуттєвості. Так, аналізуючи пошук істини, Паскаль пише: «Знаючи наскільки її [людини — О.Г.] пізнання затьмарене пристрастями, мені б хотілося, щоб вона зненавиділа у собі почуттєвість, яка керує її волею» [1, с. 80 (фр. 423)].

Поруч з цим судженням стоять ще більш показові, які містять немов би таку саму редукцію людини до суто інтелектуального виміру, що, здається, ми чуємо не Паскаля, а Декарта. «Я легко можу уявити собі людину без рук, без ніг, без голови, оскільки тільки досвід вчить нас, що голова потрібніша за ноги; але я не можу уявити собі людини без думки: це був би камінь або тварина», й далі: «Не у просторі, що я займаю, повинен я покласти свою гідність, а у спрямованості моєї думки» [1, с. 77 — 78 (фр. 339)]. На це можна було б сказати, що людина не лише без думки була б «каменем»; без рук, ніг та голови вона була б трупом, подібним до каменю. Але більш уважний розгляд цих висловлювань дозволяє побачити, що Паскаль не відмовляє у такий спосіб тілесності у детермінації людини, а лише маніфестує логічний наслідок простого отожднення людської тілесності з речовістю світу. Врахувавши це, ми зрозуміємо дійсні підвалини та інтенції поглядів Паскаля.

Дійсно, якщо редукувати *тілесність* до *просторовості* (протяжності), як це робить Декарт, то вона не матиме ніякого сутнісного зв'язку з людиною. У протяжності всі чуттєві речі дорівнюють одна одній: тварина каменю, а камінь — простору. Але справа в тому, що, з християнської точки зору, людська плоть якраз не може бути редукована до абстрактної протяжності. Адже Бог *не взагалі втілюється*, поєднавшись з матерією як такою, а прийшов у світ у вигляді Ісуса Христа, у конкретному *людському тілі*. Без цього усі Пристрасті Господні й сама Божа жертва на хресті Голгофи *були б неможливі*. Отже, тоді спокутування гріховності світу й його спасіння *не відбулося б!* Які пристрасті може пережити камінь? Як може тварина піти на смерть? Коли вовк поїдає зайця, це просто природний процес, який ні за якої уяви не може стати жертвою для спасіння світу.

Те, що конкретна тілесність складає безумовну очевидність (а відтак і передумову) будь-якого міркування про людину, свідчить й той пасаж у Паскаля, де він здавалося б найрадикальнішим чи-

ном ототожнює людину з думкою: «Я усвідомлюю, що міг би й зовсім не бути, адже моє Я полягає у моїй думці». Але продовження фрази перегортає цю тезу: «отже, я, котрий мислю, не існував би, якщо б мою мати вбили раніш, аніж я отримав душу; тобто я істота не необхідна» [1, с. 80 (фр. 469)]. Цікава створюється картина: Я, котре тотожне начебто з самим мисленням, не змогло б існувати, якщо б... не конкретна тілесна мати, котра його, це дивне суперечливе Я, колись народила.

Доходимо висновку: або ж Я має вимір тілесності і тоді не може редукуватися до самої думки, або ж нащо йому тілесна істота для народження?

Власне у поглядах Паскаля немає суперечності. Ця суперечність міститься у самій людській природі, що й намагається показати Паскаль. У різних виразах він безліч разів говорить про подвійність людської природи. Людина — це постійне коливання між всім і ніщо, величчю та убогістю, тілом та душею. Але людина не тільки щось середнє між двома протилежностями, а те буття, котре *повсякчас їх у собі поєднує*. І це не випадок, а сутність людини: «Не слід людині думати ані що вона дорівнює тваринам, ані що вона дорівнює ангелам; й не можна допускати, щоб вона не відала того або іншого; їй слід знати й одне, й інше одночасно» [1, с. 79 (фр. 418)].

Пояснення цієї суперечливої, розділеної у собі природи ми знаходимо у християнстві: людина близька до Бога як Його образ та подоба, і в той же час людина є істотою, котра відпала від Бога через власний гріх. Це й є причиною парадоксу людини. «Християнство дивне, — зазначає Паскаль, — воно наказує людині визнати себе нікчемною, навіть огидною, й у той же час наказує їй уподібнитися Богові. Без такої противаги це возвищення зробило б її надто марнославною, а приниження — докраю огидною» [1, с. 149 (фр. 537)]. У самій собі людина повинна віднайти та встановити баланс протилежностей, що роздирають її, стати їх живою єдністю. Причому християнство, на відміну від античної думки, позбавлене можливості подолати внутрішню суперечність людини за рахунок відкидання і знищення її «негативного» начала, котрим для античності є тілесність. Християнин не може сказати слідом за орфіком чи неоплатоніком, що «тіло є могилою душі» або «тілесність — то зле начало буття». Почуттєвий світ є створінням і образом Божим, чим тілесність освячено і уведено до складу справжнього буття. Відтак «у християнській релігії немає приниження, котре робило б нас нездатними до добра, як немає й святості, вільної від зла» [1, с. 150 (фр. 529)].

Це становище прирікає людину досягати внутрішньої єдності як певного синтезу протилежностей. Такий синтез не є чимось раз і назавжди встановленим. Він утворюється у постійній взаємодії

мислення та почуттєвості, розуму та серця як їх жива, динамічна єдність. Редукція людського життя лише до однієї з цих сил веде до руйнації людини — до її загибелі чи то у гордості, чи то у відчаї. Християнство ж відкриває людині шлях протистати цим загрозам. «Немає іншого, більш відповідного людині вчення, аніж вчення християнське, котре вказує їй її подвійну здатність отримувати й втрачати благодать через подвійну постійну небезпеку, яка людині загрожує — небезпеку відчаю або гордості» [1, с. 150 (фр. 524)].

Силою, якою долається внутрішня суперечливість людської природи, відводяться небезпеки відчаю та гордості, встановлюється і підтримується жива єдність людини, є *любов*. Стверджуючи так, Паскаль слідує ортодоксальному (ба, навіть, єдино можливому) християнському рішенням. У своєму трактаті *Міркування про пристрасті любові* він пише: «Ми народжуємося з певним образом любові, викарбуваним у нашому серці, — і образ цей невпинно розвивається у відповідності до того, як наш розум удосконалюється, спонукаючи нас любити те, що уявляється нам прекрасним» [2, с. 33].

З одного боку, за своєю природою, любов є пристрасть. «Пристрасті, найбільш узгоджені з людською природою та обіймаючи у собі багато інших, це любов та честолюбство», — визначає Паскаль [2, с. 31], додаючи: «Наскільки щасливе життя, котре починається любов'ю, а закінчується честолюбством» [2, с. 32]. Любов є безумовною ознакою людського буття: «Питають, чи потрібно любити. Про це не слід питати, це необхідно відчувати» [2, с. 33]. Але було б помилкою вбачати в любові саму пристрасть. Існуючи як пристрасть, любов разом з тим є основою людської особистості і єдності розуму та пристрасті.

Ми звикли до протиставлення чуттєвості і раціональності, думки і пристрасті. Паскаль маніфестує радикально інший погляд, в якому розум і пристрасті невід'ємні одне від одного, взаємообумовлені. Більш того: їх розвиток є обопільно залежним. «Разом з набуттям більшого розуму, зростають і пристрасті, бо ж вони — лише почуття та думки, що належать виключно розумові, хоч би їх причиною й було тіло» [2, с. 32]. Розум не долає пристрасті, не відкидає їх: «ясність розуму породжує ясність пристрасті» [2, с. 33]. І якщо «людина народжується для того, щоб мислити» [2, с. 31], то разом з тим, «марно спростовувати, що людина любить завжди [...] й неможливо людині прожити хоча б єдину мить без любові» [2, с. 34].

Саме через любов розум та пристрасті перестають бути ворожими одна одній силами, створюючими внутрішній конфлікт у людській природі. «Любов наділяє розумом й розумом тримається, оскільки для того, щоб любити, треба спрямовувати розум

[належним чином]» [2, с. 36]. Ця максима може розглядатися як паскалівський принцип подолання суперечності людської природи і встановлення її внутрішньої єдності. Таке рішення виглядає цілком логічним і для Паскаля-християнина, і для Паскаля — представника новоєвропейської раціональності, і для мислителя, який незаперечно промовляє: «Хто ж може мати сумнів у істині, яка стверджує, що у світ ми приходимо виключно заради любові?» [2, с. 33].

ЛІТЕРАТУРА:

1. Паскаль Б. *Мысли*. — М.: REFL-book, 1994.
2. Паскаль Б. *Рассуждение о страстях любви* // Паскаль Б. *Трактаты. Полемические сочинения. Письма*. — К.: Port-Royal, 1997.

Заиченко Г. (Днепропетровск)

ЗАБОТА О «МЫСЛЯЩЕМ ТРОСТНИКЕ». ПЕРЕКЛИЧКА ЭПОХ: Б. ПАСКАЛЬ И М. ХАЙДЕГГЕР

1) Провидческий характер постановки и решения коренных философских проблем Б. Паскалем особенно отчетливо видны при сопоставлении его взглядов и мучительных поисков философией XX в. целостного образа природы и человека. Паскаль в контексте этих сопоставлений — отнюдь не только «памятная страница» прошлого истории науки и философии, а наш реальный современник, поскольку то, над чем билось его гениальный пытливый разум и бескомпромиссное нравственное требование постижения правды жизни, в предельной актуальности обнажилось в коллизиях и исканиях XX в.

Б. Паскаль поднялся на голову выше гносеологического противостояния рационализма и сенсуализма (эмпиризма) *Нового времени* и расширил горизонты философского вопрошания о сущности природы, человека, познания. И это нашло выражение в формулировке им положений об антиномичности единства и противоположностей *природы и человека*, сущностных характеристик *самой природы, самого человека, жизни и смерти, разума и веры, истины и правды*. В чем следует искать глубинную философскую подоплеку положений Паскаля о единстве и противоположности таких атрибутов природы, как *конечность и бесконечность*, о том, что атрибутами человека являются не только его *природная «составляющая»*, но и *интеллектуальная*, а также *эмоционально-нравственная, божественная «составляющие»*? Их подоплекой являются не только констатация трагизма человеческого существования, но и поиск интегральных, синтетических ответов-прогнозов на вопрос: как дальше жить, чтобы быть достойным