

# ПАСКАЛЬ І СОЦІАЛЬНО-ПОЛІТИЧНА ФІЛОСОФІЯ XVII СТОЛІТТЯ

Крістіан Лазері (Франція)

## ПАСКАЛЬ І ПРИРОДНИЙ ЗАКОН

Ця стаття присвячена питанню про ставлення Паскаля до концепції природного закону. Я вже приступав до його розгляду в попередніх працях [див. 8], але сьогодні хотів би поставити його знову, аби продовжити опрацювання розпочатої в згаданій праці теми і навести додаткові аргументи на користь тих позицій, які обстоював. Спосіб, у який я приступав до розгляду зазначеного питання, такий: аби зрозуміти позицію Паскаля, було б не зайвим повернути наше питання у той контекст, що є контекстом мислителя XVII століття, сучасника не лише великих зрушень в науковому дискурсі, але також і того нового способу розуміння політики, котрий виникав — після скептичної кризи кінця XVI ст. — разом з побудовою перших великих систематизацій теорії природного права і суспільного пакту. Таку систематизацію було здійснено юристом Гуго Гроцієм у його великій праці *Про право війни та миру*, опублікованій 1625 р., і розвинено Гоббсом у трактаті *De cive*, опублікованому 1642 р., й у *Левіафані*, опублікованому 1651 р. Ця систематизація охоплює своїм змістом вельми широкі питання морального, юридичного, політичного та історичного ґатунку. Але не менш важливою виявляється й її *форма*, якої вона набуває. Спробуймо дуже коротко розглянути ці два пункти, розпочавши з другого.

По-перше, теоретики природного права, особливо Гоббс, наолягали на тому факті, що нова концепція природного права, котра з'явилась на світ у їхніх роботах, прагне задовольняти критеріям науки. У передмові до своєї великої праці з фізики, *De corpore* (опубл. 1655), Гоббс писав, що фізику слід було б сприймати як по-справжньому нову науку, котра починається з праць Галілея та його сучасників, а безпосередньо після цього — що політична філософія є також цілковито новою і ґрунтується на його, Гоббсовій, книзі 1642 р., тобто на *De cive*<sup>1</sup>. Це усе одно що сказати, ніби політична філософія до нього існувала, якщо можна так висловитись, у вигляді опінії, аж ніяк не науки, зазвичай пов'язаної з обґрунтованістю. Саме Гоббс і лише він, на його власний погляд, обґрунтував науку про природне право та політику, і висновки цієї науки самі повинні примусити усіх визнавати їх, причому з однаковою очевидністю.

По-друге, наукова форма Гоббсового дискурсу вочевидь позна-

чалась на його змісті і на висновках з його тез. Дійсно, проект обґрунтування науки про мораль і право дозволяв *незаперечним* чином усталити існування тих норм, згідно яких суспільство повинне конституюватись і отримувати керування, а це повертає до традиційного питання про природний закон і до способу легітимації та критики позитивного права з позицій цього закону. Науково обґрунтований природний закон міг би, таким чином, однаково добре прислужитись як різним формам легітимації суспільного ладу, так і його неспростовній критиці, а у певних випадках і легітимації права на опір політичній владі. Не заглиблюючись зараз у подробиці, ми здатні й побіжно побачити, чому така заява спромоглась привернути увагу Паскаля і у двох аспектах занепокоїти його. З одного боку, він міг запитати себе, чи не становить ця нова моральна й правнича філософія, філософія раціоналістична і натуралістична, небезпеки для віри? Як Гроцій, так і Гоббс, поза сумнівом, були християнами, але їхньої теорії природного закону виявилось цілком достатньо, аби підняти питання про співвідношення природних законів, як вони їх розуміють, і законів моральних, що мають початок у Св. Письмі. Двома найважливішими серед цих питань були такі: з одного боку, якби змісти природних законів і Св. Письма могли «апроксимативно» сходитись<sup>2</sup>, то виявилось б, що законіві, поданому через одкровення, загрожує необхідність здобувати виправдання через свою відповідність раціонально збагненному природному законіві, а не навпаки. Чи не ризикуємо ми в цих умовах відкрити шлях до чисто раціональної і природної моралі, остаточно автономної щодо віри? З іншого боку, навіть якби конвергенція природного та божественного, поданого через одкровення, законів взагалі існувала, то сама можливість делегітимації влади й опору останній складала б небезпеку політичній стабільності держав, а Паскаль у цьому пункті відчував себе в усьому згодним з Євангелією. Його сестра повідомляє, що він казав: «Коли державу створено республікою, як, наприклад, Венецію, то великим лихом було б поставити над нею короля і пригнобити народну свободу, даровану Богом. Якщо ж у державі усталено королівську владу, повагу до якої неможливо порушити без певного блюзнірства, — адже та влада, яку пов'язав із нею Бог, є не лише образом Божої влади, але й передбачає причетність до останньої, — то неможливо виступити проти цієї влади, не виступаючи проти ладу Божого»<sup>3</sup>. Коротше кажучи, така, заснована безпосередньо на Євангеліях позиція, вельми погано могла б пристосуватись до політичних наслідків теорій природного права.

Я дотримуватимусь тези, згідно з якою Паскаль, у тих фрагментах, де він розглядає питання моралі й політики, стоїть саме на перетині цих двох перспектив. Це зовсім не означає, що його моральна і політична позиція зводиться до останніх, а вказує лише

на те, що вони складають її частину і що Паскаль їх розглядає як достатньо важливі, аби призначити на певне місце у своєму проєкті апології християнської релігії.

\* \* \*

Щоб точніше зрозуміти важливість природного закону для Паскаля, слід вже напочатку розглянути цей закон через перспективу історії моральних і політичних ідей, аби вловити, до якої філософської традиції могли б належати філософи модерного природного права і яку б традицію Паскаль міг їм принагідно протиставити з метою критики Гоббсового і Гроцієвого розуміння природного закону. Якби було достатнім охарактеризувати одним словом різницю між християнськими авторами й античними філософами у питанні про природний закон, то можна було б сказати, що, на відміну від нествореної й вічної природи стародавніх, чії боги були лише безвідповідальними управителями і навіть віддаленими глядачами, юдео-християнська природа співпадає з творінням єдиного Бога. Однак особливістю цієї природи є те, що її спотворено гріхом. Даремно було б, відтак, висновувати з цієї природи максими поведінки. Просто природне право може стати відомим лише через одкровення, оскільки цієї природи, у її єдності, вже не існує. Звідси й випливає ідея видобути природний закон з самого по собі Св. Письма, властива таким теологам, як св. Августин, Граціан, Гуго Сен-Вікторський<sup>4</sup>. Однак згідно з традиціями античної думки Граціан, у *Decretum Magistri Gratiani* [Теза магістра Граціана] [2, р. 472–473] також припускав, що природне право співсубстанційне людській природі, оскільки воно є раціональним і, через згадану співсубстанційність, незмінним. Але як сумістити те, що одкровення закону мало початок у часі, а природний закон, у тій мірі, у якій природа існувала ще до одкровення, слід вважати незмінним? Вирішення цієї проблеми, як його розумів, наприклад, Петро Ломбардський у своїх *Сентенціях* [2, р. 473], полягає у тому, що коли б існувало природне право, воно могло б співвідноситись лише з *первинною* людською природою, котра передувала гріхові і яку теологи називають незіпсованою природою (*natura integra*), протиставляючи її природі, що зазнала падіння (*natura lapsa*).

Отже, можна сказати, що дебати про природний закон звелися до питання про джерело морального закону і перебували цілком в руках теологів. Тим більше, що в цих умовах власне юридичний аспект природного закону залишався питанням периферійним. Відомо, що тільки починаючи з XIII ст., у часи перевідкриття Арістотелевої думки на Заході, деякі теологи почали приділяти нову увагу природному праву, незалежному від одкровення, а, відтак, доступному людському розумові. Гійом Осерський та Олександр Гельський [2, р. 477] вважали, що, попри гріхопадіння,

природний закон відкарбовано у серці людини і що його можна прочитати, у той самий спосіб, у який можна розгледіти сонце в тумані. Отже, існує певного гатунку компромісна позиція між тотальною зіпсованістю людського серця і явищами незмінної природи язичників. Але у цьому русі за реабілітацію природи здається в св. Томи Аквінського наголос, попри гріхопадіння, робиться на автономії природи, через наділення її здатністю осягати принципи природного права, орієнтованого на природу і такого, що знаходить у ній своє джерело. Для св. Томи природний закон є повноцінним законом, що посідає місце поряд з вічним законом, божественним законом та людськими законами. Необхідно зрозуміти деякі характеристики цього природного закону, оскільки у *Сумі теології* св. Тома називає ті його властивості, які невдовзі відкриють шлях розвиткові концепцій модерного природного права і знову з'являться на світ вже з-під пера теоретиків природного права-сучасників Паскаля, у протистоянні з якими той намагатиметься точно визначити свою власну позицію.

Розгляньмо, не вдаючись у подробиці, характеристики природного закону, згідно св. Томи: для цього слід звернутись до *трактату про закони* II частини *Суми теології*, питання 90 – 108. Св. Тома визначає там закон, умови його обов'язковості, природу природного закону, а також співвідношення природного закону і законів людських. В розділі I 90-го питання він пояснює, що закон «є певним правилом і мірою вчинків, згідно якої ми приходимо до того, щоб діяти або утримуватись від дій. Закон насправді походить від [дієслова] “зв'язувати”, оскільки закон зобов'язує діяти». У який спосіб? У такий, що у наших діях, у наших вчинках закон виявляє себе згідно того правила, яке фіксує одночасно і мету, і засоби дії, а також висновується з розуму. Отже, можна сказати, що закони — це виснуті практичним розумом правила вчинку, що мають цінність закону при здійсненні вчинку: саме це й визначає «інтелектуалістську» позицію св. Томи, за якою (пит. 90, розділ 1) для того, аби воля, що породжує розум, мала цінність закону, потрібно, аби вона була керованою розумом, і щойно розум покаже, яким є добро — бажала останнього. Коли св. Тома застосовує цю тезу до природного закону, він пояснює: розум дає нам пізнати, що будь-яка природна істота (пит. 104, розділ 2) діє заради того блага, котре є благом саме для неї, адже благо — це те, чого усі бажать. Звідси дедукується найперший припис природного закону: «потрібно здійснювати та шукати благо й уникати зла». Саме на цьому засадничому приписі будуть засновані усі інші приписи природного закону, таким чином, щоб об'єктами приписів подібного закону були усі акти чинення або уникання вчинку, осягнені практичним розумом як благо чи зло для людини. Але оскільки людина, як кожне створіння, призначена до блага,

то звідси випливає, що усі акти, до яких людина є природно схильною, розум осягнув як гарні, а отже — як мету її дій, акти ж протиприродні будуть поганими і такими, здійснення яких слід уникати. До томістського інтелектуалізму таким чином додається його натуралізм. Звідси св. Тома дедукує різноманітні природні цілі людини й усталює їх ієрархію.

1) Природна схильність кожної істоти до блага (пит. 104, розд. 2) виражає себе в тому факті, що кожна субстанція прагне збереження свого буття. Враховуючи це, можна сказати, що розум, у якості природного закону для людини, приписує використання будь-якого засобу, котрий сприяє самозбереженню, і забороняє використовувати той, що останньому суперечить.

2) Менш загальні цілі людини, у цьому відношенні, є ті ж, що й в [інших] живих істот, точніше висловлюючись — тварин: поєднання статей, виховання дітей тощо.

3) В людині існує бажання, відповідне природі розуму, бажання, яке їй глибоко притаманне<sup>5</sup> і яке заохочує пізнавати істину про Бога і жити в суспільстві, а отже — жити згідно практичного розуму. А це включає у себе також відсутність замірів супроти інших людей.

Отже, якщо природний закон зумовлює той припис розуму, згідно якого слід жити в суспільстві й уникати усього, що постає супроти такого життя, то тоді слід сказати, що природний закон, у якості закону морального, керує будь-яким позитивним людським законом, звідки випливає більш загальний припис, що його формулює св. Тома в розділі 1-му 105-го питання: «отже, слід сказати, що, згідно Августинового слова, «закон, який був би несправедливим, не виглядав би як закон». Хіба це не означає, що він має силу закону лише тоді, коли справедливий? Однак у людських речах щось називається справедливим, коли відповідає правилі, усталеному правильно влаштованим розумом. Але ж перше правило розуму — природний закон. Відтак, будь-який позитивний закон матиме законну підставу лише у тій мірі, у якій походить від природного закону. Щойно у якомусь пункті він не узгоджується з природним законом, як одразу стає вже не законом, а псуванням закону». Отже зрозуміло, що, на думку св. Томи, не з принципів природного закону дедукуються усі приписи позитивних законів, або усі позитивні закони, а самі різноманітні позитивні закони, виявлені задля відповідності конкретним ситуаціям, *повинні узгоджуватись з природним законом*, аби їх можна було сприймати у якості законів. Інакше кажучи, для нього є немислимим твердження про те, що природний закон постає гарантом усієї сукупності позитивних законів, зобов'язуючи кожного їм підкорятись. Слід

сказати протилежне: природний закон приписує підкорятись лише тим позитивним законам, які з ним узгоджуються, а без такого узгодження вони не розглядатимуться як справедливі, оскільки не відповідають правильно влаштованому розумові. Саме про це і йдеться у розділі 4 питання 106: «слід сказати: закони людських установлень є або справедливими, або несправедливими. Якщо вони справедливі, вони від того ж вічного закону, від якого походять, отримують і владу зобов'язувати кожного через присуд його власного сумління». І Аквінат показує, що закони можуть бути несправедливими через свою мету (вони не підпорядковані спільному благові), через свого творця (щойно ми перевищуємо межі наданої нам влади) і через свого вершителя (коли, втілюючи у життя спільне благо, не поважають дистрибутивну справедливість).

Таким чином, з аналізу поняття природного права, як воно вживається у *Сумі теології*, можна висувати таких три його властивості:

1) Природний закон, у своїх засадах і у формулюваннях своїх принципів, постає як виріб розуму, котрий перетворює схильності людської природи на приписи, і саме це визначає інтелектуалістську і натуралістичну позицію св. Томи.

2) Ці схильності перебувають в ієрархічній підпорядкованості, починаючи з найнижчої, з простого збереження життя, і закінчуючи найвищою, якою є пізнання Бога і життя в суспільстві.

3) Природний закон становить принцип будь-якого зобов'язування через сумління щодо [дотримання] позитивних законів, а отже — засадничий принцип їхньої легітимації.

Таким чином виявляється, що проблематика св. Томи відкриває шлях до постійно зростаючої автономії природного права від теології і автономія ця неупинно і чітко стверджуватиметься через праці теологів другої схоластики (II полов. XVI ст. — Суарес, Васкес, Лессій) аж до Гроція і Гоббса. Ми спробуємо зрозуміти, яким чином ця прогресуюча автономія природного закону стверджується в творах Гроція та Гоббса, аби з яснотою досягнути той спосіб, у який Паскаль їм протистояв.

\* \* \*

Аби дослідити це, розгляньмо три тези, які більшою або меншою мірою поділялися Гоббсом та Гроцієм, і проти кожного пункту яких виступить Паскаль.

*Перша теза:* розвиткові модерного природного права вельми притаманна тенденція до дуже виразного підкреслення і, можна було б сказати, до радикалізації натуралізму св. Томи. Кожен читач Гроцієвого трактату *Про право війни та миру* може зустріти у «Передньому міркуванні» цього твору визначення природного

права, яке автор засновує на схильності людей до утворення суспільств, схильності, що не співпадає з [простою життєвою] потребою, і на розумі, котрий перетворює цю схильність на моральний припис. Ми не розпочинатимемо дискусії про Гроцієві джерела, оскільки найцікавішим і найважливішим є той спосіб, у який він коментує своє щойно подане визначення природного права: «усе, про що ми тільки-но сказали, певним чином існувало б навіть коли погодитись (хоча це й неможливо зробити, не вчиняючи жахливого злочину) з тим, що Бога немає або що існує такий Бог, котрий анітрохи не цікавиться людськими справами» [1, р. 10]. Гроцій прагне стверджувати не те, що Бога не існує (більше того, у параграфі, розташованому після наступного, він висловить цілковито протилежне твердження, коли пояснюватиме, що Бог — це джерело природного закону), а те, що навіть коли припустити його неіснування, це нічого б не змінило у цінності щойно поданого ним визначення природного права, заснованого на схильності людської природи і на тому, що розум зобов'язує перетворити цю схильність на закон. Це можна розцінити як продовження інтелектуалістської позиції св. Томи, але продовження радикалізоване, котре передбачає можливість чисто раціонального і автономного стосовно релігії природного права, яке аж ніяк не передбачалось св. Томою. Те ж стосуватиметься і Гоббса, котрий розробляє теорію природного закону, цілковито дедуковану розумом з природної першооснови, хоча це й не Гроцієва суспільність, а саме лише поривання (endeavour) кожного індивіда до самозбереження. Цим роз'яснюється, що природні закони, як і «теореми» розуму, є у принципі доступними кожній людині, якщо розглядати її у природному стані<sup>6</sup>. Спираючись на це багато хто з-поміж християн міг би цілком законно запитати себе: чи часом природний закон, котрий впродовж такого тривалого часу перебував поза богословською цариною, не завоював своєї автономії, аби посісти місце основоположення суто природної моралі? Тоді б не було більше потреби формулювати гіпотезу про неіснування Бога, і можна було б обійтись простим формулюванням тези.

*Друга теза:* окрім тенденції до підкреслення натуралізму природного закону, сама засада цього закону виявлялася дещо радикальною стосовно традиції. Коли Гроцій розмірковував про природний закон, заснований на природній схильності людини, він в деякому сенсі поважав ієрархію схильностей св. Томи. Однак у цьому пункті існувала можливість не радикалізації тез св. Томи, а їхньої цілковитої та повної *інверсії*, і саме це зробила антропологія Гоббса. Для останнього уся будівля природного права спирається не на найвищу схильність, поставлену св. Томою на перший план (жити, щоб пізнавати істину, Бога і щоб утворювати суспільство з іншими людьми), а на найнижчу, якою є наполегливе



прагнення до біологічного збереження свого буття. Теорія природного закону в Гоббса уся цілковито базується єдино лише на цьому принципі: ми зобов'язуємо самих себе робити усе те, що сприяє нашому самозбереженню, і забороняємо собі робити протилежне. Тобто, збереження індивіда стало ключем до усієї будівлі моралі, пристрасті й розум — це лише службові засоби досягнення такої мети<sup>7</sup>. В Гроція природний закон мав тенденцію до виправдання природної моралі, у Гоббса ж ця природна мораль набуває форми абсолютного індивідуалізму і непозбувного егоїзму. І хоча Гоббс був християнином, цілком законно можна було б поставити питання чи не протистояла його концепція, причому — безпосередньо, цінностям християнства, бо ж, як відомо, і протестанти, і католики беззастережно припускали, що людська поведінка описується таким чином: егоїзм випливає з первісного гріха, але ж егоїзм цей принаймні покладався як *супротивний* Євангеліям. Отож, він був неприйнятний для того, щоб з нього робили першооснову природного закону, тобто першооснову моралі. Серед сучасників Гоббса не бракувало тих, хто докоряв йому за таку інверсію цінностей і Паскаль теж, поза сумнівом, відчував її у якості можливого наслідку концепції природного закону.

*Третя теза:* Гроцій і Гоббс визнають, за прикладом св. Томи, що природні закони становлять джерело легітимності позитивних людських законів і що останні можуть когось зобов'язувати лише у тій мірі, у якій вони відповідають першим<sup>8</sup>. Та з цього вони просто й легко роблять такі висновки, які св. Тома визнавав лише з певними застереженнями. Якщо б позитивні людські закони були несправедливими, їм можна було б не підкорятись, а, отже, і повставати супроти тих, у чиїх руках політична влада, особливо якщо в [суспільній] угоді спеціально зазначено, що носій верховної влади повинен ці закони поважати. Коротше кажучи, Гроцієва та Гоббсова теорії природного права містили обмежену певними умовами легітимацію можливого бунту підданих супроти суверена. Є, поза сумнівом, правдою те, що, на думку багатьох своїх сучасників, Гроцій і Гоббс надавали суверенові радше занадто широку владу над підданими і вважалися теоретиками, що виправдовують скоріше покірність, аніж бунт. Проте від цього у серцевині їхнього теоретичного порядку бунтівного духу не меншало. Поза сумнівом, суверен мав бути по-справжньому тиранічним, аби бунт виявився виправданим, однак, поза сумнівом, їхня теорія природного права за цих умов надавала питоме виправдання. Модерна теорія природного права могла, так би мовити, містити у собі певний ризик несумісності з необхідністю підкорення й підтримання миру. Вона сприяла тому, щоб в руках підданих опинилось небезпечне знаряддя, наявність якого суперечила християнським чеснотам покірності щодо боговстановленої влади. Однак відомо, коли



йдеться про політичну науку, що питання бунту й конфлікту, пов'язаного з бунтом, становить предмет сутнісного інтересу Паскаля: адже будь-який усталений політичний лад впливає з божественної влади, а протистояти останній — неможливо.

Якщо ми зараз розглянемо три щойно згадані тези, то зрозуміємо: Паскаль навіть тоді тяжів до критики за усіма напрямками, коли теорії природного права переживали добу розквіту й мали от-от перетворитись на панівний дискурс. Приставши на цю точку зору, ми можемо сказати, що Паскалева критика полягала в інтенсивному і повному переробленні того шляху, яким рухались теоретики природного права — ці, здавалося б, переможці скептичної кризи другої половини XVI ст., кризи, після якої, зусиллями Монтеня й Шарона, моральні цінності опинились під підозрою. Причому згадані теоретики стверджували, що зроблене ними спирається на певну науку про мораль і політику. Отже, Паскаль вчинив напад на самі підвалини цієї теоретичної будівлі та спробував пов'язати мораль і політику зі скептицизмом, ґрунту якого ті ніколи не повинні полишати. Але для цього слід було виступити проти раціоналістичного натуралізму, притаманного теоріям природного права. Паскаль так і вчинив, виступивши проти трьох головних тез, що висувалися філософами природного права. Отже, потрібно знову розглянути ці тези, дотримуючись їхнього порядку, і дослідити відповідні кроки Паскаля.

\* \* \*

*Перша теза:* чи можливо обґрунтувати мораль, покладаючись виключно на розум? Почнімо з дослідження можливості такого раціонального підґрунтя. Для цього потрібно дослідити, у чому взагалі полягає акт пізнання. Усі або майже усі філософи-попередники Паскаля доводили, що будь-який пізнавальний акт забезпечується певною співпрацею здатності розуміння й волі. Здатність розуміння пов'язує уприсутнення (*représentation*) з ідеями через форму судження, а воля, щойно їхній зв'язок постане певним, чи необхідним, вільно (Декарт) або з примусу (Гоббс) погоджується з цим судженням. Паскаль також бере цю класичну схему, але своєрідно перебудовує її, показуючи у яких випадках вона є дієвою, а у яких перетворюється на певну перешкоду чи навіть виявляється цілковито недієвою, обмежуючи таким чином спроможність розуму. Починаючи, нам слід зауважити, разом з Паскалем, що здатність розуміння — це та здатність, яка змушує нас вірити в істинність чи хибність ідей на підставі доказів, котрі мають своєю підставою доведення або впорядкований досвід [8, pp. 155, sq.]. Воля ж — це здатність, що «природно любить» і безперестанку шукає щастя і блаженства, тобто прагне знайти спокій у користуванні річчю, яку шукає<sup>9</sup>. Таким чином, здатність розуміння може тільки показувати волі ідеї речей, які та може або

любити, або ні, але неспроможна довести, що та повинна любити якусь річ, і викликати таку любов (див. фр. 298(283); 308(793); 359(481); тут і далі посилання на фрагменти за нумерацією Л. Лафюма доповнюється більш поширеною в доступних українському читачеві виданнях нумерацією Л. Брюнсвіка — прим. перекладача). Зі свого боку, воля не може безпосередньо формувати те, у що вірить здатність розуміння, адже воля — це лише бажання, а не доказ (див. фр. 539(99)). Відтак, що стосується волі й здатності розуміння, то кожна з них позбавлена будь-якої безпосередньої спроможності у осібній сфері компетенції іншої, проте вони можуть, через породження певних ефектів, впливати одна на одну. Як і через які ефекти? Аби добре це зрозуміти, перш слід знати, чого саме бажає воля, аби досягнути блаженства. В очах Паскаля, як і в очах більшості інших письменників XVII ст. (Ларошфуко, Гоббс, Ніколь, Сен-Сімон, Ла Брьюєр...), людська поведінка позначена тим фактом, що люди бажають речей, які б задовольняли їхнє марносластво (гріх гордості) або їхнє прагнення вигод (гріх плоті). Оскільки воля за своєю сутністю бажає лише цього, вона відкидає усе, що цьому суперечить. Що може звідси випливати?

Коли, у царині наукового пізнання, здатність розуміння знаходить такі істини, які підтверджує раціональними доказами, отриманими шляхом математичного доведення або наукового експерименту, що тут може вдіяти воля? Вона, навіть якщо бажає протилежного, неспроможна відмовитись від висловлення згоди із судженням здатності розуміння. Таким чином, у сфері наукового пізнання, воля і здатність розуміння можуть лише сходитись одна з одною [8, II част., розд. 2]. А що діється поза цією сферою? Якщо ми звернемось до філософії, то знайдемо у ній певні істини, що можуть прийматись без жодних сумнівів, наприклад декартівське «я мислю, отже я існую», і Паскаль в *Думках* це визнає (див. фр. 131(434); 170(268)). Але цих самоочевидних істин дуже мало і поза ними філософія втрачає, на відміну від науки, здатність до вироблення неспростовних доказів, здатних підпорядковувати собі волю. Отож, коли воля бажає не того, що їй показує або приписує здатність розуміння, чого у цьому випадку слід очікувати? Текст невеликої роботи, що має назву *Про мистецтво переконувати*, пояснює це на принциповому рівні, тоді як *Думки* доповнюють це пояснення подробицями. За конфлікту між здатністю розуміння та волею «виникає непевне балансування між істиною і пожадливістю і [...] знання першої та відчуття другої стають до боротьби, успіх у якій дуже важко передбачити, оскільки, щоб судити про нього, слід було б знати про все, що відбувається у найпотаємнішій глибині людини, людина ж сама цього майже ніколи не знає» (див. *Про мистецтво переконувати*, [9, р. 356]). Але й справді, що відбувається у глибині людського ества? Воля не мо-

же відкрито втручатись в інтелектуальний механізм упорядкування ідей, але, натомість, вона може скеровувати здатність розуміння до розгляду того чи іншого аспекту розглядуваної речі, відвертаючи від аспектів, яких не любить. Воля, пише Паскаль (фр. 539(99)), «відвертає розум від розгляду якостей того, чого вона бачити не любить, і через це розум, йдучи за волею крок у крок, зупиняється на розгляді того боку [речі], який їй до вподоби, а тому судить процю річ на підставі того, що бачить». Коротше кажучи, якщо докази на користь наших суджень не є неспростованими, воля втручається в справу задавання наших «перспектив» розгляду об'єктів, даючи нам побачити лише деякі з їхніх властивостей і відвертаючи від інших. Саме тут здобуває пояснення така ситуація: коли ми хочемо бачити лише силу людини, ми вибудовуємо свою філософію за зразком стоїчної, котра оспівує потужність людських здатностей, а, отже, внутрішню свободу людини (Епіктет). Якщо ж хочуть бачити лише людську слабкість, то філософію вибудовують за зразком скептиків, котрі зосереджують увагу на ненадійності пізнань людини, принципів її поведінки та на непостійності самої цієї поведінки (Монтень)<sup>10</sup>. Отже, через це існуватиме стільки філософських вчень, скільки є можливих бажань волі, котра націлює судження на ту чи іншу побудову [цих вчень], які будуть приречені на безупинне протистояння одне одному.

Якщо зараз звернутись до моралі, то питання про надійність пізнання істинного і справедливого постає з тією ж гостротою, що й у сфері [філософського] пізнання. Поставлене Паскалем у *Думках* питання звучить так: «де відшукаємо ми порт в [океані] моралі?» (див. фр. 697(383)), тобто яким буде той *непорушний пункт*, — і чи існує він взагалі — який ми можемо узяти за підвалину для обґрунтування моралі? І, як він це зробив також і у попередньому випадку, Паскаль хоче показати, що воля, спираючись на свої уподобання, спрямовує здатність розуміння під час розгляду засадничих принципів моральної поведінки. І тут цей хід думки використовується для пояснення того, що в залежності від уподобань волі цілком можна висловлюватись на користь безлічі різноманітних концепцій доброго і справедливого. Доведенню саме цього положення присвячено відомий фрагмент *Думок* під номером 60(294), у якому йдеться про відносність справедливості. У нас, поза сумнівом, існують природні закони, котрі можуть обґрунтувати моральну поведінку, але, оскільки наша воля спрямовує ті перспективи, за допомогою яких ми розглядаємо феномени, то пізнати ці закони ми не здатні. Як висловлюється Паскаль в іншому (86(297)) фрагменті, «справедливість є розумовою якістю, якою усі розпоряджаються *кому як забаганься* [курсив мій — *К.Л.*]». А з цієї множинності воль впливає концепція множинності визначень справедливості: одні запевнятимуть, що справед-

ливість — це лише «авторитет законодавця» (фр. 60 (294)), інші казатимуть, що вона — лише «вигода для володаря» (id.), ще хтось, подібно до Монтеня, пояснюватиме, що справедливість — це лише те, що утвердилось на підставі звичаю (id.). Не існує жодного раціонального способу співвіднесення цих концепцій. Отож, звідси випливає, що суспільний лад не може, усупереч твердженням філософів природного права, будуватись на раціональному підґрунті, адже розум неспроможний його встановити.

*Друга теза:* чи можливо поза межами раціональних засад природного права знайти якусь «природу», на якій можна було б заснувати, скажімо, Гроцієву «природну товариствність» чи Гоббсове «біологічне самозбереження»? Аби напасти на таку концепцію з тилу, Паскаль, посилаючись переважно на Августина, вирішує повернутись до тієї теологічної концепції, що позбавляє природу будь-якої спроможності пізнати природний закон. Згадана концепція відзначається тим, що заперечує існування людської природи, або — це, зрештою, те саме — наполягає на існуванні декількох таких природ. Існувала людська природа до гріхопадіння, котра полягала у тому, що здатності й бажання людини відповідали певній ієрархії: тіло підпорядковувалось волі, воля — інтелектові, а інтелект — Божим заповідям (див. *Ecrits sur la grâce* в [9, р. 317]; фр. 149(430)). Але після скоєння гріха цей порядок було знищено й пожадливість настільки невідворотно сконцентрувалась на безлічі об'єктів, відмінних від Бога, що співвідношення цих трьох інстанцій змінилось на зворотне. Інтелект став підпорядковуватися волі, воля — тілові, а тіло (коли не зосереджувалось на самому собі) — зовнішнім об'єктам. Саме це змусило Паскаля сказати, що природ людини існує стільки, скільки є об'єктів людської пожадливості: у фр. 397(436) він зазначає, що коли «справжню природу втрачено, все стає її справжньою природою...», а у фр. 630(94) скаже, що «природою людини є будь-яка природа, omne animal. Немає нічого такого, що б не зробили природним. Немає природного, якого б не втрачали» (див. також фр. 112(344); 127(415); 128(396); 139(143); 400(427); 520(375)). *Отже, людських природ існує стільки ж, скільки співвідношень похоті з її об'єктами*, через що для Паскаля природа людини не може осягатись як сутність, а лише як *низка емпірично варіативних станів*. Як можна за таких умов відшукати сталу першооснову для обґрунтування природного закону, коли «наша природа — це лише постійна зміна» (фр. 520(375))? Таким чином, звідси випливає, що важлива для Гроція теза про природну товариствність стосується не природної, а лише набутої поведінки (див. фр. 35(117); 99(80 & 536); 129(116); 193(98); 634(97); 821(252)). Випливає звідси також і те, що, усупереч Гоббсу, прагнення до самозбереження — є лише одним з багатьох наших бажань, яке цілком

може зникати, а не першоосновою усіх їх. З цього висновується, що зведення природи до біологічного самозбереження, як цього прагнув Гоббс, у такій перспективі більше не є переконливим. Паскаль неодноразово роз'яснює це у багатьох фрагментах, виступаючи проти Гоббсової позиції (див. фр. 29(156); 138(166); 148(425); 470(404); 628 (153); 716(215)), згідно якої збереження життя мало за корелята страх смерті. Однак Паскаль, навпаки, пояснює, що прагнення здобути загальну пошану може, за будь-яких умов, доходити до переступання тих меж, які накладає любов до життя, цей Гоббсів фундамент природного права<sup>11</sup>: «слава настільки солодка, що пов'язи її з будь-якою річчю, навіть зі смертю, її усе одно любитимуть» (фр. 37(158)). Отже, для Паскаля звідси випливає, що товаристський може конституювати основоположення природного права не більшою мірою, ніж це вдалося б самозбереженню, що тут йдеться зовсім не про принципи чи сутності, а про прості стани, здатні до емпіричних змін. Для Паскаля не існує людської природи, оскільки ту втрачено. Якщо ж для нього й існують право і закон, то вони все ж не можуть більше мати за свою підвалину саму по собі природу. Саме це можна верифікувати, виходячи з третьої тези.

*Третя теза:* вона переважно впливає з фрагменту 60(294), присвяченого аналізу справедливості. Зміст цього фрагменту відомий і немає сенсу докладно коментувати його. Ми просто видобудемо з нього певні рефлексивні елементи. По-перше, відомо, що у цьому фрагменті Паскаль не задовольняється твердженням, за яким історичний огляд держав нібито вказує лише на *факт*, на те, що, як здається, не існує такого універсального закону, якому була б властива однаковість природи. Цілком видно, що він мислить також і *про право* — якщо такий закон існує, його неможливо пізнати через непрямий вплив волі на здатність розуміння, але неможливо це також і через те, що у нас не існує тієї природи, «тенденції» якої ми могли б пізнати: фрагмент 60(294), як і фрагменти 520(375) і 525(325), досягають висновку з цієї позиції: різноманітні звичаї і нрави, усталені в різних державах, не можуть бути вправлені жодним природним законом. Фрагмент 525(325) вочевидь відображає це: «Отож, було б добре, якби законам і звичаям підкорялись через те, що вони — закони [...]», далі автор додає: «[Якби усі знали, що] неможливо запровадити жодного істинного і справедливого закону, що такі закони нам невідомі і що відтак слід дотримуватись тих, які вже усталені [...]». Тут йдеться про особливо ретельне розмежування з теоріями природного права. Останні стверджують, що ми повинні свідомо підкорятись різним позитивним законам тоді й тільки тоді, коли вони відповідають природному закону. Однак, якщо природний закон непізнан-

ний, він не може бути підґрунтям нашого підкорення позитивним законам.

Отож, позитивні закони не містять жодної внутрішньої справедливості, котра б випливала з того факту, що вони нібито спираються на природний закон. Тому Паскаль і проголошує (фр. 60(294)): той, хто підкоряється законам «через їхню справедливість, підкоряється справедливості, породженій власною уявою, аж ніяк не сутності закону. Останній є цілковито зосередженим у самому собі, він є закон — і край». Але хіба Паскаль не каже у фр. 60(294), що якби гіпотетичний законодавець знав справедливість, «він би не усталив найзагальнішого з правил, які існують поміж людей, а саме: що кожен повинен дотримуватись законів своєї країни»? Традиційно цю тезу витлумачують у тому сенсі, ніби Паскаль хотів сказати, що природних законів, навіть якщо вони й не пізнані повною мірою, достатньо для виправдання покори будь-якому з позитивних законів будь-якої країни, однак з декількох причин таке тлумачення важко прийняти. По-перше, одразу ж слід нагадати, що таке формулювання не мало б, у строгому розумінні, жодного сенсу для традиції, у межах якої складалась теорія природного права, і для тих ідейних позицій, на яких перебували сучасники Паскаля. Не існує жодної теорії природного права, яка обстоювала б саму лише ідею підкорення позитивним законам держави, не доповнену відповідною специфікацією: природний закон приписує підкорятись їм тільки у тій мірі, у якій і тільки у якій (це вже було показано) вони з ним узгоджуються. Однак Паскаль наполягає на тому, що позитивні закони, запроваджені у різних країнах, не позначаються ніякою спільною справедливістю (див. зауваження про вбивство батьків, інцест, дітоубивство...): чому він тут нагадує про існування природного закону, покликаного виправдати супротивні йому позитивні закони? А він дійсно про це нагадує, і навіть каже, що якби законодавець *пізнав* справедливість, він би не встановлював правила, згідно якого кожен повинен дотримуватись законів своєї країни (фр. 60(294)). Їх дотримуються не тому, що пізнали справедливість, а — це набагато ймовірніше — тому, що не знають її. Отож, тут не може йтись про природну справедливість, котра зобов'язує дотримуватись законів, запроваджених у кожній країні.

По-друге, припущення того, що природний закон приписує нам підкорятись позитивним законам, погано узгоджується з тим, що Паскаль каже у другій частині фр. 60(294): той, хто підкоряється законам «через їхню справедливість, підкоряється справедливості, породженій власною уявою, аж ніяк не сутності закону. Останній є цілковито зосередженим у самому собі, він є закон — і край». Інакше кажучи: по мірі того, як основою підкорення позитивному законодавству може ставати не справедливість, а лише автори-



тет закону, нам усе важче зрозуміти *навіщо природний закон потрібен*. Отже, можна зробити висновок: коли Паскаль проголошує найзагальніше правило, котре приписує кожному дотримуватись законів своєї країни, він хоче сказати, що кожен спирається лише на закони власної країни, які лише від самих себе отримують свій авторитет.

Однак, по-третє, можна було б стверджувати, посилаючись на фр. 81(299), що безумовно існує спільна властивість, притаманна усьому комплексові природних законів, а саме: усі вони, попри свої розбіжності, спрямовані на підтримання миру. «У повсякденному житті єдиними універсальними правилами постають закони країни» [курсив мій — К.Л.]. Керуючи повсякденним життям, закони утверджують стабільність держав. Якби природні закони приписували підкорятись лише універсальним функціям позитивних законів, то у данному випадку це означало б повну згоду з ученням про природне право. Тоді було б легко зрозуміти, що саме приписують природні закони, орієнтуючись лише на універсальний зміст законів позитивних, і саме у цьому б полягала справедливість, яка б з очевидністю вимагала дотримуватись «законів країни у повсякденному житті». Але складність у тому, що фр. 81(299), нібито покликаний сприяти такому витлумаченню, свідчить про цілковито протилежне: таким законам підкоряються не тому, що цього з необхідністю вимагає справедливість, яка в них міститься (бо неможливо «наділити силою справедливість»), а через «наявність тут сили». Цей мотив повторюється тоді, коли Паскаль каже, що ті, хто панує (фр. 828(304)), лише завдяки мирові можуть повністю утвердити своє панування і повинні задля цього нав'язувати останнє через видання позитивних законів. Отже, витлумачення підґрунтя позитивного закону через закон природний не є прийнятним.

По-четверте, цю аргументацію можна доповнити, показавши, що Паскаль не міг бажати, щоб природні закони хоч яким чином виправдовували зміст законів позитивних. Цей додатковий аргумент впливає з уважного розгляду паскалівського аргументу стосовно «засадничих законів держави» (фр. 60(294)), того, що сьогодні ми називаємо її конституцією, і що в XVII ст. зводилось до кількох законів, котрі визначали межі королівської влади. В аргументації Паскаля помічаємо, що засадничі закони у певному сенсі посідають місце, яке традиційно належало законам природним: «слід повернутись — каже дехто — до засадничих і первісних законів держави, усунутих несправедливим звичаєм». Отже, тут говориться, як Паскаль зазначив трохи раніше, про «закони, які виправляють [колишні] помилки». Але такі закони — небезпечні, оскільки легко буде показати, що правителі їх не дотримуються, а це виправдовуватиме бунт, тобто війну, котра загрожує знищити



державу. Однак теорія природного права приводить до таких самих наслідків: замість засадничого і первісного закону держави вона покладає моральний і вічний закон, здатний легітимізувати й делегітимізувати позитивні закони, як це точно засвідчують інтерпретації, висунуті середньовічними і модерними філософами. Їхня теорія природного права, як було показано, завжди надає підставу для можливих замірів проти політичної влади, заснованих на вимозі її відповідності цьому праву, відповідності під загрозою призупинення її легітимності. Саме з цієї причини Паскаль (не зважаймо тут на заперечувану ним автономність розуму і природи) не міг бажати того, щоб політичний лад підкорявся моральному ладові природного закону. Саме тому його ставлення до філософів природного права виявилось радикально критичним у той момент (на поч. XVII ст.), коли їхні теорії утверджувались і набували систематичності.

Можна було б навіть навести додатковий доказ наявності такої критики. Ті філософи природного права, які могли бути відомими Паскалю, завжди пов'язували природний закон з існуванням суспільного пакту, який мав укладатись на його підставі і ним гарантуватись. Однак, ця ідея суспільного пакту як першопочатку є нездійсненною для Паскаля: держава засновується на фактичному пануванні, котре походить від конфлікту суспільних груп, які називались Паскалем «партіями» (фр. 828(304)). Отже, першопочаток держави є *ірраціональним*, це — насильство, а не раціональна згода, що засновується на пізнаному розумом природному законі. З цього моменту перед Паскалем вочевидь вималювались два шляхи. Як християнинові йому належало, оскільки цього вимагав дарований через одкровення закон Божий, прийняти цей суспільний лад і підкоритись йому, а це означало стати на позицію, цілковито протилежну поглядам філософів природного права. Але, незалежно від віри, в умовах суто світського ладу, належало спробувати упорядкувати це, позбавлене легітимності, панування, чим завжди відкривалась можливість знову й знову поставити його під сумнів; саме таким чином політика отримувала стосунок до історії й життя в історії.

Які висновки можуть впливати з такого аналізу? У тій мірі, у якій ми виокремлюємо з паскалівських тез лише їхню критичну спрямованість, висновок може бути лише негативним, проте вельми важливим: саме у той момент (перша пол. XVII ст.), коли в політичній філософії, що пережила скептичну кризу кінця XVI століття, виникає спроба наукового обґрунтування природного права, призначеного стати кістяком нового типу суспільства, в момент, коли виникає той проект, котрий матиме філософську значущість аж до кінця доби Просвітництва, цей проект на своєму власному ґрунті зазнає радикальної критики з боку мислителя,

творчість якого важко класифікувати, оскільки, з одного боку, вона відстає від руху, визначального для модерної політичної філософії, а, з іншого, відкриває шлях до *не-юридичного* аналізу політики, аналізу, котрий склав альтернативу побудовам філософів, прихильних до концепції суспільної угоди.

## ПРИМІТКИ

<sup>1</sup> — Див. [4]; див. також [3, pp. 54-55], де у Присвятому посланні Гоббс знову проголошує тезу, за якою саме з його трактату починається нова політична наука.

<sup>2</sup> — Див. [5], I, розділ 18, присвячений встановленню конвергенції природних і божественних законів; див. також *De cive*, розд. IV і розд. XV та XLII *Левіафана*.

<sup>3</sup> — Див. мадам Пер'є, *Vie de Monsieur Pascal* [Життя пана Паскаля] в [9., p. 30].

<sup>4</sup> — З цього приводу можна було б звернутись до короткої, але ґрунтовної реконструкції питання, поданої П. Хагенмахером в [2, pp. 470, sqq.]. Див. також [10].

<sup>5</sup> — Див. розділ 4: «слід сказати: від природного закону залежить те, до чого людина схиллятиметься за природою. А з-поміж її природних схильностей вельми при-  
таманною їй є схильність діяти згідно розуму».

<sup>6</sup> — Див. *Lèviathan*, XV, [6, p. 160]; *De cive*, XVII, § 13; XV, § 1. *Eléments*, I, 18, § 1.

<sup>7</sup> — Див. Hobbes, *Lèviathan*, chapitre VII, [6, p. 47]; див. також *De corpore*, I, § 2: «Людина живе завдяки тому, що циркулює кров [...]. Кров циркулює завдяки тому, що серце незмінно підтримує свій рух, перебуваючи то у систолі, то у діастолі»; *Eléments du droit naturel et politique*, VII, § 1, [5, p. 157]; *De corpore*, XXV, § 12: «Першою основою життя міститься у серці»; «життєвий рух є безперервним рухом крові», *ibid.* Стосовно відображення цих біологічних засад у праві див. *Lèviathan*, Chap. XIV [6, p. 129] та [7, Chap. III].

<sup>8</sup> — Див. Grotius, *Du droit...*, L. I, Chap. 2, § 1 (6); Hobbes, *Lèviathan*, XXVI, [6, p. 285] про те, що громадянський закон міститься в природньому.

<sup>9</sup> — Див. *Ecrits sur la Grâce* [Теори про благодать] в [9, p. 322]: «Бо ж хіба є щось ясніше від тези, згідно якої, усі завжди роблять те, що приносить найбільшу насолоду?»; фр. 525(325): про «владу» насолоди; 18-е *Provinciale* [18-та Провінціалія] [9, p. 426]: «воля завжди схильна лише до того, що їй найбільше до вподоби...»; фр. 710(24), задоволення — «ось ті гроші, за які ми віддаємо будь-що»; фр. 134(169); *Lettre* [Лист] VIII, 1656, в [9, p. 269]; *Sur la conversion du Pêcheur* [Про навернення грішника] в [9, p. 290]; див. також *Art de persuader* [Про мистецтво переконувати] в [9, p. 355], де вказується на переважання аргументу волі порівняно з переконливістю [розумового] доказу, і фр. 539(99) про задоволення волі, яким спрямовується розум. Паскаль вважає, що відчуття задоволення, як і усі інші відчуття, є придатними до аналізу в термінах механістичної фізики (фр. 686(368): «Як? Невже задоволення — це лише танок [тваринних] духів?») картезіанського гатунку. Проте, на відміну від Декарта чи Гоббса, він не виявляє жодного інтересу до цього різновиду завдань, нерозв'язність яких, в інших текстах (див. фр. 84(79) і 108(339bis)), видається йому беззаперечною.

<sup>10</sup> — Уся *Entretien avec M. de Sasi* [Бесіда з п. де Сас] є основою для цієї взаємної опозиції двох шойнозгаданих філософів, один з яких орієнтується на пізнання, інший — на мораль.

<sup>11</sup> — Страх смерті — це страх бути позбавленим усіх насолод життя. Проте з-поміж двох задоволень завжди обирають більше, оскільки задоволення волі — у тому, щоб схилитись до задоволень. Однак є можливим, що воля обере відмову від задоволень, аби показати свою силу. Якщо ж вона це зробиє, то причиною тут те, що «їй більше подобатиметься показувати свою силу, ніж бажати того блага, яке вона відкидає; таким чином, коли вона й намагається уникнути того, що їй подоба-

ється, то лише задля того, аби зробити так, як їй подобається, і неможливо для неї бажати чогось іншого, ніж те, бажати чого їй до вподоби» (див. *Ecrits sur la Grâce*, [9, р. 332]. Див. також фр. 29(156): «будь-якій opinii може бути надано перевагу перед життям, любов до якого видається такою природною» [курсив мій — К.Л.]. Цей фрагмент повертає нас до Монтеневих *Дослідів*, I, 14; проте Монтень зовсім не стверджував, що коли погани зносять страждання і смерть, то це — як у тезі, висуnutій Паскалем, — пояснюється їхнім марнославством. Див. також фр. 148(425): воля завжди шукає насолоди, «це — рушійна сила усіх вчинків усіх людей, *навіть тих, хто хоче повішатись*» [курсив мій — К.Л.]; «після того, як вона [людина] втратила справжнє благо, благом їй може видаватись усе, аж до самогубства [курсив мій — К.Л.], котре так суперечить одночасно Богові, розумові й природі», [9, р. 520, фр. 477(406)]; «Гордість переважає і долає усі нещастя»; див. також в 14-е *Provinciale* [14-та Провінціалія] про тих, хто заради честі приносить на дуелях у жертву своє життя [9, pp. 437, 440]. Нарешті, див. фр. 806(147): «бо якби хто не загинув задля збереження честі, його було б знеславлено», фр. 795(160), який доводить, що знемагання від горя уславлює людину, оскільки є ознакою сили [характеру], та фр. 716(215): «боятись смерті слід тоді, коли небезпеки немає, а не тоді, коли вона є, адже слід [завжди] бути людиною».

### ЛІТЕРАТУРА

1. **Grotius H.** *Du droit de la guerre et de la paix.* — Caen: Ed. du Centre de philosophie politique et juridique de Caen, 1984.
2. **Haggenmacher P.** *Grotius et la doctrine de la guerre juste.* — Paris: PUF, 1983.
3. **Hobbes J.** *De cive.* — Paris: ed. Sirey, 1981.
4. **Hobbes J.** *De corpore,* Присвятне послання Вільямові Кавендішу, in *Opera latina*, ed. W. Molesworth, 1839-1845, vol. I.
5. **Hobbes J.** *Elements of law.* — Paris: L'Hermès, tr. fr. L. Roux, 1977.
6. **Hobbes J.** *Léviathan.* — Paris: éd. Sirey, tr. fr. Tricaud, 1971,
7. **Lazzeri Ch.,** *Droit, pouvoir et liberté. Spinoza critique de Hobbes.* — Paris: PUF, 1998.
8. **Lazzeri Ch.** *Force et justice dans la politique de Pascal.* — Paris: PUF, 1993.
9. **Pascal B.** *Œuvres complètes,* édition de L. Lafuma. — Paris: Le Seuil, 1963.
10. **Villey.** *La formation de la pensée juridique moderne.* — Montchrestien, 1975.

Шамрай В. (Київ)

## НЕГАТИВНИЙ ОБРАЗ СОЦІАЛЬНОСТІ У ПАСКАЛЯ

В Паскале трудно (если вообще возможно) видіти соціального філософа в традиційному значенні слова. У нього немає самостійної соціальної теорії, середоточіє його метафізических і духовних інтересів знаходиться явно в іншій області. Як безосновательно, но не совсем точно отмечают исследователи его творчества: «Вопросы морали привели Паскаля к проблеме государства, которая к морали же и свелась» [2, с. 190]. Но, тем не менее, масштабный замысел последнего труда Паскаля, *Апологии*, работа над которым была прервана еще на подготовительной стадии смертью автора, не мог не затронуть социальных вопросов — поскольку без