

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, рр. 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. Haggemacher 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 Паскалі трудно (якщо взагалі можливо) видіти соціального філософа в традиційному сенсі слова. У нього немає самостійної соціальної теорії, середоточіє його метафізических і духовних інтересів знаходиться явно в іншій області. Як незасновано, але не зовсім точно відзначають дослідники його творчості: «Вопросы морали привели Паскаля к проблеме государства, которая к морали же и свелась» [2, с. 190]. Але, тим не менше, масштабний замысел останнього твору Паскаля, *Апології*, робота над котрим була прервана ще на підготовчій стадії смертю автора, не могла не затронуть соціальних питань — поскільки без

прояснения последних едва ли можно представить с должной полнотой как природу человека, так и его бытие, положение в мире. А именно эти сюжеты стояли в центре итогового произведения самого неоднозначного мыслителя XVII века. И если мы хотим в его анализе оказаться на почве истории философии, а не ограничиться пределами доксографии, то для нас важнее не то, *что* Паскаль сказал об обществе, а то, *к чему* он говорил о нем.

Паскаль — оппонент теории общественного договора

Не сама по себе организация общества интересует автора *Мыслей*, а оценка социальности в контексте анализа человеческой жизни и судьбы. Если учесть этот ракурс рассмотрения, вполне естественный для христианского мыслителя, то тема общества окажется отнюдь не чуждой паскалевскому творчеству. Вот только разработка этой темы осуществляется в направлении, весьма отличном от господствовавших устремлений эпохи. Вспомним, что время Паскаля — это период активного формирования новоевропейской цивилизации с характерным для нее духом общественных преобразований и социального конструктивизма. С середины XVII века начал разворачиваться первый грандиозный социальный эксперимент — Английская буржуазная революция (1640—1688), тем более впечатляющий на фоне предшествовавшей ему чудовищной Тридцатилетней войны (1618—1648), унесшей только в Германии шесть миллионов жизней. Параллельно с наметившимися социальными метаморфозами возникает и развивается главное теоретическое и идейное обоснование грядущих радикальных перемен — теория общественного договора с неотъемлемыми от нее мировоззренческими идеями природного равенства людей и естественного закона. В 1625 г. в Париже выходит труд Гуго Гроция *О праве войны и мира*, с которого можно начинать историю систематической разработки и формулирования этих идей. Следующий этап связан с творчеством Т. Гоббса и изданием в 1651 г. его знаменитого *Левиафана*.

В центре их внимания — естественное состояние человеческого рода и единство природы всех людей, из которых получает объяснение весь процесс социальной жизни и организация общества. Социально-философскую позицию Паскаля можно выделить, отличить и раскрыть лишь по отношению к этому господствующему, набравшему силу и идейную власть воззрению. И так же, как во многих других ключевых вопросах, Паскаль выступает здесь оппонентом главной метафизической линии новоевропейской мысли. Сопоставление его взглядов с позицией Гоббса — самого крупного социального философа среди современников — красноречиво это демонстрирует.

Я не ставлю своей целью проанализировать всю палитру социально-философских воззрений Паскаля. Меня интересует по преимуществу *паскалевская метафизическая установка относи-*

тельно социальности, в ее отличие от господствующей социально-философской установки, представленной теорией общественного договора и естественного права. Поставим вопрос так: можно ли утверждать, что Паскаль представляет существенно иную стратегию понимания социальности, чем теоретики общественного договора? И если так, то в чем суть этой стратегии — из каких оснований она исходит и к каким результатам приводит?

Сами по себе эти вопросы могут показаться чрезмерными, претендующими на слишком многое, поскольку предполагают сопоставление как будто несравнимых величин. Ведь у того же Гоббса мы находим обширные сочинения, посвященные обстоятельному и систематическому рассмотрению социально-философских сюжетов. Они snискали английскому мыслителю заслуженную славу классика социальной философии. Напротив, в случае Паскаля мы не находим систематически разработанной теории, которую можно было бы сопоставить или противопоставить гоббсовской. Однако само это отсутствие социальной теории говорит об интеллектуальном выборе Паскаля красноречивее, чем ее наличие. Паскаль оппонирует господствующим (или, если угодно — передовым) социально-философским воззрениям своего времени уже в исходном мировоззренческом пункте. Он предлагает *негативный образ социальности*, в отличие от ее позитивного образа, содержащегося в теории общественного договора и питающего эту теорию.

Примат социальности в человеческом бытии

Понятия «негативного» и «позитивного» не означают здесь, конечно, лишь внешних феномену общества оценок. Было бы заблуждением смотреть на дело так, что Гоббс общество «приветствует», а Паскаль «осуждает». Нет сомнений, что по отношению к существующему социальному порядку теория общественного договора и естественного состояния человека обладала гораздо более критическим и разрушительным потенциалом, нежели все инвективы и обличительные стрелы Паскаля. Что и доказала последующая бурная история победы буржуазного строя в Европе XVIII — XIX веков.

Радикальное отличие Паскаля от Гоббса и в целом от ведущей линии социально-философской мысли эпохи Просвещения состоит в том, что он *отказывает обществу в праве быть главным поприщем самоопределения человека*. Характерной особенностью наступавшей эпохи стало стремление представить и разрешить все основные проблемы человеческого бытия и духа почти исключительно как *социальные вопросы*. Мы видим действие этого стремления не только в отношении ситуаций самой общественной жизни, где его присутствие еще можно было бы понять (хотя едва ли справедливо оправдать: общество слишком многомерная реальность, чтобы признать правомерность его социальной редукции).

Тот же подход срабатывает в любой сфере самоопределения че-

ловека: преодоление дефектов человеческой природы мыслится в виде воспитания — специального, социально организованного процесса формирования и трансформации личности; осуществление познания становится делом особого социального института — науки, получающей привилегию на поиск и обретение истины; состояние нравов объясняется циркуляцией царящих в обществе идей, то есть публичного сознания. И если последнее объяснение в очень малой степени верно в начале Нового времени (ввиду зачаточного состояния публичного сознания и его деятельной силы — общественного мнения), то с развитием публицистики, а затем и прессы, превратившейся со временем в «четвертую власть», оно становится угрожающе достоверным; современные примеры манипулирования сознанием людей, их волей и страстями посредством масс-медиа весьма показательны. Но вернемся в XVII столетие — к началу эпохи модерна, противоречивым продолжением (и едва ли завершением) которой стал XX век.

Паскаль не разделяет склонности Гоббса (равно как и последующих просветителей) рассматривать основные проблемы человека сквозь социальную призму. Он далек от надежды отыскать в оптимальном и наилучшем социальном порядке средство разрешения ключевых вопросов человеческой жизни. Гоббсом руководит прямо противоположное стремление. С самого начала своего знаменитого произведения он прямо заявляет, что государство «является лишь искусственным человеком, хотя и более крупным по размерам и более сильным, чем естественный человек, для охраны и защиты которого он был создан» [1, с. 6]. Государство есть тело *человеческого рода*, а каждый из элементов общества представляет собой один из членов этого огромного тела (верховная власть — душа, награды и наказания — нервы, советники — память, законы — воля и т.д.). Самую же важную, ключевую роль в организации и функционировании этого «политического тела» играют *договоры и соглашения*, значение которых Гоббс демонстрирует столь примечательным и показательным образом, что ниже мы рассмотрим его подробно.

В общественном договоре — то есть в адекватном человеческой природе переустройстве общества — Г. Гроций, Т. Гоббс и позднейшие продолжатели их линии усматривают разрешение коренных проблем естественного человека. К сожалению, марксистские критики идеи общественного договора настолько профанировали ее содержание, что она до сих пор воспринимается отечественной гуманитарной мыслью большей частью неадекватно. А между тем (что нетрудно показать) идея общественного договора сохраняет несомненное регулятивное значение как для социальной практики, так и теории на протяжении всей истории новоевропейской цивилизации вплоть до наших дней. Поэтому обратим внимание на некоторые ее аспекты, обычно упускаемые из виду.

Два аспекта идеи общественного договора

Первое. По отношению к наличному социальному порядку общественный договор имеет проективный и преобразующий характер. Он не фиксирует установившееся положение вещей, а призван стать тем преобразованием общественной жизни, посредством которого преодолеваются недостатки, изъяны, противоречия последней. То есть общественный договор и реализующее его гражданское общество призваны установить общественное согласие, устранить разрушительные конфликты интересов и несправедливость. Ими утверждается «исправленный» социальный порядок.

Второе. Идея общественного договора предполагает, как известно, в качестве своей необходимой предпосылки естественное состояние человека (или природное равенство всех людей, закрепленное и обеспеченное единством «человеческой природы»). Однако положение людей как участников общественного договора относительно их естественного состояния (т.е. собственной «природы») *двойное*, амбивалентное. Во-первых, как отмечает уже Гоббс, договор призван устранить негативные, разрушительные последствия действия человеческой природы в человеке. Естественный человек, предоставленный самому себе (т.е. как если бы он был единственным индивидом), вступает в неизбежное противоречие со столь же неограниченным стремлением другого человека. Возникает знаменитая последовательность трех гоббсовских тезисов: «люди равны от природы» — «из-за равенства проистекает взаимное недоверие» — «из-за взаимного недоверия — война» [1, с. 93—94], остановить которую способен лишь общественный договор и переход людей из *естественного* состояния в *гражданское*. Только это последнее служит преградой для взаимоуничтожающей вражды человеческих индивидов. «При отсутствии гражданского состояния всегда имеется война всех против всех», — резюмирует Гоббс [1, с. 95].

Однако, — и здесь общественный договор становится не анти-тезой, а продолжением логики естественного состояния — содержанием договора является не некое внешнее к человеческой природе предписание, призванное ее исправить, а как раз ее *последовательное выражение*, представленное в виде *естественного закона*. Сущностной чертой естественного закона, отличающего его от позитивного права, является то, что он заключает в себе не произвольное установление законодателя, а некую максиму или норму, которой человек просто не может избежать, коль скоро он существует и обладает своей природой.

Естественный закон в своем истоке — не акт долженствования, а простое выражение человеческой природы, сущности человека. Он есть не то, что люди *должны исполнять*, а то, чем они *не могут не быть, поскольку они существуют* (как люди). «Естественный за-

кон, *lex naturalis*, — определяет его Гоббс, — есть предписание, или найденное разумом [reason] общее правило, согласно которому человеку запрещается делать то, что пагубно для его жизни или что лишает его средств к ее сохранению, и пренебрегать тем, что он считает наилучшим средством для сохранения жизни» [1, с. 98].

Общественный договор — самоопределение человеческой природы

Из сказанного явствует, что общественный договор не замещает природу человека и не служит ей альтернативой. Он, по сути, есть исторически найденный способ ее *самоопределения*, посредством которого природа человека находит себе *непротиворечивую форму существования* — т.е. такую, бытие в которой не приводит ее к столкновению с самой собой и в конечном счете к самоуничтожению. Гражданское состояние человека и воплощающее его *гражданское общество служат, поэтому, способом разрешения противоречий (проблем) человеческой природы.*

Сделаем акцент на этом положении. Мы видим, что, отправляясь от представления о человеке в виде «естественного человека», обладающего единой и равной для всех людей природой, логика рассуждений закономерно приводит к идее социальности (в виде общественного договора и гражданского состояния) в качестве средства разрешения противоречия человеческой природы. Причем предложенный способ разрешения противоречия следует признать очень сильным: ведь он опирается не на вовлечение в ситуацию внешних средств и сил, а на имманентный для самой человеческой природы принцип. Именно в этом смысл понятия «позитивный образ социальности», употребленный в начале данной статьи для характеристики позиции Гоббса и сторонников теории общественного договора. Правильно организованное (читай: «гражданское») общество для них суть универсальный способ разрешения не только собственно социальных проблем, но и проблем человека как такового (противоречивых следствий его природы). Вот почему преобладающей идеей и формой культурной практики в эпоху Нового времени становится социологизация всех проблем и коллизий, возникающих или осознаваемых в бытии человека. Упование на мощь, эффективность и, так сказать, «благость» верно организованной социальности, становится жизненным нервом новоевропейской цивилизации. Именно этому великому историческому выбору еще в начальной стадии его оформления противостоит Паскаль со своим пониманием места социальности в человеческом бытии.

Мыслитель против своей эпохи

Опять в нашем рассуждении возникла немного гротескная картина: одинокий мыслитель, тем более не занесенный в «первый

ряд» метафизических гениев человечества, противостоит — ни много, ни мало, — историческому выбору целой цивилизации (к которой и сам несомненно принадлежит). С точки зрения привычного соотношения исторических величин, подобная картина представляется полным нонсенсом и несомненным преувеличением. Но привычный взгляд изменится, если учесть несколько моментов. Во-первых, только с точки зрения классового подхода или иных версий социологического редукционизма, мышление и воззрения конкретной личности всецело определены и детерминированы социальными факторами и условиями, так что каждый человек оказывается целиком и полностью принадлежащим «своей эпохе». Менее предвзятый взгляд легко увидит ситуации, когда единственный человек оказывается прав против всего общества (вспомним хотя бы собственную недавнюю историю, например, академика Сахарова в эпоху застоя), когда пронизательность одного превосходит одержимость всех, когда парадоксальные и немислимые решения лидера (например, Гитлера 1935—1940 годов) подчиняют себе волю и сознание целого народа и таких могущественных, замкнутых социальных институтов как армия, которым эти решения кажутся абсурдными, невыполнимыми и опасными. Символом этой правоты человека против общества (или даже цивилизации) могут служить слова, приписывавшиеся в древности Гераклиту: «Я буду жить, доколе существуют города и страны, и благодаря моей мудрости имя мое не перестанет произноситься никогда. И даже если город эфесцев будет разграблен и все алтари разрушены, местом памяти обо мне станут человеческие души» [4, с. 182].

Как ни самонадеянно звучат эти слова, но античный философ оказался прав. Да и, к тому же, нас интересовал не столько вопрос правоты мыслителя, сколько возможности для него иметь взгляды, контрастирующие с господствующими воззрениями эпохи.

Во-вторых, поскольку речь идет о Паскале, следует учитывать, что он жил в период, когда еще только определялась ведущая интенция развития новоевропейской цивилизации. Сама эта цивилизация еще только начинала приобретать свои важнейшие черты и качества. Тем как раз и интересен Паскаль, что он манифестирует иную стратегию понимания человеческого бытия и разрешения его проблем, чем ведущая линия новоевропейской метафизики. Конечно, история осуществилась так, как осуществилась; к тому же и связь метафизических идей с ходом истории остается, все-таки, открытым вопросом. Но все же размышления Паскаля сохраняют статус нереализованной возможности, которая хотя и оказалась невостребованной XVII-м или XIX-м веком, вполне может оказаться актуальной для века наступающего. В любом случае, во время Паскаля великий исторический выбор только совершался, что

само собой предполагает неоднозначность интеллектуальных предложений и решений относительно положения человека.

В-третьих, наконец, Паскаль сопоставляется нами непосредственно с другим мыслителем, Гоббсом. Если Паскаль и противостоит выбору неевропейской цивилизации, то лишь в лице Гоббса и сторонников теории общественного договора. Не следует забывать, что даже такие глобальные феномены, как ценности или идейные установки целой цивилизации имеют вполне конкретную историю, которую подчас можно проследить даже в лицах.

Общество как препятствие самоопределению человека

Итак, Гоббс предлагает позитивный образ общества — т.е. вводит и разворачивает представление, согласно которому правильно устроенный социальный порядок обеспечивает разрешение проблем человека (коллизий, возникающих из его собственной природы). Именно этому позитивному образу социальности противостоит Паскаль, который выдвигает альтернативный, негативный образ.

Для французского мыслителя общество предстает прежде всего в виде занятий, которым отдается человек в процессе существования среди себе подобных, а также в виде ролей, которые он в этих отношениях играет. «Самое важное в жизни — выбор ремесла», — так характеризует это положение Паскаль [3, с. 94 (фр. 97; здесь и далее нумерация фрагментов по версии Л. Брюнсвика)]. Людей «обременяют делами, обучают языкам и наукам, внушая при этом, что счастье их заключается в здоровье, чести, богатстве как их самих, так и их друзей, и что недостаток одного из этих благ влечет за собой потерю счастья» [3, с. 101 (фр. 143)]. Ни эти занятия, ни эти роли не способны, по мнению Паскаля, удовлетворить подлинные жизненные стремления людей: «Им дают дела и занятия, которые потом мучают их всю жизнь» [там же]. Последние не только не разрешают проблем человеческого бытия, но способны только *скрывать*, заслонять их.

Социальностью человек отнят и огражден от самого себя. Она, следовательно, есть та реальность, которую человеку должно превозмочь на пути к самому себе. «Стоило бы только отнять у них все эти заботы, — замечает Паскаль, — тогда бы они увидели себя, стали думать, что они такое, откуда и куда идут. Но трудно привлечь их к этим занятиям и отвлечь от иных» [там же]. Социальность служит выражением той жизненной суеты, в которую люди погружаются как в забытье. Достаточно им отвлечься от нее, они оказываются наедине с собой, предаются размышлениям о себе и открывают ничтожество своего положения. «Душа не находит в себе никакого удовлетворения, — пишет Паскаль. — Всякий взгляд внутрь себя приносит ей огорчение. Это принуждает ее искать утешение вне себя, привязываться к предметам внешним,

чтобы всячески изгладить мысль о своем действительном положении. Радость ее в этом самозабвении, и, чтобы сделаться несчастной, достаточно ей очутиться наедине с собой» [3, с. 101 (фр. 171)].

Различие в оценке социальности у Паскаля и Гоббса связано с различным пониманием ими человеческой природы. Для Гоббса, следующего идее естественного состояния человека, человеческая природа внутри себя беспроблемна. Противоречие, конфликт и угроза человеческому бытию возникает лишь в точке взаимного пересечения человеческих существований, т.е. когда каждый человеческий индивид начинает спонтанно следовать своим естественным стремлениям. Следовательно, противоречия человеческого бытия имеют интересубъективный характер и должны таким же интересубъективным образом разрешаться, что и делает общественный договор. При этом, как уже отмечалось выше, само разрешение противоречия достигается не путем преодоления природы человека, а путем *следования ей* — основу общественного договора составляют естественные законы, что придает тому безусловный и необходимый характер.

Напротив, для Паскаля человеческая природа амбивалентна и противоречива в себе самой. В ней соединяется то, что французский мыслитель обозначает как «величие» и «ничтожество» человека. «Природу человека можно рассматривать с двух сторон: по отношению к цели его, и тогда он является великим и несравненным, или как смотрит большинство [...] тогда человек покажется отвратителем и жалок» [3, с. 74 (фр. 415)]. Исток величия человека — в его изначальной природе, т.е. в том, что он — образ и подобие Бога. Исток его жалкого положения — в грехопадении, забвении Бога, существовании лишь как части окружающего мира. Эти особенности человеческого бытия позволяют понять парадоксальные утверждения Паскаля: «Человек велик, сознавая свое жалкое состояние» [3, с. 76 (фр. 397)] — ведь через это осознание он отрешается от пленившего его мира и обращается к Богу.

Две стратегии: обращение к Богу и преобразование общества

Не через переустройство общества, а путем обращения к Богу человек получает возможность разрешить противоречие, присутствующее его природе. В этом радикальное отличие Паскаля от Гоббса и сторонников идеи естественного договора. Для него всякий общественный порядок есть условное установление человеческой воли, которое меняется вследствие различия людей: «На деле понятия справедливого и несправедливого меняются с изменением географических координат. На три градуса ближе к полюсу — и вся юриспруденция летит вверх тормашками; истина зависит от меридиана [...]. Истина по сю сторону Пиренеев становится заблуждением по ту» [3, с. 335 (фр. 294)].

Фактически Паскаль воспроизводит позицию античных софистов с характерным для них различием «фюзиса» (природы) и «номоса» (закона) — мира естественного и мира человеческих установлений. На этом основании французский мыслитель отвергает тезис о естественном праве как истоке такого важнейшего регулятива социальности, каковым является справедливость. Этот тезис, по мысли Паскаля, — фикция, потому что не существует ни единого действительно всеобщего закона: «По иронии судьбы и многообразию людских прихотей такого закона нет» [3, с. 336 (фр. 294)]. Все, что почитается справедливым, укоренено в обычаях, нуждах правителя, авторитете законодателя — словом, в факторах субъективных и потому предстает сугубо условным.

Причем Паскаль не только не солидаризуется с позицией естественного права, но и резко критикует ее за социально обличительный пафос. Для него никакое конструктивное, созидательное преобразование общества немыслимо и способно иметь лишь самые пагубные последствия [3, с. 337 (фр. 294)]. Сила имеет примат над справедливостью [3, с. 338—339 (фр. 298—304)].

Примечательно, что Гоббс, как и Паскаль, рассматривает государство в виде *искусственного* тела. Но для него, в отличие от французского мыслителя, устройство этого тела отнюдь не произвольно и не может быть отдано на волю случайности. Чтобы это тело не осталось разрушенным и безжизненным, должна с необходимостью конституироваться *общая воля*, которая его оживотворяет. Выполнению этой работы и служит общественный договор.

Как Гоббс, так и Паскаль начинают свои рассуждения с человеческого индивида — для них обоих он является исходной реальностью бытия. Однако далее их версии человеческого бытия расходятся: для Гоббса из особенностей человеческой природы возникает конфликт индивидуальных волей, разрешению которого служит выработка общей воли и установление общественного договора. Напротив, Паскаля вопрос конституирования общей воли совершенно не интересует: для него природа человека предстает внутренне разорванной и гармонизовать ее можно лишь путем обращения к Богу, а не посредством социального переустройства.

Может показаться, что отличие Паскаля от Гоббса по отношению к социальности продиктовано тем, что первый является христианским мыслителем, а второй религиозно индифферентен. Однако главное социально-философское произведение Гоббса совершенно опровергает данное предположение. В своих рассуждениях он постоянно апеллирует к христианским принципам и понятиям. Здесь кстати вспомнить то ключевое место, которое Гоббс отводит договорам и соглашениям в структуре государства как искусственного тела. Проводя аналогию между различными социальными институтами и частями единого тела, Гоббс договоры уподобляет боже-

ственному слову «fiat», или «сотворим человека», которое было произнесено Богом при акте творения [1, с. 7]. Гоббс имеет здесь в виду важнейший момент сотворения человека: оживотворение его плоти, созданной из праха земного. «[...] И вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою» (Бытие, 2, 7).

Получается, что договорами и соглашениями животворится политическое тело; гоббсовское сравнение придает им сакральный смысл — они суть освящение общества, его благословение Богом. Так проступает скрытый христианский смысл теории общественного договора и естественного состояния человека, экспликация и анализ которого были бы весьма поучительны, однако рамки настоящей статьи не позволяют этого сделать.

Можно заключить, что не столько само по себе христианство, сколько экзистенциальный дух философии Паскаля делают его оппонентом идеи общественного договора и обуславливают негативную позицию в отношении социальности. Паскаль не создает социально-философской концепции, способной стать альтернативой теории общественного договора. Его мысли — это, образно говоря, лишь пометки и примечания на полях данной теории. Но в них мы прочитываем весьма существенные замечания по поводу слабостей и уязвимых пунктов великой социальной концепции, которые впоследствии выявила как практика общественных преобразований, так и философская мысль. В этих пометках отчетливо прослеживается линия того неприятия социальности и критики ее, которая служит противовесом социальному конструктивизму последних двух столетий европейской истории. В ней звучит тот голос и те предостережения, к которым стоит прислушаться нашему времени.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гоббс Т. *Левиафан* // Гоббс Т. *Сочинения*: в 2-х тт. — М.: Мысль, Т.2, 1991.
2. Кляус Е. М. и др. *Паскаль (1623—1662)*. — М.: Наука, 1971.
3. Паскаль Б. Мысли. — М.: REFL-book, 1994.
4. *Фрагменты ранних греческих философов*. — М.: Наука, 1989.