

ФЕНОМЕН Б. ПАСКАЛЯ В ЄВРОПЕЙСЬКОМУ КОНТЕКСТІ: ПОГЛЯД З БЕРЕГА ІСТОРИКО- ФІЛОСОФСЬКОГО УКРАЇНОЗНАВСТВА

Зазвичай звернення до західноєвропейської філософської системи з позицій дослідника історії української філософської думки реалізується через з'ясування того, хто в колі представників філософії України знав дану систему, як зрозумів її, які наслідки мало це для подальшої долі української філософської культури тощо.

Мабуть, такого типу аналіз, конкретизований темою «Філософія Б. Паскаля в Україні», сам по собі був би цікавим і корисним, сприяючи збагаченню загальної картини розитку філософських ідей в українській культурі. Але в подальшому мовитиметься не по це. Мене цікавить феномен Б. Паскаля з огляду на одну з проблем, що останнім часом викликає досить палкі дискусії в колі дослідників української філософської думки, проблеми відношення української філософії до європейської традиції взагалі.

Суперечки, що відбуваються з цього приводу в колі істориків філософії, врешті-решт, є відображенням того масового походу в «пошуках Європи», який утворює чи не провідний струмінь нашого нинішнього культурного життя

Уподібнившись братам доньки фінікійського царя Агенора — красуні Європи яку, — згідно з відомою від часів античності легендою, — вкрав зрадливий Зевс, заховавши десь на Заході, на таємничому острові, українські інтелектуали перебувають нині у вічних мандрах, шукаючи «втрачений рай», «землю обітовану», втіленням чого є Європа. Цей настрій виразно відображено в романі Юрія Андруховича *Перверзія*. Герой твору — Стах Перфецький. Власне це одне з імен, «[...] а всього імен було його сорок і жодне з них не було справжнім, бо справжнього не знав ніхто, і навіть він сам». Міняючи імена, наче приміряючи карнавальні маски, Стах перебуває в постійному русі, в пошуках дійсної суті власного «Я». Рух цей має визначений напрям — «непомилне просування на Захід [...] Але — що впадає у вічі — жодного кроку на Схід». Завершується він в Європейській «столиці карнавалу» Венеції. Тут Стах Перфецький виступає з доповіддю на семінарі «Пост-карнавальне безглуздя світу: що на обрії?» І разом з учасниками семінару доходить висновку: «Якщо під карнавалом розуміти граничне напруження сил життя у всій повноті та невичерпності чи так само вищий вияв битви любові зі смертю (смертю як порожнечею, як антибуттям, як нічим), то він і справді не повинен закінчитись ніколи, чи

принаймні тривати настільки довго, наскільки ми ще не вичерпали свого кредиту у небесного глядача» [1, с. 45].

Здається, настрої, яким просякнуто роман Ю. Андруховича, досить точно передає психологічне тло, на якому здійснюється переміна масок в сучасному карнавалі, що відбувається під гаслом «Україна й Європа».

На історико-філософській ниві він маніфестується змаганням найрізноманітніших гасел, починаючи від ствердження абсолютної «європейськості» української філософії й аж до закликів тікати «до Європи» від нашого нефілософського хуторянства, або, навпаки, рятувати «від Європи» нашу неповторну філософську сутність.

Саме в зв'язку з цим видається повчальним звернення до феномену Б. Паскаля з огляду місця і значення його в історії європейської філософії. Місце це, як відомо, досить неоднаково визначалось в минулому і понині.

Безсумнівною є роль, яку відіграв Б. Паскаль в історії науки доби Модерну. Він — знаменитий математик, що заклав основи теорії ймовірностей, побудував «арифметичний трикутник». Його серію праць про циклоїду Д'Аламбер називав «дивовижним пам'ятником силі людського розуму». Він впритул підійшов до обчислення нескінченно малих величин, створив підґрунтя для виникнення диференціального та інтегрального обчислення. Блез Паскаль — визначний фізик, творець гідравліки як науки, автор славнозвісного «закона Паскаля». Б. Паскаль — конструктор першого арифмометра. Зрештою, він методолог науки, автор *Геометричного розуму* та *Мистецтва переконувати*, в яких розвиває принципи картезіанства.

Все це — загальновизнано. Що ж до оригінальної філософської позиції, яку він обстоює після кризи, пережитої на початку 50-х років, то оцінка її була й лишається далеко не однозначною. Йдеться про Б. Паскаля не як творця модерної науки, а глибокого дослідника умов людського буття, пристрасного прихильника янсенізму, цього суворого вчення, що межувало зі самозреченням й сприймалось як відкрита рана на тлі «великого віку». Визначний представник Пор-Роялю, автор *Листів до провінціала* та помертньо опублікованих *Думок* зустрів досить стримане, а подекуди відверто негативне ставлення з боку чи не найбільших філософських авторитетів.

Кондорсе, оцінюючи внесок в історію філософії двох «великих геометрів», Декарта і Паскаля, зазначав, що на відміну від Декарта, якому ми завдячуємо «великою революцією» в філософії, Б. Паскаль «не зробив ніякого внеску в прогрес філософії» [6, с. 371]. Вольтер називав Б. Паскаля «мізантропом», а його думки вважав «інвективами на адресу людського роду» [4, с. 190].

І тим не менш Б. Паскаль не загубився в історії думки, не був

відкинутий на далеку периферію, в тінь великого Декарта, з ім'ям якого традиційно пов'язується магістральна лінія розвитку Європейської філософії доби Модерну. Є підстави стверджувати, що, пройшовши випробування часу, філософія Б. Паскаля продемонструвала свою життєвість, виявляючи чим далі, тим переконливіше співзвучність тій виразній тенденції, котра відображає сутність європейського філософування в наш час.

Не випадково у Франції, в ХХ столітті виникає і активно діє Товариство «друзів Паскаля». Філософія Паскаля пройнята гострим відчуттям трагізму діалогу, в який вступає самотній індивід з безкінечним універсумом, виявила співзвучність не лише з французькою трагедією XVII ст. (в дослідженнях загальним місцем стало зіставлення Паскаля й Расіна), не тільки з умонастроєм доби бароко (не менш традиційною є згадка імені Паскаля в колі ідеологів європейської барокової культури). Б. Паскаля і в ХХ столітті визнають своїм предтечею речники філософії екзистенціалізму. Зрештою, філософія Б. Паскаля, з притаманним їй ствердженням плюралізму істини в силу недосконалості й обмеженості здатностей людського розуму виявляє співзвучність проголошеній теоретиками постмодернізму недовірі до фундаментальних наративів, різноманітних метадискурсів, що претендують на універсальність.

Останнє особливо важливо, принаймні, з огляду на два суттєві висновки, що логічно обумовлені таким зіставленням.

По-перше, в межах історії модерної європейської думки простежується досить стійка традиція, яка, беручи початок в філософії Б. Паскаля, одержує в подальшому розвиток в поглядах де Сада, Ніцше, К'єркегора й аж до постмодерністів включно.

Й, по-друге, внаслідок цього, втрачає сенс патетично проголошене речниками постмодерну настання нової епохи в історії філософії, епохи «після Освенціму», яка начебто засвідчує кінець доби модерну в історії Європейської думки.

Справедливість такого висновку підтверджується не лише поглядом на реальну ситуацію, що склалась в сучасній Європейській культурі, де, крім прихильників Дельоза, Л'ютара чи Деріди не менш поширеною є й протилежна позиція, хоча б та, яку обстоює К.-О. Аппель, на думку якого «не можна погодитись із положенням, що його до недавнього часу запроваджував Ж. Ф. Л'ютар як ситуацію постмодерну — боцімто вже не існує людства як історичної єдності, а також «Ми» як можливої солідарності. Навпаки. Єдність людської історії, що її (єдність) у XVIII столітті передбачали лише деякі філософи, на сьогодні вже є технічною, економічною та політичною реальністю [...]» [2, с. 360]

Неспроможність претензій постмодерну засвідчує й погляд у минуле, яке (про що яскраво свідчить феномен Б. Паскаля) демонструє картину не однолінійно спрямованого прогресу думки, що

грунтується на переконанні в універсальній могутності людського розуму, а являє конфлікт кількох мислительних традицій. Найголовнішими серед них є (це демонструє в нещодавно опублікованій книзі О. Хома [8, с. 177]) догматична, репрезентована європейським раціоналізмом (Декарт, Лейбніц) та емпіризмом (Гоббс, Бекон, Локк), скептична (Монтень), яка ухиляється від відповіді, що являє собою очевидність, і започаткована в добу Модерну Б. Паскалем тенденція, представники якої зосереджуються на дослідженні структури суб'єкту, здатного представити очевидним те або інше, і характеру сил, що впливають на нього. Слідкуючи історію дискусії цих стратегій в європейській думці від часів Б. Паскаля і донині, О. Хома констатує, що «з часом відбувається зміна всередині дискусійних статусів цих стратегій, предметів дослідження, панівних методик і т. інш., але сама структура дискусії про очевидність змін не зазнає. В світлі цього, — резюмує автор, — сучасні суперечки про «модерн» та «постмодерн» можна розглядати як суперечки між догматичною та симптоматологічною [репрезентованою Б. Паскалем та його наступниками — В. Г.] стратегією на сучасному етапі розвитку останніх» [8, с. 177].

Щоб усвідомити значення такого погляду на історію європейської філософії, зважаючи на проблему «Україна — Європа», в аспекті, що нас тут цікавить насамперед, слід розширити, передусім контекст, з огляду на який власне й осмислюється феномен Б. Паскаля.

Справа в тім, що картина, яка демонструє багатоманіття мислительних стратегій, конфлікт між якими утворює змістовну суть поступу європейської філософії, не становить сама по собі специфічної ознаки лише доби Модерну. Можна стверджувати, що вона являє модифікацію, — відповідно до специфіки доби, — особливості, що вирізняє європейську філософію, як духовну квінтесенцію європейської культури взагалі.

Тим самим повчальним є осмислення феномену Б. Паскаля не лише з огляду спрямованого наперед — від XVII ст. до сучасності, а й в протилежному напрямку — до джерел європейської культури. З цієї точки зору Б. Паскаль не так започатковує певну мислительну стратегію, а репрезентує традицію, що бере початок задовго до нього й визначає сутнісну особливість європейської філософії, ширше — європейської культури, взагалі.

Корінням своїм європейська культура сягає того елліно-юдео-християнського субстрату, на ґрунті якого вона власне і зростає. Багатоманіття й різноспрямованість складових цього субстрату неминуче обумовлює плюралізм, як виразну ознаку європейської культури в цілому.

У євреїв є молитва, що починається словами: «Благословен будь, Господи Боже наш, що зробив різноманітними Твої створіння». Вавилонська вежа, кажуть, зруйнувалась не через те, що Бог

дав людям різні мови. Зробив це Господь, оскільки намір звести велетенську унітарну споруду, всі мешканці й будівничі якої володіли б однією мовою, не сподобався йому. Але люди не витримали випробування різноманітністю й вежа рухнула...

Така інтерпретація давньої легенди, як на мене, яскраво демонструє чи не центральну проблему, що об'єднує європейську культуру, — як зберегти єдність європейського духу, природна сутність якого визначається укоріненням його в розмаїтості та поліфонії. «[...] Від Афін, Риму, та Єрусалиму ми успадкували стільки ж суперечностей, як і елементів синтези, — пише Дені де Ружмон. — На небезпечному перехресті перших століть нашої ери відбулося не органічне чи логічне злиття, а швидше відкоркувалася нескінчена полеміка» [5, с. 7].

Ця полеміка й визначає реальний зміст і сутність європейської філософії, де змагається започаткована в античності віра в досяжність істини, здатність людини з допомогою розуму оволодіти істиною, опанувати всім, що є довкола людини, з закладеною в юдейській спадщині Старого Заповіту орієнтацією на вже наперед задану, проголошену істину, й, зрештою, новозаповітним розумінням істини-любові як прояву внутрішньої сутності людини.

Від античності й донині суттєвий струмінь в європейській філософії утворює раціоналістична традиція, з властивим їй переконанням у неминучості прогресу, пов'язаного з прирощенням знань, здобутих розумною людиною, тенденція, що ґрунтується на переконаннях «знання — це сила», «*cogito ergo sum*».

Але ніколи цей напрям не вичерпував зміст європейської філософії. Власне від початку й ставлення до античності як праматері, в лоні якої раціоналістична традиція бере початок, було дуже не однозначне, коливаючись від непримиренності Тертуліана, який в античній традиції не хотів нічого бачити, що було б прийнятним для християнства, і до толерантності ап. Павла, що заохочував атеян, які хоч «навмання», та все ж таки вшановують Бога, якого він їм проповідував (Дії:17.23).

Зрештою, від початку й донині в європейській філософії наявна й ще одна традиція, сутність якої сучасний грецький філософ Христос Яннарас висловлює таким чином: «Отці церкви навдивовиж ясно вказали шляхи до пізнання світу. Взаємини набувають іншої якості, набувають досконалості, коли перетворюються на любов, ерос, еротичний потяг, еротичне поривання. Ця констатація дозволяє наблизитись до іншої онтології, тобто виявити в еротичному пориванні перше визначення особистості» [9, с. 7]. І далі: «Жити не значить існувати, а потім на додаток любити. Але існувати тільки через те, що любиш, і в міру того, наскільки любиш» [9, с. 14].

Власне в межах цієї традиції актуалізується роль серця, того самого, яке, згідно з відомим афоризмом Б. Паскаля, «має свої

підстави (*raisons*), яких розум (*raison*) не знає». Ця тенденція живить розуміння власне філософії, покликання її в межах європейської культури. Воно полягає не у формуванні раціональних відповідей на поняття про граничні підстави людського буття, а формує настанову на пошук цих відповідей.

Пошлемося на сучасного українського філософа Тараса Возняка: «[...] філософське знання стоїть на порозі не-схопного, хоч деколи і не визнає наявності останнього. Займаючись питанням онтології, вона (філософія) *contra spem spei* намагається його вловити. І тут немає нічого дивного. Однак, як на мене, то її роль полягає не у тому, щоб вловити принципово несхопне, а щоб залишати місце на здобування людини як людини у всіх її аспектах і на життя людини в світі суцього, на її «буття у Бозі» чи на порозі Ніщо» [3, с. 129—130].

Мабуть, аналогічні (за тенденцією виявленою тут) цитати можна знайти й у західноєвропейських авторів. Я обрав цю, оскільки, як на мене вона демонструє не втечу «до Європи» чи «від Європи» сучасного українського дослідника, а значною мірою звичний і для Європи і для України підхід, що ґрунтується на тій традиції, яку у XVII ст. у Франції яскраво продемонстрував Блез Паскаль.

Отже, повертаючись до дразливого питання «Україна і Європа», мабуть, є підстави констатувати належність української культури й, зрозуміло, її філософського компоненту до того цивілізаційного поля, яке зросло на еліно-юдео-християнському ґрунті й ідентифікується назвою Європа. Щоправда, лишається не з'ясованою дотичність її до традиції, яку яскраво репрезентувала в загальноєвропейському процесі Європа Західна. Адже з часів Геродота й донині в нашій свідомості вкорінено образ Європи, що розподіляється на два складники — Схід і Захід. Згодом це уявлення було закріплене поділом Римської імперії, загострилось після розколу церков у XI столітті і особливо слідом за розгромом Константинополя західними хрестоносцями у 1204 р. Такий поділ від давнини і по сей день був найменшою мірою дотичний до географічних координат. «Захід» розглядався як осередок цивілізації і культури, як продуцент дійсно Європейських зразків, а «Схід» як зона, де панує варварство й темрява. Такий «Схід» міг бути розташований на півдні і півночі, сході і заході. Суттєво, що попри зміни в географічних координатах, в межах яких ідентифікувався образ «Сходу», Україна, її місце всередині поля європейської цивілізації визначалась саме дотичністю до «Сходу» передусім.

Власне цей «Схід» в уяві західноєвропейців значною мірою втрачав взагалі ознаки Європи. Граф Луї Філіп де Сегюр у 1784 р. писав, що покидаючи територію Пруссії й потрапивши на землі Польщі, він відразу відчув, що «зовсім покинув Європу». Метерніх вважав, що Азія починається за огорожею саду його палацу у Відні. К. Аденауер проголошував свого часу, що «Азія зупини-

лась на Ельбі».

На цьому ґрунті виробляється значною мірою пануючий пони- ні погляд на Україну як ще не зовсім Азію, але вже не справжню Європу, як своєрідний виплід незаконного шлюбу Заходу (власне Європи) та Сходу (Азії), що належить до регіону, який, за висло- вом Яна Егберта, є «теж-Європа».

В межах історії філософії образ діалогічної Європи по суті поз- бавлявся ознак діалогу, традиційно зводяться до картини конфлік- тного співіснування двох монологів — «західного» та «східного». С. Аверинцев якимось відзначив, що V століття дало європейському середньовіччю 2 книги, які в найзагальнішому вигляді виявили засади наступної європейської традиції в її західній і східній інтер- претації. Це *Про Град Божий* Августина і корпус філософсько- релігійних трактатів Псевдо-Діонісія Ареопажита. Перша була напи- сана латиною, другий — грецькою. Темою першої був світ, як істо- рія, осяяна вищою метою. Другий відтворював образ світу як Кос- мосу, структуру, ієрархію ідеальних сутностей, що перебувають у вічності, в Богові.

Відтоді західноєвропейська філософія, вважається, стверджує себе на ґрунті поваги до розуму, раціонального доведення віри, східна віддає перевагу колективній інтуїції, що ґрунтується не так на аргументах розуму, як на поклику серця. Я не маю наміру спро- стовувати доцільність такого протиставлення на певному рівні узагальнення. Я хочу заперечити спроби абсолютизації такої дихо- томії, намагання видавати її як адекватне відтворення цілісної кар- тини плюралістичного полілогу різноманітних мислительних стра- тегій, що й утворює поле строкатого багатоманіття підходів як на Заході, так і на Сході Європи. Абсолютизація дихотомії «Схід-За- хід» змушує дуже багато яскравих явищ європейської філософ- ської культури залишити за лапками як небажані «відступи від норми», «виняток з правил» тощо.

Звернення з цієї точки зору до феномену Б. Паскаля — надзви- чайно показове. Адже, лишаючись в межах абсолютизованої дихо- томії, його слід було б розглядати не як органічний витвір західно- європейської, французької філософської традиції, а скоріше як таємничого українського агента, що, сховавшись у Пор-Роялі, тво- рить свою, рідну йому «філософію серця». (Як не пригадати тут, що з часів Дм. Чижевського чи не найголовнішою ознакою, що ви- різняє специфіку української філософії, вважається «кордоцент- ризм»).

В дійсності ж, ні Захід, ні Схід Європи ніколи не являли карти- ни однастайності філософської позиції. Раціоналістичний Захід жив не лише за принципом «не тільки вірити, а й розуміти», прого- лошеним Ансельмом, а й згідно з поглядом репрезентованим папою Григорієм Великим, — «та віра не має ціни, якій людський розум

приносить докази». Цей Захід спирався не лише на світобачення Августина. Принаймні, починаючи з IX ст. після перекладу з грецької здійсненого Йоаном Скотом Еріугеною, Ареопагітичний корпус впливав на поступ філософської думки не лише на Сході, а й на Заході. Та й різноманітні варіанти «філософії серця» в західноєвропейській традиції аж ніяк не обмежуються творчістю Б. Паскаля. Пригадаємо хоча б докори Б. Рассела на адресу Ж. Ж. Руссо за розробку «теології серця» чи філософію «відновленого серця» Джонатана Едвардса.

З іншого боку, й українська традиція аж ніяк не зводиться до відтворення ознак, з якими зазвичай пов'язують образ східноєвропейського типу. Починаючи з часів Київської Русі, доби, в яку закладались глибинні підстави в тому числі й вітчизняного типу філософування, перед нами розгортається картина напруженого діалогу розуму і серця, діалогу, який часто складає стрижень одного й того ж твору. Іларіон, автор чи не першої оригінальної пам'ятки, що містить виразний філософськи-значимий компонент, *Слова про закон і благодать*, осмислює акт введення християнства на Русі Володимиром не лише як результат інтуїтивного осяяння Божого, завдячуючи чому Володимир «возжелал сердцем и возгорел духом», щоб йому і землі його стати християнськими.

Це, на його думку, й розумна справа, що здійснена Володимиром «остоумія ради». Культ розуму утворює виразну тенденцію до інтелектуалізму репрезентовану в Київській культурі автором *Послання до Володимира Мономаха* митрополитом Никифором, Климентом Смолятичем, Кирилом Туровським.

Творець оригінальної «філософії серця» Г. Сковорода був вихованцем Києво-Могилянської Академії, професори якої докладали немало зусиль заради раціоналізації філософської картини світу, широко використовуючи при цьому досвід західноєвропейських філософів, в тому числі й, як свідчить курс філософії Г. Щербатського, Р. Декарта.

Один з найзначніших репрезентантів Київської релігійно-філософської школи Памфіл Юркевич є не лише автором відомої статті *Серце та його значення у житті людини, згідно з ученням слова Божого*, а й творцем вчення про ідею, що ґрунтувалось не тільки на традиції неоплатонічної філософії, а спиралось і на здобутки фундатора німецької класичної філософії І. Канта.

Отже, сенс, з огляду на який осмислення феномену Б. Паскаля є вкрай корисним як нинішнім уболівальникам ствердження «європейськості» української філософії, так і захисникам останньої від чужої їй Європи, — полягає в переміні передусім, погляду на Європу й специфіку європейського стилю мислення.

Зроджена на еліно-юдео-християнському ґрунті європейська культура розвивається як багатоголосий хор, де кожна нота покликана робити свій внесок в творіння гармонії. Ненауковою за суттю й

аморальною є спроба збудувати ієрархію цінностей окремих національних філософських культур, де є обрані, яким варто наслідувати і ті, що ледь чутні, тому й заслуговують хіба що на зневажливе співчуття. Це не так. Адже втрата кожної партії в хорі позначається порушенням загальної гармонії. Тим-то сенс власної творчості в колі європейської культури полягає не в намаганні бездумно співати в унісон, а шукати власне партію і прагнути виконати її якнайдосконаліше.

Що ж до специфіки, що вирізняє справжнього європейця, то вона, мабуть полягає передусім в ненастанному пошуку свого місця в плюралістичному багатоманітті в ім'я ствердження високої гармонії поліфонічного звучання. Цей неспокій, постійний сумнів, потяг до руху в незвідане яскраво репрезентує і український європеєць Григорій Сковорода, що стверджує погляд на людське існування як подорож, і французький європеєць Б. Паскаль, згідно з яким — сутність людського ества в русі, а повний спокій означає смерть. Таке розуміння в ХХ столітті стверджує Г. Марсель, для якого людина — це «*Homo Viator*», а «бути — це бути в дорозі» [7, с. 14]. А палкий поборник ідеї європейськості Дені де Ружмон підсумовує: «Розшукувати Європу означає її творити! Вона існує у власному пошукові. Вона є, можливо, пошуком до безмежності, тим, що я називаю мандрівка [...]»

Замість *P.S.* — розмірковуючи над проблемою «Україна-Європа» з огляду осмислення феномена Б. Паскаля в європейському контексті, мені пригадалась карикатура, яку якимось бачив. Вона відтворює відомий Васнецовський сюжет «Витязь на роздоріжжі». В центрі її було зображено давньоруського лицаря, що спинив коня на місці, від якого розбігалися в різні напрямки дороги. На перехресті стояв камінь, а на ньому лаконічний напис — «Йди додому!»

ЛІТЕРАТУРА

1. Андрухович Ю. *Перверзія* // *Сучасність*, 1996, № 2.
2. Аппель К.-О. *Етнотека та універсальна макроетика: суперечність чи доповнюваність* // Єрмоленко А.М. *Комунікативна практична філософія*. — К., 1999.
3. Возняк Т. *Ancilla theologiae?* // Возняк Т. *Тексти та переклади*. — Харків, 1998.
4. Вольтер. *Философские сочинения* — М., 1988.
5. Дені де Ружмон. *Європа у грі. Шанс Європи. Відкритий лист до Європейців*. — Львів, 1998.
6. Кондорсе Ж. А. *Похвальное слово Паскалю* // Паскаль Б. *Трактаты. Политические сочинения. Письма*. — К., 1997.
7. Марсель Г. *Homo viator*. — К., 1999.
8. Хома О. И. *Истина и очевидность: симптоматологическое мышление в философии модерна*. — Винница, 1998.
9. Яннарас Х. *Варіації на тему Пісні пісень*. — К., 1999.