

# ПАСКАЛЬ И РЕЛИГИЙНА ФИЛОСОФИЯ

Аляев Г. (Полтава)

## Б. ПАСКАЛЬ И С. ФРАНК: ДИАЛОГ ЧЕРЕЗ СТОЛЕТИЯ

В истории философии встречаются примеры удивительного духовного родства, преодолевающего время и расстояние — родства мыслителей, на первый взгляд очень разных. Речь идёт не столько о сходстве позиций по тем или иным вопросам, не о принадлежности к одной школе. Есть нечто более глубокое — внутренний духовный источник философской интуиции, саморефлексия философии и философствования в исходных посылах и системах координат вопрошающей мысли, — что роднит гораздо больше, чем случайные поверхностные совпадения. Одним из таких примеров, как нам представляется, может служить обращение выдающегося русского философа Семёна Франка к Блезю Паскалю.

Система абсолютного реализма С. Л. Франка, сформировавшаяся под перекрёстным воздействием немецкой и русской философских школ (хотя, безусловно, сама по себе принадлежит к последней), испытала определённое влияние и французской традиции, прежде всего — Бергсона. Что касается Паскаля, то здесь не вопрос влияния — созвучие возникает и ощущается Франком уже на зрелом этапе творческого развития. В 1944 году в своеобразном философском завещании именно Паскалю Франк даёт персональную и в своём роде уникальную характеристику: «[...] Паскаль бесконечно, совершенно, несравнимо умнее, мудрее, честнее всех, даже величайших философов [...] Я совершенно ясно, прямо воочию вижу, что среди великой [...] французской литературы XVII века Паскаль возвышается, как великан над пигмеями; все остальные — “великие писатели”, потому что они писатели (вдумаемся в это слово — *писатель* — специалист по писанию, мастер искусства писания), а Паскаль величайший писатель, потому что совсем не хочет быть писателем, а находит ясное, точное, правдивое слово, чтобы выразить, о чём скорбит его душа (и душа всякого человека), и рассказать о некоторых, хотя и непонятных, но бесспорных “вечных фактах”, которые он увидел. И таково же его отношение к философам: философы — дети, забавляющиеся построением из кубиков “картины мироздания”, а Паскаль среди них — взрослый, ему некогда играть, ибо он должен отдать себе серьёзный, ответственный отчёт о нескольких фундаментальных фактах жизни, которые нужно отчётливо знать, чтобы разумно жить» [6, с. 193].

Прежде всего, следует отметить близость двух философов

разных исторических эпох в их подходах к специфике и характеру философского знания, к вопросу о соотношении между философией и религией, философией и наукой. Эти подходы отнюдь не были стандартно-тривиальными. Дискурс Паскаля, как отмечается современными исследователями, был экзотичен для XVII века тем, что оказался «слишком религиозным для тогдашней философии и слишком «сциентистским» для тогдашней теологии» [11, с. 437] В середине XX века в предисловии к своей последней работе *Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия* С. Л. Франк также говорит о том, что его книга не сможет удовлетворить ни чистых философов, ни чистых богословов. Однако возможная маргинальность его вовсе не смущала — как, очевидно, не смущала и Паскаля. Не каждому религиозному философу удаётся сохранить равновесие между философским и религиозным подходом к истине, — не говоря уже о философах нерелигиозных или догматических богословах. Франк не переступал границ богословия, как, например, С. Булгаков, и не писал основ христианской философии, как В. Зеньковский. Для него философия и религия были едины как две формы *откровения Бога*, но различны как *общее вечное и конкретно-положительное откровение*, т.е. различны по форме и языку, архитектонике и способу постижения. «Полнота истины лежит и здесь в трансрационально-антиномистическом синтезе, в вольном *витании* в сфере высшего единства, объемлющего и проникающего это противоборство» [5, с. 481]. По мнению Франка, именно Паскаль, которого он называет «величайшим религиозным гением нового времени», был одним из тех мыслителей, кто в своём внутреннем трагическом борении обнаруживал подлинное существование этого антиномистического отношения двух форм откровения.

Сам Франк единственным и собственным предметом философии — в отличие от науки и религии — определяет Абсолютное. Специфика философского познания Абсолютного состоит в познании его непостижимости. Эта непостижимость, однако, не равнозначна незнанию — речь идёт не о простом невежестве, а об осознанном, или знающем незнании, или, что то же, — о *незнающем знании* [3, с. 58—59]. Это утверждающее незнание, свидетельствующее о знании Абсолютного, сродни сократовскому «знаю, что ничего не знаю», а также паскалевскому: «Последним выводом разума должно быть признание, что существует бесчисленное множество вещей, его превосходящих» [2, с. 152 (фр. 267; нумерация фрагментов здесь и далее по версии Л. Брюнсвика)]; но лучше всего оно передаётся формулой Николая Кузанского — «*attingitur inattingibile inattingibiliter*», — которая, по справедливому замечанию В.В.Бибихина, имеет два смысла: а) постижение путём осознания непостижимости (признание непознаваемости) и б) непо-

стижимое (невыразимо таинственное) постижение [1, с. 472].

Следует только подчеркнуть, что при этом Франк совсем не отказывается от понимания философии как выражения незнающего знания в *ряде суждений*, т.е. рационально, логически. Иное дело, что философия строится им не как формальная, а как *трансцендентальная логика*, выводимая не из понятий как таковых, а из первоначальной интуиции, лишь использующей понятия. Существование свободного от порочного круга философского знания вообще обосновывается Франком через утверждение возможности отрицательного использования понятий как орудий восхождения к содержаниям, логически им предшествующим. Это такое употребление понятий, которое не равнозначно логическому использованию их как оснований знания. Философия возможна постольку, поскольку через систему понятий может быть намечена предшествующая ей сфера, которая служит основанием самих понятий, как таковых.

Понимание философии — при всей её системно-логической, рациональной форме, — как *откровения* основывается у Франка на утверждении принципов мистического эмпиризма, на понимании опыта как жизненно-интуитивного постижения бытия (линия такого понимания прямо проводится ним от Паскаля к русской религиозной философии через Якоби, Шеллинга, Дильтея [10, с. 88]), что в свою очередь опирается на уяснение непостижимого бытия как первичной, дорефлексивной данности, в которой обнаруживается единство объекта и субъекта знания. Здесь источник и мистическая основа интеллектуальной интуиции философской мысли, которая — при полном сознании своих возможностей — должна смиренно признавать, что «во всех конкретных формах религиозного опыта, когда Бог сам овладевает нами и даёт нам живое откровение Себя, Непостижимое становится на совсем иной лад зримым, осязаемым, близким, чем в самом глубоком философском умозрении» [5, с. 482].

Если философия есть общее откровение, постигаемое интеллектуальной интуицией, то религия есть конкретное откровение, постигаемое верой. Религиозный опыт человека — это непосредственный опыт откровения *живого Бога*, который, по Паскалю, «ощутителен для сердца, а не для разума»: «Мы познаем истину не одним разумом, но и сердцем; этим-то последним путем мы постигаем первые начала, и напрасно старается оспаривать их разум, который тут совсем неуместен» [2, с. 116 (фр. 282)]. Вера есть по-существу опытное знание — знание *опыта*, только особого: не материального и душевного, а духовного, идеального. Поскольку этот опыт у каждого свой, вера и открываемая ею истина «в своём собственном существе *многолика*, носит личностный отпечаток, что не мешает ей быть единой» [9, с. 219]. Можно сказать, что Франк

выступает с позиций своеобразного *плюрализма истины*, — только речь идёт не о тривиальных или научных, а о высших, идеальных истинах — истинах веры. Религиозная истина — как всякая духовная истина вообще — сочетает общность и общеобязательность с индивидуальностью или, точнее, *персональностью*.

Не лишне заметить в этой связи, что *живого Бога* Паскаля Франк не вполне принимает, усматривая в нём превалирование *отцовской ипостаси* над *сыновней*, Бога Авраама и Исаака над Иисусом Христом. Не принимает Франк и «пари Паскаля» [9, с. 232—233]. То есть общая логика рассуждения о пути веры от шага «наугад» к *опытному* удостоверению её истинности не подлежит сомнению — Франк в этом смысле совсем не утрирует мысль Паскаля. Однако вырванное из контекста — а своей формой этот сюжет как бы напрашивается на самостоятельность, — это «пари» создаёт кощунственное впечатление «брака по расчёту», который на самом деле может лишь отдалить подлинную встречу с живым Богом.

Разрабатывая систему *религиозной философии* Франк приходит к убеждению в невозможности *философского богословия* или *догматической философии*. «Бытие не однопланно, а многопланно, и между разными планами есть — для нашей мысли — непреодолимые провалы. Объединить в одно логическое целое физику с этикой, или онтологию, как она рисуется бесстрастной познающей мысли, с онтологией, отвечающей нуждам сердца (*logique du coeur* Паскаля) совершенно невозможно» [6, с. 94]. Характерно, что именно в Паскале Франк ищет союзника своей, как он иронично замечает, «двойной бухгалтерии», т.е. проповеди сочетания совершенной независимости религиозной и философской мысли с детски-смирненным молитвенным соучастием в традиционно-церковной религиозной жизни. Позиция Франка — это позиция *свободного* религиозного философа, и одновременно — глубоко верующего человека, причём верующего *церковно*. «С одной стороны, мы не только вправе — мы обязаны с полной свободой, не оглядываясь на текст писания, пап и соборы, откликаться мыслью и сердцем на зов Бога, обращённый непосредственно к каждому из нас [...] А, с другой стороны, мы не должны забывать, что *все*, даже лучшие и мудрейшие наши мысли, всё же остаются субъективными и односторонними, и, что в традиционной церковной вере — плод коллективного восприятия откровения множеством верующих душ, в том числе гениальных — несмотря на все противоречия *больше* мудрости и истины, чем в наших отрывочных слабых мыслях. Так надо сочетать свободное дерзновение (только отказывающееся «объять необъятное») с детским смирением» [6, с. 94—95].

Выдвигая идею свободы веры как основоположный догмат христианства, Франк достаточно близко подходит к некоторым

конструкциям протестантизма. При этом православный «протестантизм» Франка очень похож на католический янсенизм Паскаля. Это неприятие всякого церковного обмирщения, переходящего в лицемерие, однако без отрицания церковности как таковой, — наоборот, с утверждением её подлинной, мистической сущности, выражающейся во внешних формах Священного Предания, догмата, организации, обрядности и т.д. Это признание собственной веры — веры как прямого личного обращения к Богу и общения с Ним, а не суеверия или доверия, внушённого силой или угрозой, — главным основанием и средством спасения; однако спасение собственной верой, по Франку, не означает отрицания спасения с помощью других. Ибо личность не может спастись сама по себе, так как сама по себе она не существует — её укоренённость в абсолютной реальности, в соборности общества означает, что и спасение её есть дело одновременно и сугубо личное, и *соборное* (не случайно Франк неоднократно ссылается на идею Паскаля о человечестве как «универсальном человеке»). Это, таким образом, по сути есть признание всеобщего священства, — однако без отрицания необходимости и особого церковного священства как носителя благодати, выполняющего особую миссию папского служения.

Наконец, следует обратить внимание на антиномистическое понимание соотношения свободы и благодати. «Бог, который нас создал без нас, не может нас спасти без нас» (Паскаль, *Сочинение о благодати*). Свобода *предопределена* благодатью именно как *свобода*. «[...] Благодать, “дар свыше”, — пишет Франк, — не противостоит моей свободе, а творит её саму. Это конкретно обнаруживается в том, что, чем более человек укоренён в этой, уже выходящей за его пределы, глубине и живёт и действует не самочинно-произвольно, а прислушиваясь к голосу этой глубины, тем в большей мере он есть подлинная личность, подлинно свободное творческое существо. Моя свобода и действие во мне благодати суть не две разнородные и внешние друг другу силы — в своём последнем, глубочайшем существе они суть два момента, две стороны одной и той же действенной реальности» [7, с. 352–353].

Франк развивает концепцию свободы как действия из себя самого, самоосуществления — автономии, где *авто* означает *тео*, ибо личность человека представляется как божественное начало в человеке. Однако реальная свобода имеет и другую сторону, выливаясь в волю самочинную, т.е. злую и греховную — тоже *авто*-номную, но исключительно *авто*, а не *авто-тео*-номную. Очень важным для осознания концепции Франка является его утверждение о практической неотделимости в душевной жизни человека автономной свободы человеческого *духа* как стремления к добру и правде, и свободы самочинно-греховной, которой прису-

щи моменты субъективности, произвольности, корысти, гордыни и пристрастия.

Вообще в антропологии Франка очень много аналогий с Паскалем. Можно было бы сказать, что это общехристианские аналогии, если бы христианство вообще имело какую-то единую традицию в этом вопросе (достаточно вспомнить известный августино-пелагианский спор о свободе воли и провиденциализме, фактически продолжающийся и поныне). Однако именно антиномичность философии как нельзя лучше отвечает природе христианского откровения, в том числе откровения о человеке. Орос Халкидонского Вселенского собора 451 г., утверждающий две природы Христа как присутствующие в нём «неслитно, непревращённо, неразделимо, неразлучимо», является со всей очевидностью основой и франковского, и паскалевского философствования. Богочеловек Иисус Христос по халкидонскому догмату подобен людям во всём, кроме греха. Человек у Франка также имеет двуединую природу, воплощая в своём духе божественное начало, но будучи в своей внешней, душевно-телесной природе греховным. Эта греховность не является ни исключительной сущностью человека, ни его внешним качеством, от которого можно избавиться. В таком понимании человеческой природы Франк находит обоснование не только её творческого начала и способности к добру как внутреннего самоограничения греховной свободы, но и её неспособности достичь абсолютного совершенства своей жизни собственными, несовершенными силами.

Богopodobие человека означает одновременно его тварность, ничтожество перед Богом — как подобия Бога, — но и его достоинство, возвышенность перед всеми другими творениями, — как сотворца, Божьего подобия. «[...] Что же такое, наконец, человек в природе? Ничто в сравнении с бесконечным, все в сравнении с ничтожеством, середина между ничем и всем» [2, с. 65 (фр. 72)]. Ссылаясь на Паскаля, Франк пишет, что к существу человека принадлежит сознание его нищеты и нужды, его *«misere»*. Когда человек это забывает и начинает воображать себя самодержавным творцом и хозяином своей жизни, он строит свою жизнь «на песке», на иллюзии.

Но речь идёт, подчёркивает Франк, не об онтологическом его ничтожестве. Ничтожен только отпавший от Бога человек; человек в том его *существо*, к которому он предназначен при сотворении именно в качестве слуги и соучастника Божьей силы и славы, имеет, напротив, высокое достоинство. Униженное состояние человека есть, как говорит Паскаль, *misere d'un grand seigneur, d'un roi dépossédé*. Уже самый факт, что человек способен знать эту свою фактическую нищету и скорбеть о ней, есть признак его величия — свидетельство, что его истинное существо не исчерпы-

вается этим отрицательным моментом [9, с. 313]. «Человек велик, — замечает Паскаль, — сознавая свое жалкое состояние. Дерево не сознает себя жалким. Следовательно, бедствовать — значит сознавать своё бедственное положение; но это сознание — признак величия» [2, с. 76 (фр. 397)].

Можно добавить ещё несколько контекстов этого своеобразного дискурса двух великих мыслителей — об «универсальном человеке», об истории как трагедии, и в то же время своеобразном христианском прогрессе и т.д. Антиномия свободы и благодати в отдельном человеке имплицитно переливается в трагизм богочеловеческого процесса истории. В осмыслении этого процесса Франк дважды переключается с Паскалем — во-первых, в представлении истории как «агонии Христа, длящейся до конца мира», и, во-вторых, в усмотрении человечества как единого большого человека. При этом понятие универсального человека связывается Франком с бергсоновским понятием космической памяти, без которой немислимо понятие времени, временного процесса как неразрывного потока, в котором прошлое переливается в настоящее и будущее, — а *верность прошлому*, сохранение прошлого в настоящем и его действие в нём есть само существо того, что называется сознанием и жизнью. История имеет смысл только как развёртывание и воплощение вечной силы бытия, а вечность находит своё выражение только в динамизме своего непрерывного, последовательного воплощения.

Что ж до истории как агонии Христа, то этот образ у Франка не есть признание неудачи Христова дела на земле, он есть лишь противопоставление идее прямолинейного — и потому бездумного — прогресса. Легкомысленный оптимизм так же чужд Франку, как и безысходный пессимизм. Понимание истории как *богочеловеческого* процесса является скорее неопределённой верой в прогресс, считающейся с неисповедимостью Божьего Промысла. Человечество «идёт по предназначенному ему пути так же, как идёт по нему отдельный человек — через эпохи подъёма и упадка, наступления и отступления, приливы творческой энергии и моменты усталости, замирания, отступления, через моменты верного служения правде и моменты её забвения и измены ей» [8, с. 450].

Успех Христова дела понимается не как «удача в мире» — наоборот, это есть, по словам Франка, *неудержимая тяга к нему богочеловеческого сердца*, при всей земной слабости и гонимости этого дела [6, с. 91]. Антиномия богочеловеческого процесса выражается во взаимодействии между вливающейся в мировую жизнь божественной силой Света и её усвоением — или противодействием ей — человека и мира. Совершенствование мира осуществляется двояко: или как внедрение в человеческую душу самого божественного начала Света, т.е. совершенствование сущностное, нравственное и

духовное, — или совершенствование чисто человеческое, техническое, умственное, могущее служить как добру, так и злу.

История неоднократно засвидетельствовала, что разрыв этих двух смыслов совершенствования неизбежно приводит к историческим тупикам. Накопление внешнее, техническое само по себе не может рассматриваться как *нравственный прогресс*, — в лучшем случае оно может *быть основанием* такого прогресса, если одновременно происходит нравственное осмысление и оценка этого материального роста; в худшем же случае он становится силой господства зла, — впрочем, возможны и совершенно нейтральные варианты. Между прочим, отсутствие или неадекватность подобной нравственной идентификации способствует превалированию именно идей прямолинейного прогресса, фанфарно-оптимистического понимания истории над более глубоким — трагически-сотеариологическим, что не может не отражаться на популярности в обществе тех или иных философских конструкций.

Невостребованность философии Паскаля и Франка — если говорить о нашем школьно-прагматическом потреблении философии, — связана, конечно, с совершенно разными поверхностными причинами, однако в последнем основании она сводится к одному — упадку интереса к духовным основам бытия. Тем самым основам, в сфере которых, как пишет Франк, царит строгая, неукоснительная закономерность — не менее точная, чем в мире физическом, — то, что Паскаль называл *ordre du coeur* или *logique du coeur* [4, с. 175]. Очевидно, мы не переживаем сегодня эпохи расцвета духовной культуры, в которой философия бывает «одновременно [...] и независимой, и религиозной и именно в этой своей классической форме [...] и нужной всем мыслящим людям, и плодотворной» [7, с. 209]. Для ницшевских великанов, шагающих с вершины на вершину над временем, это, по большому счёту, не имеет значения, — хотя и Паскаль, и Франк отнюдь не были глухи к звукам своего времени, его болям и пульсу. Для нас же этот разговор — ещё одна, даваемая Провидением, возможность увидеть в себе Себя, исследовать неисследимую тайну в её неисследимости (следуя Паскалю и Франку, которые сами наследуют Николаю Кузанского с его *docta ignorantia*). Для нашего времени, в конце концов, — это шанс выжить, преодолев удушающий смог материальности.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Николай Кузанский. Соч.: в 2-х т. — М.: Мысль, Т. 1, 1979.
2. Паскаль Б. Мысли. — М.: REFL-book, 1994.
3. Франк С. Л. Абсолютное // Франк С. Л. Русское мировоззрение. — СПб., 1996.
4. Франк С. Л. Крушение кумиров // Франк С. Л. Сочинения. — М., 1990.
5. Франк С. Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Франк С. Л. Соч.,..., 1990.

6. Франк С. Л. *О невозможности философии (Письмо к другу)* // Франк С. Л. *Русское мировоззрение...*, 1996.
7. Франк С. Л. *Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия* // Франк С. Л. *Реальность и человек.* — М., 1997.
8. Франк С. Л. *Свет во тьме: Опыт христианской этики и социальной философии* // Франк С. Л. *Духовные основы общества.* — М., 1992.
9. Франк С. Л. *С нами Бог* // Франк С. Л. *Духовные...*, 1992.
10. Франк С. Л. *Сущность и ведущие мотивы русской философии* // *Философские науки*, 1990, № 5.
11. Хома О. И. *Феномен «Мыслей»: что такое «философия Паскаля»?* // Паскаль Б. *Мысли...*, 1994.

Гуджен О. (Киев)

## ПОНЯТИЕ ТРАДИЦИИ В ФИЛОСОФИИ Б. ПАСКАЛЯ

На первый взгляд кажется, что Паскаль некритически принимает всю совокупность текстов и идей, входящих исторически в христианскую традицию. Тем более, что он сам, вслед за Августином, делит науки в *Предисловии к трактату о пустоте* на науки авторитета (юриспруденция, история, география, языки и особенно теология) и разума и настаивает на радикальной гетерогенности этих двух эпистемологических парадигм. Действительно, Паскаль против вмешательства авторитета в науки о природе, как и против использования «одного только рассуждения» [10, с. 121] в теологии.

Кроме того, тот, кто отстаивает неизменность, древность традиции, обильно цитирует многочисленных Отцов церкви и решения соборов, приходит первоначально к тому, что единственно Августин воплощает в себе всё Предание; потом и бесконечно почитаемый Августин оказывается излишним: непогрешимо только Писание, а Писание сводится только к одному событию — искупительной жертве Христа, его смерти на кресте (в этом для Паскаля интегрально выражается вся Истина). Единственная мысль, медитируемая бесконечно, — мысль о моём бесконечном ничтожестве в свете благодати. Поскольку это мысль — здесь ещё слишком много от науки, но поскольку это последняя, совершенная в своей простоте мысль — здесь происходит непосредственный переход к вере; мысль перетекает — непосредственно в поклонение, вне догматов и мифологии. Кажется, что Паскаль, в полном соответствии с августиновской традицией, склоняется к мистике чистой любви, к самостиранию ничтожной твари в бесконечном богатстве и величии творца.

Но если истина невыразима, то рушится весь проект апологии христианства; и к чему тогда вся полемика с казуистами? Или прав Шестов, что в *Провинциалиях* ещё нет Паскаля?

Чтобы решить эту проблему, надо учитывать следующее. Во-