

Петрушенко В. (Львів)

СТРУКТУРА І СЕНС ІНОСКАЗАННЯ В ДУМКАХ БЛЕЗА ПАСКАЛЯ: КОГНІТИВНИЙ КОНТЕКСТ

Неодноразове перечитування *Думок* Паскаля змушує повертатися до цього твору знову і знову. В полон беруть не лише паскалівські сентенції, проникливість та гострота його мислення, а й певні особливості побудови тексту, певні, так би мовити, прийоми, застосовані до форм виразу думки. До таких сміливо можна віднести часто вживані прийоми контрасту, протиставлення, стикання альтернативних тверджень, синонімічні перераховування із поступовою зміною наголосів (аж до прямо протилежних) та ін. Очевидним, якщо не сказати – нав'язливим, постає у Паскаля і досить часте звернення до іноказань¹. При читанні *Думок* у видавничому варіанті, наближеному до авторського задуму [див. 4], численні звертання Паскаля до «іноказань» в серіях, впорядкованих самим автором, просто не можуть не впадати у вічі.

Інколи може здаватися, що ці іноказання позбавлені сенсу. Наприклад, досить значна частина такого роду іноказань стосується юдейських вірувань та пророцтв. Паскаль наполягає на тому, що давньоюдейська релігійна традиція в її «народному» варіанті» була занадто натуралістичною, що вона була сповнена очікувань прямих підтверджень тих пророцтв, які приписувались божеству [4, фр. 607(287), 609(286), 662(256)²]. Проте Паскаль спеціально наголошує, що сенс та зміст такого роду віщувань не можна сприймати буквально, це лише іноказання. Наприклад: «Хтось, мабуть, може подумати, що, передбачаючи, що скипетр не втратиться [родом] Юди, допоки не прийде вічний цар, пророки мали на меті полестити народові, й пророцтво їх виявилось хибним за Ірода. Але щоб показати, що смисл їх промов не такий, що вони, навпаки, чудово знали про майбутню руйнацію земного царства, вони казали: народ залишиться без царя і князя. Й надовго. Осія.» [4, фр. 719(266)]. В даному фрагменті нас не може не приголомшити своєрідний паскалевський софізм: оскільки пророки незрідка сповіщали про прямо протилежні речі, може скластись враження, що мислитель свідомо вдається до «натяжки», тобто що він хоче виправдати пророків (та Святе Письмо) з огляду на ці протилежні тези, проте автор намагається показати усю велич їх авторитету.

Але придивімося уважніше до того, як Паскаль застосовує іносказання. Перш за все можна виокремити сюжетні лінії таких іносказань. Виявляється, що всі іносказання стосуються найперших тем паскалевських зацікавлень: Бога, релігії, людської екзистенції й, відповідно, людської природи та найперших засад людської думки.

На першому плані знаходяться священні тексти; інтерес до них перевершує у Паскаля усі інші його зацікавлення. І це зрозуміло, оскільки в *Думках* йдеться про спробу не лише наблизитися до їх першого змісту і сенсу, а й проникнути далі – в їх найперші прозріння. Паскаль розгортає свої міркування в кількох напрямках (можливо – варіантах).

Перш за все, він замислюється над самою можливістю: а) для Бога – бути адекватно виявленим та осягненим людиною та б) для людини – увійти в адекватний пізнавальний стосунок до Бога. Розглядаючи першу можливість, Паскаль не сумнівається в тому, що люди не здатні повно і адекватно осягнути Бога в земних речах, процесах, явищах тощо. По-перше, оскільки йдеться про принципово інший рівень осягнення буття, ніж той, що є звичним для людини. Паскаль, слідом за апостолом Павлом, переконує нас в тому, що найвища за земними мірками мудрість (інколи – премудрість) є божевіллям. Проте ще більше Паскаля цікавить і, можна сказати, позбавляє спокою та система складностей і тонкощів, що ними оповитий стосунок Бога до людини, й людини – до Бога. Почнемо із останнього. Добре відомі ті пасажі, якими Паскаль влучно та виразно окреслив становище людини у Всесвіті: людина ніби зависає поміж двох безодень: з одного боку, це безодня колосальних космічних просторів, яким, на переконання Паскаля, немає краю, а, з іншого, це така ж невимірنا безодня нескінченного поділу та подрібнення речовини, в якій нібито приховані свої космоси та подібні до земних співвідношення просторових характеристик. Для першої половини XVII століття це був досить сміливий (у дечому відмінний навіть від декартівського) погляд на стан та будову світу.

Але зазначена парадоксальність самого становища людини потрібна Паскалю як привід для питання: на чому ж тримається (або може триматися) людина з її особливим способом буття, якщо її звідусіль оточують безодні? Паскалева відповідь відома: на мисленні, проте мислити слід гідно. Не так вже й складно з'ясувати, що саме вважав Паскаль умовами та ознаками гідного мислення: це мислення на граничній межі помислюваного, до того ж позначене граничним ступенем щирості. За Паскалем, в гідному мисленні полягає основа нашої моральності [4, фр. 347(200)]. Звідси можна зробити висновок, що негідне мислення шкодить моральності, оскільки воно, по-перше, не надає своїм висновкам

граничної чіткості й виразності (тут Паскаль був в чомусь близьким до Декарта). По-друге, через негідне мислення людина заспокоюється прийняттям якихось проміжних, посередніх та непевних рішень. Певна річ, такого роду мислення не може бути підвалиною моральності. Якщо людина приречена на те, щоб ніколи не діставатися «кінців», а завжди та в усьому перебувати «посередині», то, здавалося б, їй ніколи не дістатися і певних усвідомлень щодо Бога. Але тут думки Паскаля починають набувати нового спрямування.

Поступово виявляється, що серединне становище людини в світі та посередність її знань не завжди повинна сприйматись негативно. Невизначеність, незавершеність людського міркування може свідчити про те, що життєвий вибір належить робити виключно самій людині. До певної міри можна стверджувати, що Паскаль міг би підписатися під тезою раннього Гегеля: суперечність є критерієм істини. Чому так? Тому що однозначність в людських міркуваннях могла б засвідчувати: а) або рівність людини з Богом; б) або відсутність в людини життєвого вибору та самовизначення (наприклад: «Дива – не для навернення, а для засудження» [4, фр. 825(379)]). Зрозуміло, що обидва варіанти неприйнятні для виваженого осмислення людини.

Звідси Паскаль висновує засадничу, надзвичайно цікаву в філософському плані й повчальну для епістемологічних заглиблень тезу: найперші істини, найперші принципи життя й, відповідно, найперші пророцтва та прозріння можуть бути виражені лише у формі протилежностей. Для окреслення сутності протилежностей Паскаль виокремлює в своїх *Думках* спеціальну рубрику, проте і в інших рубриках він неодноразово звертається до цієї теми. Особливою формою застосування протилежностей Паскаль, очевидно, вважає іносказання. Отже, іносказання передбачає стикання прямо протилежних тверджень. Ефект такого стикання своєрідний: кожне з протилежних тверджень є не просто істиною, а вищою (переданою Богом) істиною; отже, сумніви щодо них просто неможливі.

Проте, стверджуючи, вони виключають одне одного. Що це означає і яким може бути результат такого підходу? З одного боку, тут доречно згадати кантівські антиномії, які засвідчують спроможність людського розуму виходити далеко за межі досвіду і там сягати найперших буттєвих окреслень. Кантівські антиномії розв'язати неможливо, тому стосовно життєвого вибору людини вони постають радше як альтернативи.

В Паскаля загальний результат застосування іносказання зовсім інший: тези, що проголошуються, водночас обопільно підтримують і виключають одна одну. Але, на додаток, обидві вони є незаперечними. Відтак істину, за Паскалем, ми повинні розуміти

значно ширше, ніж в звичному варіанті: це не є значення висловлюваних суджень, а дещо принципово інше, ширше за суттю та важливіше. Зрештою, істина – це простір, що пролягає між двома альтернативами, які принципово не збігаються, але водночас принципово зливаються в єдиному кореневі (тому це і є єдиний за суттю простір). Це, швидше за все, доводить, що природа зазначеного кореня не може уміститися в будь-яке конкретне судження (або ж міркування).

Але, з іншого боку, цей вихідний корінь суцього постає таким, який все ж пов'язаний з конкретними судженнями (або міркуваннями). Вони для нього постають позначеними, але рухливими, такими, що передбачають перехід у прямо протилежну позицію. Через це утворюється своєрідна онтологічна дистанція – дистанція свободи: первинне єство дійсності виводить себе у з'явлення, проте залишається від нього вільним, але дистанція такої вільності є істотно абсолютною, оскільки вона вичерпує можливий рух від протилежного стану до протилежного. Протилежнішого ж за протилежне не існує й існувати не може, тому в такому рухові цілком вичерпується повний стан або вимір певного буття.

Певна річ, такою свободою володіє лише Абсолют, оскільки лише Абсолютові ми можемо приписати здатність бути вільним від усього часткового та відносного й породжувати останнє. Здавалося б, питання про іносказання розв'язане: іносказання – це спосіб позначення іманентних властивостей Абсолюту, причому – таких, якими він себе засвідчує. З пізнавальної точки зору, не можна стверджувати, що Абсолют постає невимовним: він виходить у часткове, торкається його, проте торкається відразу усього простору часткового і залишається вищим від нього.

Але цим окреслення і застосування явища іносказання в Паскаля не обмежується. Справа у тім, що такого штибу властивості Паскаль приписує й людині, як у її стосунку до буття, так і у стосунку до Абсолюту, до пізнання і навіть до себе самої. Перебуваючи у стосунку до Христа (цьому Паскаль приділяє особливу увагу) людина перебуває в ситуації, коли «горді принижені, а знедолені не ображені». Отже, перебування у цьому стосунку також несумісне з повною дистанцією людського можливого самовиявлення, її тут також «знято» через зіткнення протилежних альтернатив. Щодо буття, то, як вже зазначалось, людина виявляє себе водночас і нулем, і велетнем; по суті це означає, що вона й справді має саме таку екзистенціальну дистанцію.

У пізнанні, як стверджує Паскаль, людина здатна торкатися тільки чогось посереднього: занадто гучні звуки її приголомшують, а занадто слабкі не сприймаються нею. Але й на цьому не можна поставити «крапку», оскільки, за Паскалем, людина здатна охопити й пізнати як природу, так і власний кінець – свою

смертність. А це вже є певний край, певна абсолютна межа. Людина, як пише Паскаль, не може передбачити наперед із повною точністю, що саме та як відбудеться, проте важлива сама здатність і бажання передбачати: адже вона працює лише тоді, коли перед нами, в полі нашого інтелектуального споглядання, відкривається певна неперервна дистанція. І навіть саму неможливість точного передбачення можна (в контексті іносказання) витлумачити як свідчення людської непідвласності частковому і наявному.

Уявімо собі на мить, що ми здатні передбачати все ретельно і точно; що тоді буде із нашою свободою? Тоді ми будемо просто приречені на неухильне виконання передбаченого. Сама можливість передбачення свідчить про вихід людського інтелектуального поля на рівень потенційного виявлення всього, тобто – будь-чого конкретного. Але ж це конкретне в людському передбаченні якраз і не постає повним і ретельно деталізованим. Саме звідси випливає безумовна подібність певних здібностей і властивостей людини з найпершими засадами світу та буття.

Якщо спробувати вписати зазначені Паскалеві міркування в історико-філософський процес, то, перш за все, слід звернутися до таких розвідок, в яких також йшлося про Абсолют та його виявлення. Йдеться, певна річ, про філософію середньовіччя, адже саме вона вперше наважилась розлучитись із наочністю й розпочати дослідження глибин людської суб'єктивності. Звісно, на першому плані перед нами постає той філософ-теолог, який надавав фундаментального значення теофаніям й особливо – їх виразам у мові. Звернувшись до відомого трактату Діонісія Ареопагіта *Про божественні імена*, ми побачимо те, що споріднює його з Паскалевими іносказаннями.

Звісно ж, це, перш за все, протилежні визначення Найвищого начала: богослови оспівують Бога і як безіменне, і як узгоджене з будь-яким ім'ям [2, с. 37]. За Діонісієм, перша причина всього перебуває в усьому, і то – цілком, без будь-якого зменшення [2, с. 39]. До того ж – і Діонісій не втомлюється це повторювати, вона водночас є нічим у тому сенсі, що все перевищує [2, с. 29, 51]. За Діонісієм, божественний початок усього слід осмислювати та сприймати перш за все за наслідками його дії, виходячи з усього, спричиненого Ним, оскільки в Ньому – все та Його заради, і Він існує перед усім, і все в Ньому відбулось, і Його буття є причиною перебування усього [2, с. 37].

Звідси можемо відчутти відмінність між іносказанням Паскаля та способом застосування божественних імен Діонісієм Ареопагітом. Для Паскаля вихід таємного та глибинного початку у будь-які форми потрібен лише задля того, щоб стикнути ці форми між собою і засвідчити їх докорінну обмеженість, умовність, недосконалість. У Діонісія всі явлені форми своєю множинністю,

багатством, невичерпністю лише вказують на дещо надсуще, безмежне, багатуюче. Діонісій застосовує апофатику – негативне богопізнання – не задля знецінення позитивно явленого, а лише за переходу від нього до його справжнього кореня.

Тому й небезпідставно вважати Ареопагіта близьким до неоплатоніків (зокрема – до Плотіна). З іншого боку, можна побачити в деяких міркуваннях Діонісія зародки майбутніх теологічних пасажів «Гегеля раннього середньовіччя» – Йоана Скота Ериугени. Як перший, так і другий поділяють тезу про пізнання усього божественного лише шляхом співпричетності й, відповідно, про неможливість пізнання його початку та основи (адже таке пізнання перевищувало б можливості розуму, та й взагалі будь-яку сутність). Так що, коли ми називаємо Богом, Життям, Сутністю, світлом або Словом надсуттєву утаємниченість, ми не маємо на увазі нічого іншого, окрім тих сил, що виходять із неї в наше середовище, творячи життя й даруючи премудрість [2, с. 65]. До того ж зовнішні втілення божественної першопричини в усьому суцюзому, тобто її поділ, «подрібнення», не порушують її єдності [2, с. 74–75]. Цікаво зазначити, що тут присутні певні спекулятивні моменти, які потім фігуруватимуть в фіхтеанському аналізові відмінностей між абсолютним, безначальним Я та Я частковим [див. 1, с. 76–78]. В філософії Гегеля категорії логіки постають водночас і абсолютними, і відносними: вони абсолютні, оскільки становлять визначення Абсолютної ідеї, але й відносні, оскільки Абсолютна ідея не може бути визначеною, тобто хоч у якійсь спосіб обмеженою. Тобто, у решті решт, всі категорії зливаються в характеристиках абсолютного та відрізняються одна від одної в характеристиках відносного. Але такі розрізнення також постають абсолютними, тобто категорій – це ідеально-еталонні визначення буття.

Дещо іншу позицію ми можемо простежити в міркуваннях іншого корифея ранньої християнської теології та філософії – Івана Дамаскіна. Він недаремно отримав прізвисько Мансура – непереможного, оскільки був великим майстром спекулятивної діалектики. Розмірковуючи над тим, у який спосіб людина може бути прилученою до Бога, Дамаскін визначає альтернативу: пізнання йде шляхом обмеженого, визначеного, але обмеження виливаються у протилежності, які принципово не можуть приписуватись божеству. Тому слід думати, що кожне висловлювання про Бога позначає не те, що Він є за суттю, але вказує або на те, чим Він не є, або на деякий стосунок до чогось із того, що Йому протиставляється або ж супроводжує його природу чи діяльність [3, с. 99–100].

Не можна не помітити, що Дамаскін розрізняє усе часткове і Бога, але саме такі зіставлення розкривають неусуваний характер стосунку всього часткового до Бога, адже негація – також різновид стосунку. Проте стосунок істотно є чимось таким, що стверд-

жується. Звідси і випливають подальші твердження Дамаскіна: наші певні твердження про найпершу сутність є нашими твердженнями, а не явищами цієї сутності. Але наші твердження все ж перебувають у стосунку до Бога, оскільки Він, зглянувшись, дозволив називати Себе відповідно до того, що є властивим нам, – аби ми не були зовсім не причетними до Його знання і мали про нього хоча б темне уявлення [3, с. 105]. Як винуватець усього він називається відповідно будь-якому суццю, навіть протилежностям, як-от світло й темрява, вода й вогонь, аби ми пізнали, що не це Він за суттю, але що Він – позасуттєвий та безіменний [3, с. 105].

Звідси впливає, що імена першої сутності повинні водночас фігурувати у позитивному й негативному значеннях. Але таке застосування імен (визначень) приводить до відкидання як першого, так і другого. Звідси – цілковита прийнятність щодо Бога таких суперечливих позначень, як, наприклад, позасуттєва сутність, позабожественне божество, позапочатковий початок тощо [3, с. 106]. Таким чином, Дамаскін вважає за необхідне поставити поруч ствердне та заперечне визначення – аби дійти до третього, до надвизначення, яке перебуває у дистанційованому стосунку як щодо позитивного, так і щодо негативного. Позитивне вказує на деякі якості першооснови, проте ці якості настільки не виражають її сутності, що їх треба однозначно заперечити; проте і заперечення не виражає сутності; отже, сутність стосується обох її виразів, проте виходить за межі таких визначень. Якщо ж взагалі її не назвати, не дати жодного визначення, тоді ми не будемо уявляти собі, що саме та чим вона перевершує.

Ці міркування Дамаскіна максимально близькі до міркувань Паскаля: тут ми знаходимо ту саму своєрідну діалектику, що з'єднує протилежності лише задля того, щоб, з одного боку, одразу ж їх «зняти», а, з іншого, щоб оголити ту найпершу світову сутність, яка принципово не може втілитись у жодне конкретне визначення. Ось як подає сенс та сутність іносказання сам Паскаль, наводячи численні приклади очевидних неузгодженостей в пророцтвах та писаннях: «Чи свідчать всі ці місця про реальність? Ні. А чи не є вони всі іносказаннями? Ні: вони свідчать про те, що тут подибуємо або реальність, або іносказання. Але перші, виключаючи реальність, вказують, що йдеться лише про іносказання. Всі ці місця разом не можуть говорити про реальність, але всі вони можуть бути іносказаннями. Отже, в них йдеться не про реальність, а про іносказання» [4, фр. 685(256)]. В унісон із цими твердженнями проголошуються і інші: «Дві помилки. 1. Сприймати все буквально. 2. Сприймати все духовно» [4, фр. 648(242)]. Нарешті: «Дивна річ християнство: воно вимагає від людини визнати свою ницість і навіть мерзенність – і вимагає від неї бажання уподібнитись Богові. Без відповідних противаг це знесення [духу]

зробило б її нестерпно марнославною, а це приниження навіювало б нам нестерпну самозневагу» [4, фр. 537(351)].

Всі подібні міркування Паскаля, кінець кінцем, замикаються на людині; всесвітньо відомі його тези щодо величі та нищості людини. Можна сказати, що для європейської думки XVII ст. це не було такою вже великою оригінальністю. Проте застосування методу іноказання, його багатостороннє розкриття та тлумачення дозволило Паскалю окреслити цю тему дещо інакше – глибше та своєрідніше. Справа не лише в тому, що в людині можна знайти численні приклади її величі або нищості, а в тому, що ці прояви не лише не заперечують, але й прямо передбачають таку констатацію: сутнісне ество людини лежить далі і глибше від цих проявів.

Зрештою, можна сказати, що окреслення сутності людини через зіставлення її альтернативних проявів дозволяє Паскалю переконливо стверджувати: 1) в людині є вибір і є напрями (орієнтири) такого вибору; 2) не сягаючи остаточних кінців суцього, людина, однак, сягає таких глибин, де всі альтернативи не просто сходяться, а зникають, втрачають сенс. Водночас застосування методу тлумачення іноказання дозволяє Паскалю демонструвати невичерпність людини і навіть те, що її часткові конкретні прояви потрібні для її осмислення, проте всі вони миттєво повинні відсилати нас до чогось позачасткового, позамежного.

Додам ще кілька важливих висновків епістемологічного характеру з окреслених особливостей іноказання в Паскаля. Виходить, що все відносне в нього постає достатньо знеціненим, оскільки доля відносного – зникнути в момент зіткнення зі своєю протилежністю. Але це – лише одне виявлення іноказання. Інше – це все ж ствердження саме таких пророцтв та положень, а таке ствердження постає не випадковим. Отже, виходить, що не лише у зіткненні із протилежністю конкретне втрачає свою самодостатність, а й навіть у момент своєї появи, оскільки у цей момент воно і має, і не має прямий стосунок до першої основи всього. Паскалеві належало виголосити саме такі твердження, але й показати їх відносність і навіть примарність. Звідси відкривається така контекстуальність іноказання: все виявлене, конкретне має цінність, проте ця цінність не є цінністю самого виявленого, а лише цінністю стосунку виявленого до не виявленого, не часткового; про те, що це саме так, свідчить зіткнення будь-чого часткового зі своєю протилежністю, зіткнення, що засвідчує однакову вагомість протилежностей. Тому не йдеться про вибір поміж ними, а про осмислення їх у іншому вимірі – вимірі в глибину. Проте цей вимір належить кожному частковому, отже кожне із них виправдане, але лише тим, що їх глибинний вимір не може бути окреслений ані першою, ані другою з двох протилежностей, і навіть – не діапазоном їх протистояння (що вичерпує їх якість).

З іншого боку, стосунок – це виміряна взаємодія, тому через стосунок до найпершого все часткове постає виправданим, але лише через переосмислення його прямого змісту. В тому й полягає фундаментальний сенс і неабияке когнітивне значення іносказання в Паскаля. Можна стверджувати, що лише таке бачення дійсності позбавлене не тільки одномірності, а й простої об'ємності; тут – сутність, ейдос сущого. Тепер можна оцінити також і важливість думки Гегеля про те, що саме логіка переходу протилежностей постає логікою виходу на абсолютне визначення. Відома теза Боеція про те, що все суще перебуває у подвійному стосунку – до кореня буття та до іншого сущого, – змінюється в Паскаля таким чином, що обидва ці стосунки також постають взаємно протилежними, тому залишається лише сам факт встановлення стосунку, котрий як встановлюється, так і знімається. Цей стосунок відкриває перспективу для руху в межах буттєвого здійснення, яка відраховується від чогось конкретно встановленого, виправданого й навіть освяченого абсолютним, але лише тією мірою, якою перше засвідчує свою не абсолютність. Всі ці тонкощі й нюанси є не просто спекулятивними чи-то діалектичними вправами, оскільки вони – справжні прориви у царині освоєння та окреслення природи рефлексії – значною мірою сприяють людській самоідентифікації та життєвій самореалізації.

ПРИМІТКИ

¹ – Терміном «іносказання» ми перекладаємо паскалівське «figure», що вказує на непрямий, образний, «фігуральний» сенс священних текстів.

² – Нумерація фрагментів *Думок* подається за версіями Л. Брюнвіка і (в дужках) Л. Лафюма.

ЛІТЕРАТУРА

1. Гайденок П.П. *Философия Фихте и современность*. – М.: Мысль, 1979.
2. Дионисий Ареопagit. *О мистическом богословии*. – СПб.: Глагол, 1995.
3. Иоанн Дамаскин Св. *Точное изложение православной веры*. – М.: Лодья, 1998.
4. Pascal B. *Œuvres complètes*. – Paris: Seuil, (éd. L. Lafuma), 1988.