

Михаил Черенков (Донецк)

ПАСКАЛЬ НА «ВЕСАХ ИОВА». АПОЛОГИЯ АДОГМАТИКИ

Мы в очередной раз наблюдаем возрождение живого интереса к философскому творчеству Паскаля. Свидетельство тому - новые переводы и издания книг мыслителя, многочисленные исследования, посвященные анализу его наследия, в частности, в контексте истории украинской философии¹. Это можно объяснить лишь принципиальной открытостью его философской системы, точнее несистемным, адогматичным характером философствования, что, как неоднократно подчеркивалось, является главной особенностью позднего Паскаля². Цель данной статьи - рассмотрение указанной особенности в контексте библейской истории об Иове.

Паскаль-философ, безусловно, принадлежит к числу проблемных мыслителей, которые не нашли, да и не искали решения «вечных вопросов», но сознательно жили и мыслили в пространстве антиномий, мучительно переживая их на своем внутреннем опыте. Паскаль-ученый кажется совершенно иным: честолюбивый, систематик, последовательный рационалист. Вклад Паскаля в развитие науки Нового времени общепризнан. Однако остроумные изобретения, гениальные научные открытия, методологические изыскания оценивались им самим как второстепенное в его жизни.

Дискуссии не утихают именно вокруг философии Паскаля, точнее сказать - вокруг его богословия. Впрочем, и богословия как такового у Паскаля не было: не было ни богословия систематического, ни исторического, ни библейского, ни основательной экзегетики. Все его философско-богословское наследие представляет скорее богословские этюды, спешные наброски, зарисовки мгновенных прозрений, обрывки ускользающих откровений. Эти особенности, столь раздражающие современников, привыкших к более обстоятельному и связному изложению, как раз и составляют предмет нашего исследования.

Представляется, что красной нитью творчества философа была проблема отношений «человек-Бог». Сам человек рассматривался лишь в его отношении к Богу, который, в свою очередь, понимался как Открывающийся и Призывающий, как конечная цель человеческих поисков. Вопрошающий человек перед лицом суверенного Бога, который часто открывается не вопрошавшим, и которого находят не ищущие (Рим. 10:20), ситуация, в которой находит себя Паскаль, которая ужасает, мучит и бесконечно занимает его.

Совершенно очевидно, что такой Бог - это не Бог философов. Лев Шестов уместно напоминает, что философия видит высшее благо в покое, самотождественном пребывании, т.е. «в крепком сне без тревожных сновидений. Оттого она так гонит от себя все непонятное, проблематическое и таинственное, оттого она так избегает вопросов, на которые у нее нет заранее приготовленных ответов» [10, с. 353]. Паскаль же должен бодрствовать [5, с. 270-272], ему привычен «апофеоз беспочвенности», непонятности, неизвестности, слепой зависимости от Бога.

Бог, который мучит Паскаля - это действительно Бог древних патриархов - Авраама, Исаака и Иакова, Бог Иова, Бог апостола Павла - забирающий сыновей, насылающий болезни («жала в плоть»), скрывающий свой лик во тьме, искушающий праведников, разрушающий устоявшиеся догмы. Л. Шестов и предлагает взвесить Паскаля, его понимание человека и Бога на весах Иова - весах скорби и сомнения.

Итак, Паскаль - на «весах Иова», в контексте библейской истории. О чем она говорит, известно всем. Ценно то интеллектуальное и духовное напряжение, которое возникает по поводу ее проблематики. Уроки Иова можно выразить следующим образом.

В поисках ответа на многие насущные вопросы люди обращаются к вере. Религиозные традиции, содержащие опыт тысячелетий, мудрость людей и откровения Бога, казалось бы, должны помочь ориентироваться в мире и решать жизненные проблемы. Подходя с такими требованиями к Вечной Премудрости, разум и чувства хотят найти твердую опору и успокоиться. Однако ответ часто остается неопределенным, и это порождает новые, еще более сложные вопросы. В результате такого вопрошания человек теряет почву под ногами и оказывается «подвешенным» в ожидании разрешения проблемной ситуации, которая, тем временем, расширяется, захватывая его личность целиком и полностью. В экзистенциальном смысле такое вопрошание ставит под вопрос самого вопрошавшего.

Вопрос, заданный с целью утверждения себя и своего понимания мира, казалось бы, приносит ответы: укрепляет веру, дает мир и покой сердцу и уму. Но какого рода эта вера? Человек, получающий ответы на все вопросы, уверенный в абсолютной истинности своей позиции, - не лишен ли он животворящей динамики, воли к преодолению себя и дальнейшему совершенствованию?

Напротив, вопрошание, открытое для неожиданного, подвергает вопрошавшего возможности радикального изменения. Такой человек умеет жить в мире неопределенности, сомнений и парадоксальной логики противоречий. Каждый полученный ответ указывает ему на пропасть между тем, кем он есть, и между тем, кем он мог бы быть и должен стать.

Двигаясь в проблемном поле, он всегда живет «между» уже заданным вопросом и еще не полученным ответом: между верой и разумом, предопределением и свободной волей, раем и адом... Постоянная готовность сказать: «А что, если...» в отношении предельных вопросов, страсть к истине, дерзновение знать ее, чего бы это ни стоило - вот основные характеристики такого рода вопрошающего человека. Иными словами, открытое для истины вопрошание иногда отменяет вопрошавшего, лишает его уверенности в собственной правоте и заставляет коренным образом изменить свою позицию и самого себя. Это путь непрестанной работы над собой, говоря словами Мамардашвили, «вертикального стояния», усилия мысли и сердца «человека-еще-становящегося» в противоположность «горизонтальной рассеянности», покою, мнимой убежденности «человека-уже-ставшего». Да, это трудный путь: человек живет в неопределенности, беспокойстве и сомнениях; но он не остается с ними наедине. «Открытый» человек выносит их к Богу, вступает с Ним в диалог по поводу своих трудностей и самого себя. Диалог с Богом, герменевтический дискурс в пространстве библейского текста становится способом жизни, постепенно созидующим человека. Такой человек не «уже есть», а еще становится, устрояется, выбирает и формирует себя. Именно поэтому ему открыты необозримые горизонты понимания и перспективы развития.

Таково проблемное поле Книги Иова. К сожалению, о личности Иова известно очень мало. Он не принадлежал к еврейскому народу. Так или иначе Иов может мыслиться как человек, человек вообще; в этом смысле он похож, узнаваем, *типичен*. Страдающий Иов, непонимаемый близкими, одинокий и ничего не понимающий (Иов 37:19 - «Мы в этой *тьме* ничего не можем сообразить») оказывается в «пограничной ситуации»: на грани жизни и смерти, веры и отчаяния. Как же смог Иов сберечь и приумножить веру в Бога, потеряв из-за Него все? Чем эта вера отличалась от веры его мудрых друзей (которые, тем не менее, говорили о Боге не так верно, как Иов - Иов 42:7)? Иов не предается чувствам абсурда, отчаяния, возмущения; он ставит перед собой предельно глубокие вопросы о смысле. На пределе физических и духовных сил Иов еще более сосредоточен, еще более требователен к себе. В то время как жена советует ему похулить Бога и умереть, а друзья - признать себя уже согрешившим, Иов не поддается соблазну избежать мучений; он не бежит от проблемы, он поглощен ее решением. Далее, Иов осуществляет прорыв к Богу, всем своим естеством устремляясь за пределы своей боли и отчаяния. Мысль Иова выше логики и требований страдающего тела. Более того, она занята отнюдь не проблемой зла и страданий, которую пытаются навязать обстоятельства. Иова занимает не проблема добра и зла,

а возможность преодоления страданий (под знаком Трех - сказал бы Паскаль). Главной темой книги является не объяснение страданий, а попытка подняться над ними, стать выше их. Что стоит за сложными обстоятельствами, в которые попадают люди, что находится в основании их, за пределами добра и зла, благополучия и бедствия? Не пробуждают ли человека боль и несчастья к поиску иной реальности, в которой могут лежать ответы на эти и многие другие вопросы?

Ситуация, в которую попал Иов, кажется абсурдной: праведник подвергается несправедливым страданиям, и чем больше он упорствует в своей праведности, тем больше бедствий постигает его. В таком положении легко смириться с отсутствием смысла и справедливости в мире, что будет означать отрицание Бога. Но, как это ни парадоксально, Иов в ситуации полного абсурда не смиряется с его «кажимостью», он протестует против нее, требуя смысла. Будучи заключенным в абсурд, Иов ищет смысл абсурда.

В своих поисках смысла Иов выходит за пределы себя как человека и *contra spem spero* обращается к Богу на «Ты». Праведные и мудрые друзья говорят о Боге в третьем лице, как о потустороннем и бесконечно далеком. Их Бог недоступен в своей непостижимости, святости и могуществе; в земных делах без него можно вполне обойтись (Паскаль не мог простить Декарту подобное деистическое понимание Бога, который якобы привел мир в движение, а затем стал ненужным). Иов ставит под сомнение такое понимание Бога. Ему необходим Бог, который сможет ответить на все самые сложные и глубокие вопросы; не только устроивший все, но и ответственный за все, который движет мир в соответствии со Своим планом, и который способен объяснить смысл происходящего с Иовом. К Запредельному, Всемогущему и Справедливому, которого благоговейным шепотом называли «Он», Иов обращается просто и непосредственно.

Иов уверен: Бог ожидает предельных вопросов, самых крайних, откровенных и дерзких; таких вопросов, которые ставят целью прояснить реальность и место человеческой личности в ней. Но прежде надо быть готовым к переменам, которых потребует мнение Бога, ведь это в конечном итоге - вопрос веры: открыт ли человек неожиданной реальности, доверяет ли тайне божественного замысла. Мыслить в проблемном поле между противоречий и неразрешимых вопросов, и все-таки верить в Бога, в существование высшего смысла, стремиться к нему и жить этим стремлением - не этому ли учит история Иова?

Несомненно, Иов и Паскаль оказались захваченными одним проблемным полем, они болели, скорбели Богом. Это роднит их с апостолом Павлом, для которого вопросы веры были связаны с «великой печа-

лю и непрестанным мучением сердца» (Рим. 9:2). Роднит даже с таким «далеким», но таким же «раненым», мучимым проблемой Бога Ницше. Их объединяет общая болезнь, когда Бог - это проблема, его поиск - через боль, вера - через сомнение. Богословие, которое выдержало испытание на весах Иова, от официального, догматического отличает ряд признаков: критика авторитетов; адогматизм; напряженность духовной жизни; «логика сердца»; признание необходимости очищающего страдания; оправдание благодатью, не законом; исповедальный характер отношений с Богом.

С внешней стороны сразу же обращает на себя внимание *критическое отношение к человеческим и церковным авторитетам*, устоявшимся мнениям, традициям. Может ли суд человеческий судить того, кто предстоял перед судом Божиим? Иов, во многом «справедливо» обвиняемый мудрыми друзьями, не выдерживая диспута, обращается к высшей Мудрости (Иов 17:3). Паскаль, будучи осужден Римом и также избегая споров с людьми, призывает высший суд: «Ad tuum, Domine Jesu, tribunal apello!» [5, с. 262]. Л. Шестов вполне обоснованно полагает, что в этих словах кроется разгадка силы убеждений Паскаля: «Последним судьей во всех спорах являются не люди, а тот, Кто над людьми. И, стало быть, для того, чтобы отыскать истину, нужно быть свободным от того, что люди обычно считают истиной» [10, с. 313].

Действительно, у позднего Паскаля поражает безразличие к людскому мнению, богатство внутренней жизни, самодостаточность человека, обретшего Бога, а с ним - все. Именно поэтому он уже никого не защищает и не обвиняет, пишет не *Письма*, а *Мысли* - дневник внутреннего опыта, самоотчет в уповании.

Рим никогда не был авторитетом для Паскаля, но и янсенизм не нашел в его лице последовательного защитника. «Иисус Христос - Искупитель всех... Когда вы (янсенисты) говорите, что Он умер не за всех, вы доводите людей до отчаяния, вместо того, чтобы приводить их к надежде» [3, с. 75]. Шестов прав, утверждая, что истинный Паскаль был для янсенистов страшнее иезуитов своей готовностью жертвовать своими и чужими человеческими убеждениями [10, с. 317]. Наверное, поэтому Пор-Рояль и подверг *Мысли* строгой редакции, что янсенистам был нужен авторитет ума Паскаля, но не его вера и не его сердце.

Сам же Паскаль перед человеческими авторитетами не преклонялся, а потому вместо Апологии христианства - продолжения *Писем* - появились *Мысли*, носящие не полемический, а сугубо *исповедальный характер*. В Апологии Паскаль мог бы высказывать только то, что приемлемо для людей, угодно их слуху и разуму. Шестов верно замечает, что «апологию может писать тот человек, у которого под ногами не пропасть, а твердая почва, который может оправдать Бога перед Римом и миром, а

не такой, который и мир и Рим зовет на суд Бога» [10, с. 331]. Понимание же христианства, изложенное в *Мыслях*, не годилось для претендующих на potestas clavium католиков и янсенистов.

В этой связи несколько удивляет мнение Л.Н. Толстого, который считал Паскаля правоверным католиком: «Как человек, умирающий от жажды, набрасывается на ту воду, которая есть перед ним, не разбирая ее качества, так Паскаль, не разбирая качества того католицизма, в котором был воспитан, видел в нем истину и спасение людей. Довольно, что вода, довольно, что вера... В душе его догматический католицизм остался целым. Он, не трогая его, опирался на него» [7, с. 457]. Более верным представляется иное: потому Паскаль и не трогал, потому и не разбирал католицизм в своих *Мыслях*, что они уже были нездешними, они не принадлежали миру и конъюнктуре церковной политики.

Как католики, так и протестанты спешно укрепляли догматику. Чувство бездны, Божественного мрака, благоговейного ужаса им было незнакомо. Да и Паскаль не сразу пришел в совершенный возраст (Еф. 4:13). От *Писем* до *Мыслей* далеко. В *Письмах* с помощью разумных аргументов педантично раскрывается необоснованность обвинений в адрес янсенистов (как верно заметил Толстой, Паскаль не столько оправдывал и защищал учение янсенистов, сколько осуждал врагов их - иезуитов [7, с. 456]; это, на наш взгляд, свидетельствует о заказном характере *Писем*, удовлетворивших тогдашнюю Паскалеву похоть славы). Привести веру людей в спокойствие, «которое так важно для религии», «которое зависит от этого разъяснения» - вот задача, которую ставил перед собой автор *Писем* [6, с. 407].

В *Мыслях* о спокойствии веры уже нет ни слова. Иисус Христос избражен в смертной борьбе, а ученики его спокойно спят. И все муки Он переносит в одиночестве. «Нельзя спать в это время» - говорит Паскаль. Если сам Иисус пребывал «в неуверенности относительно воли Отца и страхась смерти» [5, с. 271], то никто не должен искать прочности, достоверности, уверенности. Нужно согласиться с Шестовым, что человек, утверждающий, что «в религии нет достоверности», скорее отталкивает от религии, чем к ней привлекает [10, с. 320]. И, тем не менее, Паскаль осознанно заключает: «Перестанем же искать надежности и прочности» [5, с. 68]. *Его богословие принципиально адогматично.*

Итак, Паскаль не исповедовал ни самоправедность *ex opere operato*, ни самонадеянность избранника благодати (*sola fide - sola mei*). Его опора - не догматика, но *живое напряжение духовных сил*, изнурительное упование (Мр. 9:24). Архиепископ Иоанн (Шаховской) говорил, что Паскаль завещал человечеству «опыт удивительной напряженности в жажде высшей жизни»; именно в этой напряженности заключается

сущность настоящей религиозной жизни [1, с. 12]. Богатство духовной жизни, мистические прозрения сопровождались физической *болью*, которая принималась как необходимость, средство очищения, самоусмирения, непрестанного борения с собой, с похотями плоти, знания, славы. Неудивительно, что Паскаль казался и кажется людям изувером и фанатиком. Но это было безумие ради Бога (1 Кор. 4:10), в страданиях он прославлял Бога как Иов (Иов 1:21).

Напряженность духовной жизни обеспечивалась и внутренними, собственно религиозными факторами. По мнению Д. Мережковского, главный религиозный метод Паскаля - согласование противоположностей: «Наше человеческое величие заключается не в том, что мы находимся в одной из двух противоположных крайностей, а в том, что мы находимся в них обеих вместе. Противоположные крайности соприкасаются и соединяются в Боге. Вера объемлет многие, как будто противоречивые истины» [3, с. 72]. Принятие неразрешимости антиномий, жизнь «между» доступна лишь людям духовным: мистикам, пророкам, мученикам. Лишь их дух силен объять полярности, которые разум пытается разрешить, сиюсь разорвать невыносимое для него напряжение двух исключающих истин. Такую редукцию, угождение разуму, формальной логике Паскаль считал ересью [5, с. 378]. Как человек духовный, Паскаль понимал, что послушавшись разума, окажешься глупцом, но послушавшись Хозяина, погубишь свою душу [10, с. 336].

Именно парадоксальная *логика сердца* открывает возможность понимания духовных законов. Б. Вышеславцев удивлялся, что «французская философия, которая исследовала и истолковала каждую строчку в сочинениях Паскаля, не заметила у него этого поразительного открытия - логики сердца и основанных на ней суждений о ценностях» [2, с. 293]. Научные ценности - подчиненные логике исключения - оказываются ниже ценностей религиозных, примиряющих все в Боге.

Поэтому в отличие от логики разума (логики двух), разделяющей и взаимоисключающей, Паскаль подходит по-иному, примиряюще, к проблеме единства Церкви. Сервет говорил, что и протестантская и католическая Церкви правы, но в каждой из них - только половина истины; что на языке Паскаля значит: две противоположные истины соединятся в Церкви Вселенской - в третьем порядке любви [3, с. 76]. Поэтому Мережковский, считая Паскаля подлинным реформатором, и сравнивая его с Лютером и Кальвином, утверждает: «Если последние были только на пороге Вселенской Церкви под знаком Двух, то Паскаль в нее вошел под знаком Трех» [там же].

Подобным образом рассматриваются и отношения человека с Богом. Познание Бога часто производит гордость, а самопознание - отчаяние.

Сознание же нашей немощи без познания Бога производит отчаяние. Лишь познание Иисуса Христа ограждает нас и от гордости, и от отчаяния [5, с. 219]. Таким образом, Христос выступает посредником, преодолевающим пропасть между Святым Богом и действительно грешным человеком.

Сегодня обвинения Паскаля в «мизантропии» и «инвективах против рода человеческого» выглядят совершенно необоснованными. Д. Вебер убедительно аргументирует вывод, что размышления Паскаля не унижают человека, но, напротив, «направлены на то, чтобы помочь ему в осознании слабости, в которой он живет и которая ему присуща, побудить его искать существование в соответствии с его истинным предназначением» [4, с. 177].

Рассуждая о человеке и Боге, Паскаль, в сущности, предвзвешивает столь знакомую идею Богочеловечности, в которой примиряются трагедия и триумф человека, сознание греховности *per se* и преображающей славы в Боге. И здесь идея посредника гармонизирует сознание ничтожества и величия человека, утверждая торжество *благодати*, преодолевая двоичную логику закона.

Итак, Паскаль, взвешенный на «весах Иова», обнаруживает черты адогматика: как критик человеческих и церковных авторитетов, как смиренный мученик, как сердечный исповедник. Паскаль вошел в историю католической и протестантской церкви как подлинный реформатор, изменивший сам метод богословия, обеспечивающий возможность постоянной переинтерпретации и актуализации библейских истин, перекрестия их во всей подлинности, минуя опосредующие церковные традиции понимания. Он не оставил после себя системы, поэтому просветители полагали, что он не внес ничего в прогресс философии. В век головокружения от успехов разума он казался отсталым «иррационалистом», обосновывая относительность знания и указывая на границы науки. За реалистичную оценку человеческой природы заслужил прозвище «мизантропа» и «изувера». И, тем не менее, в истории мысли он занимает почетное место. Его логика сердца созвучна идеям Г. Сковороды и П. Юркевича, философия человека близка экзистенциализму, богословские взгляды нашли симпатии либерализма и «диалектической теологии». Еще более интересны коннотации с философией и богословием постмодерна, которые присваивают адогматизм как собственную стратегию. В этом контексте *Мысли* выглядят крайне актуальными, их новые интерпретации свидетельствуют в пользу современности и перспективности философской стратегии Паскаля.

Выводы

Паскаль по призванию - адогматик, этим он действительно близок Иову, совсем «чужому» в иудео-христианской религии [см.: 9]. История мысли знает немало всеохватывающих систем, но людям ближе искренность и духовная напряженность, сопровождающие философский или богословский дискурс. Именно в силу данных особенностей его богословие принципиально открыто для новых интерпретаций и актуализаций живого опыта Богопознания.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ В частности, см. статьи В.В. Ильина: *Християнська «цивілізація ёюбов» (співмірність кордоцентричних концепцій Б. Паскаєя і Г. Сковороди)* // Українське релігієзнавство: Бюлетень Української Асоціації релігієзнавців, 2000, № 15, С. 3-12; *Феномен реєшійностн Б. Паскаєя* // Актуальні філософські та культурологічні проблеми сучасності (36. наук.праць). - К.: Вид. центр КДЛУ, 2000, С. 218-225; а также: Горський В. *Феномен Б. Паскаєя в європейському контексті: погляд з берега історико-філософського українознавства* // Горський В. *Філософія в українській культурі: (методологія та історія)*. - К: Центр практичної філософії, 2001, С. 206-215.

² Так, О. Гуджен в своей кандидатской диссертации обосновывает фундаментальный статус антиномий и противоречий в герменевтике Паскаля. О. Хома противопоставляет «симптоматологию» Паскаля догматическому направлению в философии модерна. В данной статье автор использует терминологию Л. Шестова, в целом принимая его метод анализа творчества Паскаля как «апофеоза беспочвенности».

ЛИТЕРАТУРА

1. **Архиепископ Иоанн (Шаховской).** *Огонь Паскаєя* // Архиепископ Иоанн (Шаховской). *Избранное* в 2-х т. Т. 1. - Нижний Новгород: Издательство Братства во имя святого князя Александра Невского, 1999, С. 10-13.
2. **Вышеславцев Б.П.** *Вечное в русской философии* // Вышеславцев Б.П. *Этика преображенного Эроса*. - М.: Республика, 1994, С. 154-324.
3. **Мережковский Д.С.** *Реформаторы: Лютер, Каёввин, Паскаєь*. - Брюссель: Жизнь с Богом, 1990, 300 с.
4. **Мордвинцева Л.П. Вебер Д.** *Бегство от себя, иёи Маска развёеечения: уроки Паскаєя* // Социальные и гуманитарные науки. Сер. 3, Философия. - М.: ИНИОН РАН, 2002, С. 175-177.
5. **Паскаль Б.** *Мысёи*. Пер. с фр. О. Хома. - М.: REFL-book, 1994, 528 с.
6. **Паскаль Б.** *Письма к провинциаёу* // *Лабиринты души*. - Симферополь: Ренеме, 1998, С. 221-408.
7. **Толстой Л.Н.** *Паскаєь* // Толстой Л.Н. *Об истине, жизни и поведении*. - М.: ЗАО Изд-во ЭКСМО-Пресс, 1998, С. 453-459.
8. **Хома О.И.** *Истина и очевидность: симптоматолоёогическое мышёение в философии модерна*. - Винница, 1998, С. 177.
9. **Черенков М.** *Вопрошание о смысле. Уроки Иова* // Диалог. Вестник Донецкого христианского университета. - 2001, № 1, С. 20-24.
10. **Шестов Л.** *На весах Иова*. - М.: АСТ, 2001, 464 с.

Статтю прийнято до друку 16.01.2003