

ЛУЦІЯ АННЕЙ СЕНЕКА І БЛЕЗ ПАСКАЛЬ ПРО НАДІЮ: СПРОБА ПОРІВНЯННЯ

З огляду на правила формальної логіки порівнювати погляди Луція Аннея Сенеки та Блеза Паскаля щодо феномена надії не можна. По-перше, занадто різні епохи, в яких жили мислителі, по-друге, Сенека - представник стоїцизму, а Паскаль - послідовний апологет християнського світогляду. Зрозуміло, що Паскаль своєю апологетикою повинен перевершити Сенеку, бо коли останній прагне вибудувати ланцюжок логічних аргументів, обгрутовуючи своє індивідуальне (і багато в чому суб'єктивне) розуміння людського життя, його глибинних підвалин, то французький мислитель, окрім логічних доведень, посилається на непохитний авторитет «отців церкви» (апостола Павла, Блаженного Августина, Святого Афанасія та ін.), а якщо цього, на його думку, недостатньо, апелює до Бога. По-третє, виникає запитання: навіщо ці порівняння? І якраз тут виявляється, що такого роду зіставлення не лише правомірні, але й необхідні. Адже справа в тім, що людське життя, якщо його розглядати без ідеологічної вульгарності та фальшу, бачити (не просто очима, а й розумом і серцем) таким, яким воно є, з усіма його суперечностями, - обмежене «магічним чотирикутником», чії вершини - віра, надія, любов та смерть.

І ставлення людини до «вершин» цього «чотирикутника» від епохи до епохи, від цивілізації до цивілізації було різним. До кінця розкрити цю тему неможливо, бо - зазначає у своїй праці *Паскаль та європейська культура* Г.Я. Стрельцова - вона невичерпна, як саме життя, як людська культура.

Жоден з нас не може знехтувати вищезазначеними феноменами і символами. Тому особливо цікавою буде відповідь на таке запитання: чи є що-небудь інваріантне у змісті феномена і символі надії, незважаючи на будь-які соціальні катаклізми, струси й трансформації. Наша мета - окреслити деякі аспекти цієї проблеми.

Відправною точкою аналізу може слугувати розмежування понять «феномен» і «символ». Вони - не тотожні. Поняття «феномен», на перший погляд, здається інтуїтивно «прозорим», ясним. Проте це не так. Часто під феноменом розуміють явище. Такий підхід має певну традицію, але вже Т. Гобс намагався роз'єднати поняття «явище» й «феномен». Глибокий аналіз поняття «феномен» зробив І. Кант у *Критиці чистого розуму*. Дослідження цього питання виходить за межі нашої статті. Ми лише підкреслимо, що за основу тлумачення поняття «феномен»

править суб'єкт-об'єктний принцип. Що під цим розуміють? Наведемо такий приклад: дивлячись на ложку у склянці з водою, ми бачимо її надломленою, хоча знаємо, що вона ціла. Ми нездатні інакше подивитися на ложку крізь склянку з водою. Так ми влаштовані, і жодні закони оптики неспроможні нам допомогти. Ще один приклад: ми щоденно спостерігаємо схід Сонця на сході і його захід на заході, хоча модель Коперніка передбачає нерухомість Сонця щодо нашої планети. Якщо людина не може відокремити себе від досліджуваного процесу, події тощо, то це і є феномен, а він, на відміну від явища, багато в чому зумовлений нашою психофізіологічною організацією. Феномен надії - фундаментальна властивість людини, що характеризує її можливі дії, стосовні до змістонабуття або змістовтрати чого-небудь. Феномен надії пов'язаний з очікуванням. Звернімося до листів Сенеки, адресованих Луцилію, в них Сенека виступає неперевершеним майстром психологічного аналізу, знавцем найпотаємніших закутків людської душі. У нього навіть дефініція надії має психологічний характер. Наприклад, в одинадцятому листі він пише, що «“надеждой” зовется благо, которое либо будет, либо нет» [7, с. 50]. Або ще, з дванадцятого листа: «нет стариков столь дряхлых, чтобы им зазорно было надеяться на лишний день» [7, с. 51].

Звісно, можна спробувати зробити певний метафізичний аналіз феномену надії, однак він буде дуже приблизним. Метафізичний аналіз можна здійснювати тоді, коли ми оперуємо поняттями. Що ми маємо у випадку Сенеки? Прочитуймо, наприклад, чималий уривок із п'ятого листа: «Но хочу и сегодня поделиться с тобой моим небольшим доходом: я нашел у нашего Гекатона, что покончить со всеми желаниями полезно нам для исцеления от страха. “Ты - перестанешь бояться, - говорит он, - если и надеяться перестанешь”. Ты спросишь, как можно уравнивать столь разные вещи. Но так оно и есть, мой Луцилий: хотя кажется, что между ними нет ничего общего, на самом деле они связаны. Как одна цепь связывает стража и пленного, так страх и надежда, столь несхожие между собой, приходят заодно: вслед за надеждой является страх. Я и не удивляюсь этому: ведь оба они присущи душе неуверенной, тревожимой ожиданием будущего. А главная причина надежды и страха - наше неумение приноравливаться к настоящему и привычка засылать наши помыслы далеко вперед. Так предвиденье, величайшее из данных человеку благ, оборачивается во зло. Звери бегут только при виде опасностей, а убежав от них, больше не испытывают страха. Нас же мучит и будущее и прошедшее. Из наших благ многие нам вредят: так память возвращает нас к пережитым мукам страха, а предвиденье предвосхищает муки будущие. И никто не бывает несчастен только от нынешних причин» [7, с. 40].

«Стривоженість очікуванням майбутнього» - фундаментальна властивість людини, адже вона не знає всього спектра можливих подій та їх

наслідків. Що є для Сенеки майбутнє, а головне - який його сенс? Адже майбутнє - це не просто поява або зникнення чогось. Для людини майбутнє - це завжди змістонабуття або змістовтрата чогось, а вже тільки це може викликати бажання або небажання перетворити його (майбутнє) на теперішнє. Самі по собі змістонабуття та змістовтрата мають ціннісний характер. Людина тим і відрізняється від тварини, що бажає або не бажає опредмечувати та розпредмечувати себе в цих цінностях. Те, що бажання і небажання можуть бути усвідомленими й інтуїтивними, ірраціональними - чудово розумів Сенека, пов'язуючи надію та страх. Причому про це Сенека говорить не в одному листі. Наприклад, останній п'ятий його лист до Луцилія присвячено ідеї блага, яке і є надією: «Благо есть не только у того, у кого разум [...]» [7, с. 264]. Для Сенеки загальним «змістосимволом» є розум, оскільки він дозволяє зменшити розрив між «належним і сушим». Сенека завершує лист цікавою інтенцією: «Ты - разумное существо! Что же есть твое благо? Совершенный разум. Призови его к самой высокой цели, чтобы он дорос до нее, насколько может [...] Ты тогда будешь владеть своим благом, когда поймешь, что несчастнее всех счастливы» [7, с. 264]. Добром є досконалий розум! Завдання людини - через розум зрозуміти, що людське щастя скороминуще, ненадійне, мінливе, що воно може і повинно протистояти зрадливій фортуні. *Моральні листи до Луцилія* - панегірик людському розумові, за допомогою якого можна вийти за межі долі, піднятися над феноменом надії. У Сенеки феномен надії має негативні характеристики, оскільки пов'язаний головню з психологією очікування. Тому йому нескладно вибудувати ланцюжок логічних аргументів, спрямованих на дешифрування цього феномена.

Однак слід мати на увазі, що феномен надії на рівні почуття та розуму виглядає як різні іпостасі - тобто чуттєво-емоційна та раціонально-розсудкова - ставлення до цінностей. Зрозуміло, що у ставленні людини до «належного» її чуттєво-емоційні та розумово-раціональні форми відображення пов'язуються, постають як певна єдність, хоч асиметрія, безсумнівно, існує. Ставлення людини до змістовтрат та змістоздобутків за допомогою почуттів не постає у чистому вигляді, хоча за формою воно є нічим іншим, як мисленням, тому що людина висловлює своє ставлення до феномена надії за допомогою почуттів у формі суджень (судження сприйняття). Але слід визнати, що у Сенеки відсутня метафізика надії, оскільки остання не постає ані символом (ідеєю), ані принципом ставлення людини до навколишньої дійсності.

Виникає запитання: що таке метафізика надії? Хоча це питання і видається простим, насправді воно складніше. Людина не є свобідною щодо навколишнього світу, але вона вільна щодо власної свободи. І це є фундаментальним парадоксом її життя, оскільки вона має зважуватися

на вчинки. Сукупність людських учинків повинна визначати орієнтувальну функцію життя в цілому, ціннісне ставлення до свободи й необхідності.

Тому людина запитує себе, що таке свобода і необхідність, у чому сенс життя і що ми повинні й хочемо знати, аби бути вільними в умовах необхідності, а також щодо свободи. Наші вчинки залежать від нашого бажання чи небажання здійснити їх. Те, що Сенека пов'язував феномен надії з очікуванням, є лише першим наближенням до осягнення її сутності. Однак людина діє наосліп. Причому ця «незрячість» не пов'язана, наприклад, із вихованням та освітою, соціальним становищем тощо; ця «незрячість» - прояв самої людської природи. Своїми праведними, добрими справами людина зобов'язана не лише розумові, «ібо не понимаю, что делаю» (апостол Павло), а й дечому іншому, що примушує чинити так, а не інакше. Спасіння людини - в надії. Апостол Павло в *Посланні до римлян* пише: «Надежда же когда видит, не есть надежда; ибо, если кто видит, то чего ему и надеяться?» (Рим. 8:24).

І хоча апостол Павло, як і Сенека, прагне розкрити сутність надії через негативні характеристики, однак загальний тон його міркувань - позитивний, він зорієнтовує на знання. Людина має знати, котрі вчинки можуть зреалізуватися, а котрі - ні. З онтологічного погляду, підґрунтям надії є реальні можливості. Надія охоплює чуттєві та надчуттєві вчинки та їхні засади. А ці підстави не можуть зводитися до діалектичної пари понять, або категорій, що, власне, ми і бачимо у Сенеки. В «орбіту» метафізики надії слід вводити поняття, категорії, що віддзеркалюють основні смислові сторони людського буття. Але у такому випадку виникає питання, що це за поняття, які мають поєднуватися з ідеєю надії. Ми не випадково звернулися до творчості апостола Павла, оскільки християнство явило зовсім інший тип світогляду, супротивний поганській культурі, зосередженій лише на предметному та соціальному аспектах реальності, і акцентувало увагу на трансцендентному: «Итак не заботьтесь и не говорите: “что нам есть?” или: “что пить?”, или: “во что одеться?” Потому что всего этого ищут и язычники, и потому что Отец ваш Небесный знает, что вы имеете нужду во всем этом. Ищите же прежде Царства Божия и правды Его, и это все приложится вам» (Мат. 6: 31-33); і нижче: «Истинно говорю вам: что вы свяжете на земле, то будет связано на небе; и что разрешите на земле, то будет разрешено на небе» (Мат. 18: 18).

Було б цікаво розглянути погляди Сенеки та апостола Павла щодо феномена й символу надії, але це також виходить за межі цієї статті. Ми не заглиблюватимемося в проблему символу, їй присвячено багато уваги [4, с. 215], але сформулюємо питання: що таке символ надії і яка його специфіка, що відрізняє його від символу любові, символу віри й символу смерті? Без розв'язання цього питання складно зрозуміти, у чому ж

стойцизм поступається християнству. Адаже недостатньо говорити про те, що символ надії пов'язаний з ситуацією розуміння. З ситуацією розуміння пов'язані всі чотири символи, як і загалом усі символи [4, с. 100]. Але якщо символи смерті, любові та віри в результаті розвитку культури «означились», тобто стали функціонувати в різних полях, подеколи втрачаючи свій безпосередній «свідомий» зміст (особливо, це стосується символу любові, зведеної до сексуальної символіки, або знаковості), то символ надії, хоч як це дивно, досі не набув стійкої знаковості. Саме тому і складається парадоксальна ситуація, коли ми можемо говорити про вивчення символів віри, любові й смерті через вираження їх у певних знакових полях, чого не можна сказати про символ надії. Звідси випливають два важливі висновки: по-перше, символ надії неможливо вивчати, хоча це зовсім не означає, що він (цей символ) не пов'язаний з якою-небудь орієнтацією в світі, з якимось способом життя, баченням світу тощо; по-друге, символ надії пов'язаний з особливим типом знання - інтуїтивним, коли людина готова до розширення сфери свідомого досвіду, і який «не виводим ни из какого предшествующего сознанию опыта» [4, с. 103]. Тому питання про онтологію надії є важливим.

І знову-таки ми стикаємося з тим, що окреслене питання фактично до сьогодні залишається непроаналізованим у філософській літературі. Щоправда, імпліцитно філософи до нього зверталися завжди, як-от Сенека і Паскаль. Бо що, власне, примушує людину сподіватися? Можна припустити, що бажання зазирнути за обрій теперішнього. Навряд чи страх перед смертю здатний бути цією детермінантою. Будь-яка людина шукає сенс життя. Загального сенсу не буває, хіба що в усіляких ідеологічних кліше. Цей зміст індивідуальний, і він є тією детермінантою, котра одного примушує насолоджуватися кожною миттю, а іншого - мужньо зносити злигодні долі. Про це писав Сенека. Він, проте, пов'язував надію і страх, підкреслюючи, що «оба они присущи душе неуверенной, тревожимой ожиданием будущего» [7, с. 39]. Філософ пояснює це невмінням «приноравливаться к настоящему». Рефлексія модусів часу та пам'яті - ось причина, що вплинула на формування символу надії.

Мудрою є та людина, яка ставиться до теперішнього як до минулого, але не менш мудрою є та, яка в майбутньому вбачає минуле і відповідно ставиться до нього. Слабкий духом той, кому теперішнє не до снаги і він байдужий до нього. Неабиякий подвиг - пристосуватися до теперішнього, але ще більший - перемогти майбутнє. Майбутнє саме не йде до людини і людина не прямує до нього. Майбутнє - це не храм, що видніється вдалині, де людина здатна віднайти спокій та розраду. Майбутнє - це наше конструктивно-діяльнісне теперішнє.

З цього огляду Сенека, на нашу думку, недооцінює теперішнє. Смерти, небезпеки, тягара життя немає ані в минулому, ані в майбутньому -

вони в теперішньому. Надія - дивний символ. Він пов'язаний зі змістом нашої свідомості щодо можливих подій і процесів.

Блез Паскаль націлює метафізичні характеристики «надії» на те, аби якомога розширити горизонт цього феномена. В цілому, роздуми філософа в *Листах до провінціала* - це вислід вчитування в таких мислителів, як Аристотель, Августин, апостол Павло, Святий Афанасій, Святий Іван Золотовустий, о. Боні, та інших - у пошуках істини і в утвердженні своїх теолого-полемічних переконань. Хоча сам феномен надії Паскаль не подає як «окрему страву», проте в екзистенційну площину його роздумів приміщено проблему проблем усієї патристики - подолання розколу між ідеальним та реальним: питанням віри (надії, любові) та факту, трансцендентальним та емпіричним. І цю бінарність світосприйняття філософ подолав, тому вона не спричинила роздвоєння у його свідомості. Тут надія переходить від ідеального образу (як Божої благодаті) у земне життя людини (суспільства) як констатований факт самосвідомості. І цей факт постає домінуючим корелятом у тенденції розвитку людської особистості від інертного способу життя до способу, що ґрунтується на активній участі у ньому. Тому під сумнів французького філософа підпадає проблема Божої благодаті, гріха, закону, любові, добродієності, свободи, волі, влади, віри, неправди, скорботи.

Складаючи глибоку шану повчальному богослов'ю, Паскаль наголошує на необхідності подолати перепони на шляху до пізнання Бога, серед яких вагоме місце посідає проблема ересі, що, своєю чергою, висуває на перший план питання сумісності суспільства та релігії. Порушення позитивного діалогу між останніми призводить до відчаю, як прояву зневіри, безнадії, сліпого богоборства, деформаційного крену в надмірному перейманні церковною символікою та традиційною ритуальністю. Глибока вмотивованість, з якою Паскаль звертає увагу на цю проблему, дає підстави йому акцентувати доцільність подолання відчаю не лише шляхом «запрошення» до богошанування, а й через необхідність служителям церкви самим нести віру, надію і любов у християнські серця, аби здолати ту перепону на шляху до надії та Бога, якою є боягузливість перед людьми та зухвальство перед Богом. Вгадуючи в принципі надії тасмничу міць, Блез Паскаль зазначає, що саме «намеренне определяет качество действия» [5, с. 191], і це лише мимовільне засвідчення глибини феномена.

Проте відвертість Паскаля перед лицем традиційного богослов'я знаходить своє вираження у тому, що для нього проблема надії (гармонії, любові, блага, краси) не означає ігнорування невідповідності ідеалу й реальності (віри й факту), навпаки, саме з висоти ідеалу, на його думку, для православного християнина має найвиразніше постати побачена картина.

Паскаль не випадково на сторінках своєї праці застерігає про небезпеку «легкої побожності». Що він має на увазі? Можливо, зухвалу спробу еретиків заgravати з віруючими, проголошуючи доступність віри, надії та любові до Бога?.. Проте коли філософ відверто говорить про «легку побожність», то на поверхню впливає проблема такої ж «легкої надії» (віри, любові), яка випромінює люциферичний блиск. Бо в лоні Божої благодаті немає місця «легкій надії» - в жодному зі світів, ані в земному, ані в небесному, не існує напівціни, напівлюбові, і це вщент розбиває всі аргументи адвокатури диявола.

На особливу увагу заслуговує спроба вченого прокоментувати зв'язок феномена надії з категорією гріха, а точніше, з проблемою його відпущення. Саме через слова о. Боні Паскаль прагне викрити усю ницість ідеї обов'язкового відпущення гріха священником, навіть коли грішник не зважає на неодноразові поради свого духівника і продовжує грішити. Тому прихильники ересі в цьому контексті мають можливість позбутися святенництва й пихи. Через те, що ніхто, а тим паче священник, не отримували від Бога права позбавити людину надії на покаяння, «не следует ни отказывать, ни откладывать отпущение тем, кто находится в привычных грехах против закона Божеского, естественного и церковного, хотя бы не видно было никакой надежды на их исправление» [5, с. 207]. Це «не видно» нібито стосується лише міжлюдського сприйняття, і аж ніяк не Бога й людини.

Проте Паскаль дозволяє собі сумніватися щодо «химерної» доцільності такого плюралізму в судженні про природу людського гріха, вбачаючи в цьому нехтування Божими заповідями. Засумнівавшись, мислитель виходить на новий рівень усвідомлення: «Можно отпустить тому, кто сознается, что надежда на отпущение вовлекла его в грех с большей легкостью, чем если бы он был лишен этой надежды», і якби це не було істиною, і якби покаяння впроваджувалося у режимі вибірковості, то «тогда не осталось бы другого средства грешникам кроме сука дерева и веревки» [5, с. 207]. Тому філософ звертається із запитанням-закликом: «[...] Если для отпущения нужно ждать, чтобы явилась хоть какая-нибудь надежда на исправление грешников, то пришлось бы ждать пока Бог Отец поклоняется своей головой, что они никогда не падут более. Как, отцы мои, разве нет разницы между надеждой и уверенностью?» [1, с. 308]. Адже тоді невідпущення гріхів, на виправлення яких немає надії, означало б безбожно-знахабніле нехтування пролитою кров'ю Сина Божого.

Власне християнський світогляд у своїй есхатологічності перетворює протиставлення ідеї гріха та надії, волі, розуму на їх зіставлення. Тоді, коли розум не здатний відрізнити добро від зла у вчинках людини, йдеться про гріх невідання; проте, якщо розум спить, або вагається, то

воля завжди прагне до дії, а не до гріха. Але справа в тім, що іноді дія є гріхом. Тому надія на прощення завжди пов'язана з проблемою гріха, бо він спонукав скоїти те, що не мало бути скоєним, навіть якщо про це не відали.

Роздуми філософа про природу гріха не здатні похитнути його типологічно богословське розуміння, вони лише доповнюють слова Августина про те, що в кожній людині живе Змій, Єва і Адам. Змій - це почуття й наша природа, Єва - чуттєві пожадання, а Адам - розум. Тому Паскаль дійшов висновку: «Природа искушает нас постоянно, чувственность пробуждается часто, но грех еще не совершен, если с ним не согласен разум» [6, с. 246].

Реакцією на ці ідеї у Паскаля стали роздуми щодо «сердечної скрути через гріхи», де філософ критикує людський жаль з приводу образу Бога, позаяк в основі цього почуття лежить сам лише страх покарання. Натомість людина має шкодувати про гріхи, породжені лише самою думкою про образу Бога, від широкій любові до Нього, а не від страху перед мукою. Мислитель наголошує на цій різниці. Вона наче та прірва, що існує між двома чесними людьми, де одна людина чесна через страх покарання за злочин, а інша - через почуття справедливості.

В роздумах над цим питанням мислитель одночасно робить спробу сатирично зобразити подальшу долю невинуватих грішників, стверджуючи, що для них надія на порятунок живиться ще однією надією - порятунком від диявола: «[...] Ад их не принимает: они провели самого дьявола, в силу того, что слишком предались ему» [5, с. 90].

Одним з істотних пунктів, за яким проступає нерозгаданий масив символів і значень Божої мудрості, на думку Паскаля, є проблема природи гріха - довільності добра та зла. Запрошуючи у свідки як Аристотеля, так і о. Боні, Паскаль прагне в кожній умисній думці (справі) людини вбачати діалог волі та розуму, де останній повинен містити чіткі уявлення про те, що добре і що погано: «[...] Так что когда воля сгоряча и без размышлений начинает желать или ненавидеть, делать или не делать прежде чем разум успел рассмотреть [...]» [5, с. 98]. До цієї ідеї свого часу звертався і Декарт у своїх *Метафізичних роздумах*, запевняючи, що воля має тенденцію перебирати собі основні важелі у людських прагненнях. Логічним розв'язанням зазначеного питання для французького філософа мало стати обміркування цієї ідеї в роздумах Августина Блаженного, який стверджував, що поряд із непогіршімістю Божою та гріховністю людини існує Божа благодать, здатна повернути серце та розум на добро. Водночас Паскаль посилається ще й на такі слова Августина: «[...] Эта непогрешимость Божия никоим образом не уничтожает естественной свободы воли человека [...]» [5, с. 375]. Ця думка кладе край усім вигаданим суперечностям між владою Бога над свободною во-

лею людини та її (людини) здатністю здійснювати власний вибір, у якому «для человека всегда сохраняется возможность удалиться от Бога...» [5, с. 376].

Цікаво, що Сенека теж звертається до проблеми гріха. Проте для нього проблема гріха тождана проблемі зла. І це не дивно. Адже світський тон філософських роздумів Сенеки позбавлений християнсько-релігійного «корсету», в який відчайдушно намагається «втиснутися» Паскаль. Для Сенеки гріх сам по собі вільний від символу зла, де останнє виглядає як порушення якогось порядку (вчинення несправедливості). Чому так? Сенека не заглиблюється у руйнівні наслідки гріха для людської душі й духу. І якщо Паскаль у своїй філософській системі знаходить для гріха певне місце, то Сенека воліє надати «гріхові» притулок лише у своєму світогляді.

У цьому питанні Паскаль солідаризується зі Святим Іваном Золотувистим, для якого «никакой вред не достигает существа Его» [1, с. 5], як і світло не зазнає шкоди, коли від нього хтось віддаляється; однак, безсумнівно, таке віддалення засмутить Бога, що, своєю чергою, сповнює людську душу надією на прощення провини. Деякі скептики можуть закинути богословам: що ж то за влада Божа, якщо вона не владна над власним створінням? Проте таємнича сила Господа полягає у тому, що, розпоряджаючись свобідною волею людини, Він не накидає їй необхідності; і вже інша справа, що людина не бажає перебувати у необхідності чинити добро. Але все це скидається на «вертикальну» рефлексію «надії», «влади», «свободи», «волі», проте має право на аналіз і ситуація з точкою перетину («топосом») свобідної волі людини та влади Господа, де Бог, зберігаючи лише за Собою владу над людиною, обмежує тим самим її самовладу у спробі чинити самогубство (або вбивати іншого). Власне, перешкодити цьому має любов до ближнього, яка йде пліч-о-пліч із «надією». Любов до іншого не повинна за своєю суттю заанапастити іншу душу, про що власне і говорив апостол Павло. Розвиваючи цю тему, Паскаль прагне виявити справжню суть доброчесності (сюди можна зарахувати щире віру, надію та любов), наголошуючи, що вона не можлива без справжнього прагнення до Бога. І доброчесність не завжди пов'язана зі скорботою, злиднями, самотністю, непосильною працею тощо, внаслідок чого мали б відкидатися «кольори» радості та «приправи» життя - творчість, кохання й ін.

І якщо любов до ближнього Паскаль аналізує в антропологічно-екзистенційному контексті, то предметом зображення любові до Бога стає її часово-метафізична характеристика. Глибоке обурення у мислителя викликає полеміка з питання «коли і з якого моменту любов до Бога дасть людині надію на воскресіння душі»? - таку суперечку Паскаль називає «болтовней, в которой человеческий ум играет так дерзко с любо-

вю к Богу» [5, с. 216]. Власне, у цій проблемі час - переважно безчасся, де мить тотожна вічності, і якщо у серці людини є Бог, то тіні здатні з'являтися навіть там, де сонця немає.

Отже, образ надії для митця втрачає часові параметри і вузьку реальну основу. Одразу постає запитання: чи є надія поза часом? Це радше скидається на ствердне запитання. Бо надія - це прагнення > порив душі > рух у напрямку до кінцевої мети, що передбачає існування початку. Для всіх людських душ початок - Господній дар Надії (через Святого Духа), тому Паскаль говорить: «[...] Мы рождаемся с определенным образом», тобто - з образом надії, що відбитий у нашому серці. Він удосконалюється протягом всього життя людини, шоправда, не завжди стає великим і глибоким. Тому часові межі надії - це земне життя людської душі; як зазначав Блаженний Августин, у царстві небесному надію, як і віру, поглине любов, адже відпадає потреба надіятися і вірити (в спасіння душі, в блаженне життя), бо панує лише любов, - і все, що людській душі необхідно, вона вже має, бо вона з Богом. Тому, напевно, саме це безчасся мав на увазі Паскаль. Спростовуючи хибний догмат фарисеїв, учений наголошує, що плекати надію на спасіння можна лише тоді, коли відчуваєш любов до Бога.

Тоді як Блаженний Августин іде до Бога, Паскаль у своїй любові до Бога шукає Бога: «[...] Прошу и ищу я Бога единого [...]» [6, с. 12]. Невіддільними від любові до Бога постають свобода волі та свобода від сумнівів, тому мислитель не приховує своєї заздрости до тих, хто «при полной свободе и непреодолимой склонности своей воли вполне и свободно любят то, что обязаны любить!» [6, с. 13]. Складається враження, що для французького філософа щастя християнина - не наслідок любові, а сама любов до Бога. І одним із щирих проявів такої любові є те, що душа людини здатна усвідомити свою гідність (гідність бути з Ним). Самовпевненість, або навпаки, відчай, можуть спричинити втрату цієї гідності. Власне від небезпеки самонадіяності застерігав Блаженний Августин, а про гріх розчарування, що робить сатану сильним, говорив Святий Іван Золотовустий, тож Блез Паскаль визнає єдину владу над людиною: «никто не исполнит чаяний наших, разве только Бог» [6, с. 12].

У низці своїх текстів Паскаль намагається з'ясувати ще одну проблему: чи здатна людська душа поєднати любов до світу і любов до Господа? «Я чувствую, что не могу любить мир, не гнева Тебя, Боже мой, не вредя себе и впадая в нечестие; при всем том мира вождедею» [6, с. 13], тим самим французький філософ піднімається на найвищий щабель аналізу, прагнучи здолати класичний (для середньовічної теології) погляд на тотальну самотність людського духу у безоглядній любові до світу. Паскаль сміливо «зриває фарисейські декорації» і заявляє, що істина полягає у тому, що людина не змогла повністю поєднати у собі

дві ідеї: 1) Бог у ній і вона у Ньому та 2) Бог поза нею і вона поза Богом. Оскільки пристрасті є складником людської природи, то і людській надії притаманно віддаватися їм. У великій душі й приховано велике... Тому «напряженная внутренняя деятельность души требует такой же внешней деятельности, и подобный способ жизни является чудесным воплощением страсти» [6, с. 43]. Але Паскаль забороняє відбирати у пристрасної надії розум, бо вони «суть одне і те ж», надія в нього діяльнісно спрямована і без розуму здатна стати шаленим потоком думок і вчинків, які перетворюють її на ніщо. Іноді надія виступає головним засобом оновлення пристрасті, що, власне, приносить насолоду розуму: «[...] Потому тот, кто умеет достигать нового [состояния страсти], тот и умеет любить» [6, с. 40].

Торкаючися проблеми забороненої любові (любові до світу, бо любов до Бога не може бути забороненою), Паскаль свідомо підкреслює цінність мовчання (і це не лише відмова від красномовства, але й безмовність у відповідь на рухи, погляди, вчинки, поривання тощо). Тому потенціал не витраченої, не насиченої, не реалізованої пристрасної любові перебирає на себе сама надія (і любов до Бога). Відтак шлях любові стає довшим, що, власне, дає насолоду розумові: «[...] Иные умы долгое время питают надежду» [6, с. 41], тому вони чуйніші за інші, які не здатні мужньо протистояти труднощам. А тому, на думку Паскаля, перші люблять довше, витончено та вишукано, а інші - скороминуше, стрімко і вільніше (але не слід через це шукати у філософа ноток антибіологізації).

На тлі цих роздумів для Блеза Паскаля залишається відкритою проблема співіснування земної надії та надії на Бога. Чи може перша зробити людську душу слабшою («в'янем гріха»), а друга - повністю замінити земну надію і все, з нею пов'язане? Ці запитання мають відповідь, але нічого не вирішують для людини. Тому «надія» Паскаля знайшла своє відображення у його зверненні до Бога: «Возьми любовь мою, похищенную миром [...]» [6, с. 12]. Як Божа любов позбавлена пристрасті, так і любов до Бога не містить її. Ще Святий Іван Золотоустий наголошував на безпристрасності Божества, а тому відчай (безнадія) через страх Божого гніву є гріхом, адже: «Если бы гнев Божий был страстию, то справедливо иной стал бы отчаиваться, как не имеющий возможности погасить пламень, который он возжег столь многими злодеяниями» [1, с. 5].

Хоч би якими різними виглядали любов до Бога і любов до людини, вони, за Паскалем, мають спільну рису: «Когда любишь, кажется, что душа у тебя совсем иная, нежели когда не любил» [6, с. 43].

Слід зауважити, що людське мислення схильне (свідомо, чи несвідомо) підміняти породжуючий об'єкт (любов до Бога) на породжува-

ний об'єкт (любов до людини), сподіваючись, що така підміна не є гріхом і що вона здатна звільнити дух людини від пут самотності, зробивши її щасливою. Проте проблема тут у тому, що навіть для надії (не говорячи вже про віру чи любов) є своя межа для «спрощення», за якою надія, як Надія (Дар Божий), зникає, перетворюється на пристрасну й невиситиму жадобу, що в кінцевому підсумку нагадує перехідну форму між живим і неживим.

Загалом, у цій апологетиці правдивого християнства філософська мова Паскаля проста тією простотою, що є результатом опанованої складності, простотою досягнутого синтезу.

У філософських роздумах Паскаля вгадуються мотиви ренесансного гуманізму, зокрема школи неоплатоників, де людина виступає сполучною ланкою між Богом і світом, а тому здатна залучатися до вищих сфер, не відмовляючись від нижчих, - сходити до нижчого світу, не пориваючи зв'язку з вищим. Тим самим долається розрив між божественним та земним, середньовічні вищі начала стають доступними і близькими людині такою мірою, що її ставлення до святих перетворюється на світське, водночас «влада людського» набуває рис піднесено-божественного. Саме ця проблема і стала об'єктом філософських роздумів Паскаля, коли він застерігав про небезпеку «легкої побожності» («легкої надії») та полемізував із нечестивими богословами щодо права священника (як людини і Божого слуги) позбавляти людину надії на спасіння душі, відмовляючи їй у відпущенні гріха, прирівнюючи тим самим Божу владу до влади Товариства Ісусового (тобто ордену єзуїтів). Філософ виступає проти довільного, «зручного», «полегшеного» трактування Святого Писання без посилань на авторитети (Блаженного Августина, апостола Павла, Святого Івана Золотовустого), але, критикуючи єзуїтську казуїстику, він не нав'язував власні погляди, а лише намагався виявити хиби: «чтобы быть католиком, нет надобности уверять будто кто-то другой - не католик, а достаточно самому быть свободным от заблуждений, не обвиняя в них никого» [5, с. 370].

Тим самим Паскаль відмовляється від гармонійного образу світу; його сприйняття людини є динамічним. Як зазначав Ернст Кассирер, раціонально пізнати об'єкт, що містить в собі нестабільність, суперечливість (власне такою і є природа людини), - неможливо, а тому «філософу неповідомити конструировать искусственного человека - он должен описывать человека таким, каков он есть» [3, с. 455], що власне і робив Блез Паскаль. Як і в культурі Відродження розум не розглядали ізольовано, але завжди поміщували в предметний контекст, так і Паскаль наголошував на його владі, знаходячи йому гідне місце в природі людської чуттєвості, проте не звільняючи його від зв'язку з теологією. Його проблема віри й факту складала глибоку шану релігійному світоба-

ченню. Отже, Паскаль намагається подолати догматичне схиляння перед авторитетом древніх, розвиваючи думку Френсиса Бекона про спадкоємність людського досвіду, в якому погляд на феномен надії вже зазнав докорінних змін, починаючи від давньогрецької мітологічної скрині Пандори, через «самонадіяння» Сенеки, через аксіоматичність Блаженного Августина і проповідну доказовість поглядів Святого Івана Золотовустого, до теолого-гуманістичних ідей самого Паскаля. Тому філософові вдалося зберегти вірність традиціям патристики та гармонійно поєднати їх із прогресивністю людського мислення; його філософія позбавлена скептицизму, який, до речі, ми знаходимо у Сенеки і який з'явиться пізніше на ґрунті переоцінки цінностей середньовічної та ренесансної філософської культури мислення.

Водночас Паскаль б'ється над подоланням бінарності світосприйняття. Але він її так і не подолав, тому його свідомість залишається роздвоєною: з одного боку - емпіричне (людські стосунки і світ природи), з другого - акти творіння, в яких він є вільною істотою, а відтак - образом і подобою Божою. Паскаль прагне зрозуміти заклик Божий через людину - її любов, її віру та надію, оскільки іншого шляху просто немає. Йому недостатньо звертатися до досвіду «отців церкви», хоча він і поважає їх, його хвилює зустріч із людиною, відповідь людини на Його заклик, а головне - прояв Божественного начала в людській свободі. Звідси незвичайна складність релігійного життя самого Блеза Паскаля. В людині Паскаля притягує не просто її тварна природа, а здатність і можливість зміни через нестворене, і, особливо, завдяки любові, вірі, надії. Паскаль зазначає: «Мы располагаем неким началом самолюбия, позволяющим рассматривать себя как возможную замену многих элементов внешнего мира. Поэтому нам не трудно любить. Достаточно страстно пожелать, и по выражению глаз любящего легко можно будет заметить и распознать признаки влюбленности. Ведь глаза - толкователи воли сердца, хотя язык их внятен лишь тому, кто искренне заинтересован в таком понимании» [6, с. 36-37].

В цілому, ця інтенція Паскаля занадто психологічна (вона багато в чому нагадує аналогічні висловлювання Сенеки), в ній немає навіть натяку на метафізику, як немає його в *Молитовних роздумах про перетворення хвороби на благо*. І якщо, наприклад, Сенека у своїх листах до Луцилія взагалі не торкається питання любові, боцімто її не існує в людському світі, то Паскаль в кінцевому підсумку зводить цю проблему до міжстатевої любові, чим значно спрощує проблему. Якщо Сенека - один із тих світських філософів, який осягнув головне призначення людини - жити лише згідно з розумом, бо він - величне благо, то Паскаль прагне виправдати право на любов. Йому це не надто вдається. Він, приміром, пише: «Мы рождаемся с определенным образом любви, запе-

чатленным у нас в сердце, - и образ этот непрестанно развивается по мере того, как наш ум совершенствуется, побуждая нас любить то, что кажется нам прекрасным, хотя нам никто и никогда не говорил, что значит “прекрасное”» [5, с. 33].

Заради якої любові? Любові до людини, чи любові до Бога? Тут альтернативи бути не може. Любов до Бога є первинною, а потім уже людина як вінець Його творіння.

Блез Паскаль тому і трагічний філософ, що для нього емпіричне і трансцендентне не просто амбівалентні, вони ніяк не поєднані, вони абсолютно протилежні. Наведемо уривок, у якому філософ міркує про людське знання і його стосунок до істини: «Стало быть, несовершенное знание возникает, когда один из наших философов, зная долг человека, но не его бессилие, коснеет в самодовольстве, а другой, признавая бессилие, но не долг, исполняется ленности. Посему и кажется, что объединив обе точки зрения, можно получить совершенную мораль. Однако из такого объединения вышел бы отнюдь не мир, но война и полное взаиморазрушение. Ведь если одна точка зрения обосновывает уверенность, а другая - сомнение, одна - величие, а другая - бессилие, то, вместе взятые, они опровергают друг друга, так же как ложность одной опровергает ложность другой. В итоге, несовершенные и, вместе с тем, взаимоисключающие, - они не могут существовать ни порознь, ни купно и так, во взаимном опровержении и уничтожении, приготавливают место для истины Евангелия, которая одна согласует противоположности посредством всецело божественного искусства и, вбирая истину и истребляя всякую ложь, устанавливает божественную мудрость, совершенную и свободную от несовместимости, свойственной человеческим мудрствованиям» [6, с. 62-63].

Не дорікатимемо Паскалеві за апологетику християнського світогляду, обґрунтування його абсолютної істинності. Звернімо увагу на культурно-історичну недостатність такого обґрунтування. Якщо взяти історію людської культури, то виявляється, що рефлексивна альтернатива, представлена Паскалем яскраво і глибоко, постає не конкретизацією «основного питання філософії», а лише конкретним епізодом конструювання філософії в XVII столітті, адже справжнім подвигом можна вважати ставлення до проблеми трансцендентного Бенедикта Спінози, сучасника Паскаля; і ця проблема виявилась кульмінацією трансцендентальної філософії Імануїла Канта.

З цього погляду трагічність філософії Паскаля постає не як інваріантний стрижень розуміння трьох християнських чеснот - віри, надії, любові, але як історичний феномен самопізнання конкретної особистості, тобто як феномен культури. В її складі об'єкт рефлексії постає не через дефініції буття, а як певна предметність. Ця різниця доволі суттєва, оскільки можна

говорити не лише про пристрасть любові, але й про пристрасну віру та надію. Саме зазначена предметність зближує Паскаля з Сенекою. Аби читач міг порівняти, хоча б у першому наближенні, їхні погляди, наведемо висловлювання обох мислителів. «Человек, - пише Паскаль, - рожден для удовольствий. Он это чувствует и не нуждается в каких-либо иных доказательствах [кроме самого чувства]. Таким образом, предаваясь удовольствиям, он следует своему разуму. Но весьма часто он, ощущая в своем сердце страсть, не ведает, где ее начало» [5, с. 34]. Міркування Сенеки: «Я повторяю, радость - цель для всех, но где отыскать великую и непреходящую радость, люди не знают. Один ищет ее в пирушках и роскоши, другой - в честолюбии, в толпящихся вокруг клиентах, третий - в любовницах, тот - в свободных науках, тщеславно выставляемых напоказ, в словесности, ничего не исцеляющей. Всех их разочаровывают обманчивые и недолгие услады, вроде опьянения, когда за веселое безумие на час платят долгим похмелем, как рукоплесканья и крики восхищенной толпы, которые и покупаются и искупаются ценой больших тревог. Так пойми же, что дается мудростью: неизменная радость» [7, с. ???].

Позиції мислителів різні, а предметність одна. І в цій предметності феномен надії у Сенеки і Паскаля збігається, майже тотожний за своїм змістом, бо він є невизначеним, оскільки ніхто у підсумку не є остаточно спасеним і безповоротно засудженим.

Висновки

Відправним пунктом у спробі порівняльного аналізу філософських поглядів Сенеки та Паскаля постає розмежування в метафізиці надії - «надії-феномена» та «надії-символу» із зазначенням особливих характеристик кожної з них.

1. Встановлення зв'язку між феноменом надії та основними категоріями часу: минуле, теперішнє, майбутнє дає змогу простежити богословську спрямованість у поглядах Паскаля та відвертий епікуреїзм у думках Сенеки.

2. Висування у Сенеки на перший план проблеми «смерти» як альтернативи «надії» повністю заперечує Паскаль у роздумах про ідею гріха, спасіння душі, блага, свободи, краси, волі, доброчесности й любові (Божої і людської).

3. Ідея раціоналістичної рефлексії та трансцендентности феномена надії може розглядатися як спроба протиставлення філософських систем зазначених мислителів, один з яких був представником Античності, а другий - Нового часу.

ЛІТЕРАТУРА

1. **Иоанн Златоуст.** *Полное собрание сочинений.* В 12 т. Т. 1,2. - М., 1991, 900 с.

2. Кант И. *Основы метафизики нравственности*. - М., 1999, 1472 с.
3. Кассирер Э. *Избранное. Опыт о человеке*. - М., 1998, 784 с.
4. Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. *Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символе и языке*. - М., 1995, 224 с.
5. Паскаль Б. *Трактаты. Poleмические сочинения. Письма*. - К., 1997, 576 с.
6. Паскаль Б. *Письма к провинциалу*. - К., 1997, 592 с.
7. Сенека Л.А. *Нравственные письма к Луцилию. Трагедии*. - М., 1986, 280 с.
8. Стрельцова Г.Я. *Б. Паскаль и европейская культура*. - М., 1994, 320 с.

Статтю прийнято до друку 18.06.2003

Сергій Таранов (Київ)

ПАСКАЛЬ ШЕСТОВА

Лев Шестов у своїх працях неодноразово звертався до філософії Паскаля. Аналізові паскалівських поглядів він присвятив навіть окрему працю - *Гетсиманська ніч*. Трагедійна думка французького мислителя була для Шестова одним із найважливіших дороговказів на шляху до досягнення суперечливого людського буття. Хоча ім'я Паскаля ніколи не зникало зі сторінок філософської літератури, Шестова не вдовольняли часто лише побіжні згадки. Він бачив у Паскалеві щось таке, що давало його «безгрунтовній» філософії імпульси розвитку, а відтак, своєрідний «грунт». Нагадаймо, Лев Шестов у загальному плині історії філософії серед іншого приділяє увагу таким двом аспектам. По-перше, він відшукує традицію «трагедійної» («біблійної») філософії, яка залишилася майже непоміченою в основному річищі історико-філософського процесу. По-друге, він віднаходить у мислителів, до яких звертається, затаєні поштовхи філософської творчості, «внутрішню» філософію, приховану за усталеним сприйняттям спадщини того чи іншого мислителя. Паскаль, на думку Шестова, є однією з чільних постатей традиції «філософії трагедії». Наша мета - зрозуміти причини такого ставлення; з'ясувати, які головні теми виділяв у творах Паскаля Шестов; що Паскаль «дає» філософії Шестова, що важливе вбачає Шестов у «душі», а не тільки в тексті Паскаля.

Як відомо, Паскаль віддав багато творчих сил науці (математиці та фізиці). Але з певного моменту свого життя він послідовно відмовляється від ідеалів та завдань науки і з великою заповзятливістю береться за філософські (і богословські) студії. У своїх наукових дослідженнях Паскаль і далі дотримувався раціоналістичної лінії, але у своїй філософії відвів розуму визначене (й досить не визначне) місце. Невідомо, чи тілесна хвороба, чи духовна криза була тому причиною, але Паскаль