



ПАСКАЛЬ

МЫСАЛТЕЛИ
ПРОШЛОГО

Г Я. СТРЕЛЬЦОВА

БЛЕЗ
ПАСКАЛЬ

МОСКВА «МЫСЛЬ» 1979



РЕДАКЦИИ
ФИЛОСОФСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Стрельцова Галина Яковлевна — кандидат философских наук, доцент кафедры истории зарубежной философии философского факультета Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова — специализируется в области истории французской философии, автор книги «Критика экзистенциалистской концепции диалектики» (М., 1974) и ряда статей по философии Ж. П. Сартра и Б. Паскаля.

© Издательство «Мысль». 1979.

© Сканирование и обработка: glarus63

С $\frac{10501-171}{004(01)-79}$ БЗ-25-2-79. 0302010000

Величие человека состоит
в его мысли.

Блез Паскаль

Мы постигаем истину не
только разумом, но и сердцем...
У сердца свои законы, кото-
рых разум не знает.

Блез Паскаль

Из всех прошлых полемис-
тов остался один Паскаль, ибо
он один был гениальным чело-
веком. Он один стоит на раз-
валинах своего века.

Вольтер

Паскаль — человек велико-
го ума и великого сердца, один
из тех людей, который спосо-
бен видеть через головы дру-
гих людей и веков., один из
тех, которых называют проро-
ками.

Лев Толстой

«СМЕЯТЬСЯ НАД ФИЛОСОФИЕЙ — ЗНАЧИТ ИСТИННО ФИЛОСОФСТВОВАТЬ»

Имя Паскаля овеяно легендами. Одна из них гласит: в год Великой Французской революции герцог Орлеанский приказал вырыть из могилы кости Паскаля и отдать их алхимику, который обещал добыть из них «философский камень». Всем известно, какова судьба такого рода «экспериментов». Но в этой легенде любопытно другое — слава Паскаля как философа, которая была высокой в «век гениев» (так называют иногда XVII столетие), затем пошла на убыль в век Просвещения, снова взметнулась вверх с середины прошлого столетия и стойко «держится в зените» вплоть до настоящего времени. Зато слава Паскаля как национального гения Франции и одного из редчайших научных гениев в истории человечества никогда не знала ударов капризной судьбы. Во Французской академии наук стало традицией время от времени произносить так называемое «Похвальное слово Паскалю». В одном из них говорится, что «гений Паскаля отмечен печатью народной силы, перед которой склоняются человеческие

поколения.., а его слава совершает триумфальное шествие через ряд веков...» (12, 1) *.

Паскаль был представителем раннебуржуазного общества, которое породило, согласно Ф. Энгельсу, «титанов по силе мысли, страсти и характеру, по многосторонности и учености. Люди, основавшие современное господство буржуазии, были всем чем угодно, но только не людьми буржуазно-ограниченными» (1, 20, 346).

Поэты и писатели любят обращаться к образу «бездны Паскаля» и к теме «мыслящего тростника», каковым он считал человека. Среди ученых и философов в XVII в. становится популярным афоризм Паскаля: «Что превышает геометрию, то превосходит и нас» (14, 349). А его убеждение в том, что «все достоинство человека заключено в мысли», составляет кредо новой философии и основу гуманистической культуры Нового времени с ее культом разума и верой в бесконечный его прогресс.

Философы и писатели, озабоченные «вечными проблемами» человеческого бытия, обращаются к «Мыслям» Паскаля как источнику выстраданных и тонких рассуждений о смысле жизни, природе человека, его счастье и высшем благе. Недаром Лев Николаевич Толстой относил Паскаля к «учителям человечества» наряду с Сократом, Платоном, Спинозой, Руссо, Кантом, Фейербахом и др. и включил его высказывания в «Круг чтения на каждый день», сбор-

* Здесь и далее в круглых скобках вначале дается порядковый номер источника в списке литературы, помещенном в конце книги, затем курсивом — номер тома, если издание многотомное, и далее — страницы источника (прим. ред.).

ники «мыслей мудрых людей», которые он издавал в 1903—1910 гг. (см. 53). С одобрения и при содействии Толстого в 1889 г. вышла книга «Французский ученый Влас Паскаль. Его жизнь и труды» (см. 49).

Прижизненная слава Паскаля связана с его научными открытиями, вызывавшими восхищение у Х. Гюйгенса и Лейбница, а у осторожного и сдержанного Декарта — несомненный интерес.

Сам Паскаль считал себя ученым и скептически относился к существующей философии. Но немного найдется таких ученых, которые бы оставили столь глубокий след в философии, как этот «отшельник из Пор-Рояля». Некоторые диалектические идеи Лейбница, скептицизм и вольнодумство П. Бейля, антиклерикализм Вольтера, деизм чувства Ж. Ж. Руссо, концепция воспитания Гельвеция, философия чувства И. Якоби, «теория» житейской мудрости Шопенгауэра, философия человека Фейербаха, антисциентизм и парадоксализм Ницше, интуитивизм Бергсона, концепция человеческого существования экзистенциалистов «диалектическая теология» Р. Нибура и П. Тиллиха — таков очень неполный перечень тех разнообразных философских течений, которые в большей или меньшей степени имели своим истоком идеи, содержащиеся в «Мыслях» Паскаля. Его хвалили, одобряли, возвеличивали называя «мудрецом», «святым», французским Архимедом; его опровергали, обличали, обвиняли, но умолчать о нем не могли во все времена: «Одобряемый или порицаемый, Паскаль остается живым» (59, 234). До сих пор он волнует, вызывает споры, желание вступить

с ним в диалог, не оставляя равнодушным пытливое человечество.

Но время от времени паскалеведы ставили вопрос: «Философ ли Паскаль?» Одни ссылались на отрицательное отношение мыслителя к философии вообще и на его многочисленные критические высказывания о различных «философских сектах» его времени, усматривая окончательный приговор философии в его известном афоризме: «Философия не стоит и часа труда» (14, 510, фр. 84). Здесь можно вспомнить и другой очень характерный фрагмент из «Мыслей», в котором он говорит о «суетности разных видов философской жизни, в частности пирронизма и стоицизма» (там же, 591, фр. 694).

Другие резонно указывали на тот факт, что Паскаль не создал ничего хотя бы отдаленно напоминающего целостную философскую систему, которые были традиционными в философии и до и после Паскаля. Более того, Паскаль — сознательный враг какой бы то ни было замкнутой философской системы, убежденный в том, что ни одна из них не может охватить бесконечного многообразия действительности. Как считает исследовательница философии Паскаля, Флорика Нэго, в те далекие времена «ему и в голову не могло прийти, что может быть другая философия, помимо догматической и систематической. Именно поэтому Паскаль, который имел абсолютное призвание к философии, устранился от нее, убежденный в том, что она может быть только догматической» (93, 146). Лишь спустя 200 лет появятся философы, которые сознательно и с вызовом для всей предшествующей философской традиции заявят

о том, что философия не только может, но и должна быть несистематической, если она «хочет» быть ближе к жизни и человеку (С. Киркегор, Ф. Ницше, Л. Шестов, современные экзистенциалисты).

Третьи в этой связи обращают внимание на отсутствие в творческом наследии Паскаля хотя бы одного специального философского трактата. Напротив, Паскаль язвительно высмеивает известные тогда их названия: «О природе вещей», «Начала философии», «Обо всем познаваемом» и др. Главное произведение самого Паскаля, названное Вольтером просто «Мысли», осталось незавершенным и состоит из тысячи фрагментов, отчасти «тематизированных» им и его издателями, отчасти выпадающих из общего плана задуманной им «Апологии христианской религии».

Наконец, четвертые напоминают, что Паскаль (в отличие, скажем, от Декарта) не выступал от имени какой-либо философии. Ф. Нэго называет поэтому Паскаля «философом, который не придавал большого значения философии» (там же, 143). И в этом есть значительная доля правды, но не вся. Дело в том, что Паскаль от природы обладал глубокой философской интуицией, благодаря которой он подчас безошибочно нащупывал область проблематического и вечно проблематического в философии. Он никогда не был узким ученым-специалистом, просто экспериментатором, просто писателем или даже просто верующим, потому что умел ставить проблемы с поразительной философской глубиной, истинно теоретическим размахом, неустанным стремлением к всеобщему знанию в изучении природы, в науке,

в сфере нравственности и т. д. Его вечно ищущий и кипучий ум всю жизнь терзался проблемами «предельных оснований» бытия и познания, истины и лжи, добра и зла, счастья и долга человека, эмпирической реальности и нравственного идеала и многих других проблем философии. Каких бы вопросов ни касался Паскаль, они неизбежно получали философский резонанс.

Кроме того, если у Паскаля и нет законченной философской системы, то концепция у него несомненно есть, а значит, есть определенная система идей, взглядов. Поэтому нельзя согласиться, например, с мнением Прево-Парадоля (автора вступительной статьи к «Мыслям»), который усматривал в незавершенных главах «Мыслей» «изящные портики без выхода и гордо поднимающиеся ступени, которые, однако, никуда не ведут...» (6, 11). Нет, в «Мыслях» есть и «порядок» (ordre), о котором говорит сам Паскаль (см. 14, 501—502) и который отличается от «порядка» традиционной философии, есть в них и логика, и последовательность в развитии тем и решении проблем, и, наконец, концепция, правда, в целом религиозная.

Что же касается существующей философии, то он пронизательно видит недостатки, ограниченность, односторонность всех ему известных «философских сект» и не приемлет ни одной из них. Он критикует стоиков за преувеличенную оценку достоинства человека и неумение видеть его «ничтожество», пирронистов (скептиков), напротив, — за недооценку «величия» человека, рационалистов (Декарта и др.) — за абсолютизацию разума и недооценку других

познавательных способностей человека, а также за априоризм и некоторые рискованные гипотезы («тончайшей материи» в физике или «наименьшего расстояния» в диоптрике) и т. д. Весьма показательно то, что Паскаль чутко улавливает общую тенденцию той или иной школы в философии, умеет проследить ее до логического конца и вскрыть ее «уязвимые и горящие точки», как он это блестяще сделал в отношении пирронизма или рационализма (см. ниже, гл. III).

При этом он прекрасно понимает их одностороннюю силу и убедительность, относительную их правоту и привлекательность для различного типа людей: пирронизм «угождает» вольнодумцам, рационализм — догматикам и т. д. Противоположные течения — догматизм и пирронизм, рационализм и эмпиризм, атеизм и религиозное суеверие (отличаемое им от религиозной веры) — существуют, по мысли Паскаля, «во славу друг друга», ибо взаимно питаются слабостями и ограниченностью друг друга. Но и все вместе взятые «философские секты», считает Паскаль, в лице их самых блестящих представителей не в состоянии решить насущные и животрепещущие проблемы человеческого бытия. Скажем, только по вопросу о «высшем благе» философы предложили 288 различных решений, что является ярким свидетельством незнания ими того, что есть истинное благо. Но точно так же обстоит дело и со всеми другими проблемами, которых касались философы. Как сторонник «единственной и непреходящей истины», Паскаль отвернулся от существующей философии, но... не от философии вообще, провозгласив: «Смеяться

над философией — значит истинно философствовать» (14, 576, фр. 513). Но, оказавшись вне рамок традиционной философии и философии своего времени, Паскаль имел возможность — редкую для философа! — взглянуть на нее «со стороны» и сумел поднять ряд таких философских проблем, которые выходили за пределы тогдашней философии и получили актуальное звучание лишь в последующие времена и в наши дни: антиномия сциентизма и гуманизма, ограниченность механистической методологии в науке о живом и о человеке, невозможность сведения высшего к низшему, человеческой деятельности к «гносеологическому функционированию», выявление реальных (социальных, психологических, исторических) условий познания, односторонность рационализма и др. Вместе с тем, будучи мыслителем своего времени, Паскаль, конечно, не был и не мог быть чужд исканиям тогдашней философии и затронул чуть ли не все ее главнейшие проблемы: отношения к схоластической науке и философии, истинно научного и универсального метода познания, взаимосвязи философии, опыта и эксперимента, соотношения веры и знания, критерия истинности познания, причин человеческих заблуждений, смысла и счастья жизни и многие другие.

Мы специально обращаем внимание на совокупность тех вопросов и проблем, которыми тогда занималась светская философия и которые нашли свое отражение в идейном наследии Паскаля, ибо не всегда это содержание его творчества оценивалось по достоинству. Начиная с XVII в. и кончая современностью как некоторые представители церкви, так и ее

идейные противники видели в Паскале только религиозного мыслителя, теолога, мистика, чуждого духу светской философии. При этом они не без основания опирались на «Апологию христианской религии» и другие религиозные произведения Паскаля: «Письма к провинциалу», «Сочинения о благодати», «Краткое описание жизни Иисуса Христа», «Об обращении грешника», «Сочинения парижских кюре», «Сравнение первых христиан с нынешними», «Молитва к богу об обращении во благо больных». Так, неокантианец В. Виндельбанд в своей «Истории новой философии» излагает взгляды Паскаля на нескольких страничках в разделе «Мистицизм» и выносит о его «Мыслях» следующее суждение: это произведение «привлекает не как философия, а как личная исповедь и производит впечатление не великой работы мысли, а великой личности...» (28, 297). В самом деле, несмотря на разноголосицу многочисленных оценок идейного наследия Паскаля, никто и никогда не отрицал величия его личности. Правильно подметил Виндельбанд и форму главного произведения Паскаля — «личная исповедь». Да, Паскаль умел «писать кровью своего сердца», как говорил о нем Л. Толстой. Но в остальном — едва ли для нас не самом главном — Виндельбанд не прав, обедняя образ Паскаля-мыслителя.

«Мысли» — это дневник идейных исканий Паскаля, которые отнюдь не сводились только к религиозным размышлениям и тем более к апологии христианства; это дневник философский, в котором как бы «в разрезе» прослеживается напряженная работа ума и сердца ученого и философа. Пытливость и взыскатель-

ность, самоотверженная любовь к истине и стремление к всеобщему синтезу знания увлекли Паскаля на путь «вечных» вопросов, которыми испокон веков занималась философия. «Мысли» — оригинальнейшее произведение в истории европейской философии и культуры вообще, в котором взлеты и падения человеческого разума вычертили сложную траекторию тернистого пути познания истины. К «Мыслям» примыкает ряд других философских работ Паскаля: «О геометрическом уме и об искусстве убеждать», «Разговор с де Саси об Эпиктете и Монтене», «Предисловие к трактату о пустоте», «Три рассуждения о положении великих». Кроме того, значительным источником для характеристики мировоззрения Паскаля являются его научные трактаты (особенно о пустоте) и переписка (с отцом Ноэлем, де Рибейром, Пьером Ферма, Христиной Шведской и др.).

Философскую значимость творческого наследия Паскаля давно оценили историки философии; они обогатили паскалеведение десятками и сотнями исследований — больших и малых — по философии Паскаля. Литература о нем составила бы не одну библиотеку. В 1925—1927 гг. почетный библиотекарь Сорбонны Альбер Мэр издал пять пухлых томов «Общей библиографии трудов о Б. Паскале» (см. 89). С тех пор и вплоть до настоящего времени поток исследований о замечательном французском мыслителе не уменьшается, пополняясь каждый год целой серией книг и статей о нем. Из новейших книг следует отметить интересные монографии М. Легерна (85, 86), П. Маняра (88), Л. Марэна (90), Ж. Менара (92). В 1971 г. в нашей стране вышла весьма информативная

книга Е. М. Кляуса, И. Б. Погребысского и У. И. Франкфурта «Паскаль» (42).

У Паскаля есть ряд преданных исследователей, посвятивших ему не одну монографию: Ш. Сент-Бёв, Л. Бреншвиг, Ж. Гиттон, Л. Лафюма, Ж. Менар и др. Вот уже более 300 лет паскалеведение почти не знает резких спадов и подъемов, ибо стойкий интерес к творчеству Паскаля сопутствует его посмертной славе. Не слишком большое по объему, но очень емкое по содержанию творческое наследие Паскаля является поистине неисчерпаемым.

ГЕРОЙ И МУЧЕНИК НАУКИ

1. РАНО СОЗРЕВШИЙ ГЕНИЙ



Блез Паскаль родился 19 июня 1623 г. в городе Клермон-Ферране, расположенном в гористой и живописной местности Франции Овернь. Недалеко от города высится гора Пюи-де-Дом, которую Паскаль прославит своими опытами с вакуумом.

Семья Паскаля принадлежала к судейскому дворянству, или «дворянству мантии» (*noblesse de robe*). Судейское дворянство появилось во Франции при Франциске I (XVI в.), когда была узаконена практика продажи должностей в судебных учреждениях, называемых парламентами. Обладатель должности возводился в дворянское звание и сверх того получал ряд привилегий (частичное освобождение от налогов, от военной службы, военного постоя и др.). Представители третьего сословия охотно покупали должности, приносившие им более высокое положение в обществе, доходы и власть на местах. Предки Блеза Паскаля получили дворянское звание за 150 лет до его рождения. Они, как по традиции и их потомки, служили в клермонском парламенте, пользуясь почетом и уважением за справедливость и доброту. Отец Блеза Этьен Паскаль был человеком широко

образованным и талантливым. Он служил выборным королевским советником финансово-податного округа Овернь, а в 1626 г. купил еще должность второго президента палаты сборов в соседнем городе Монферране. Он был человеком весьма состоятельным, принадлежал к сорока наиболее богатым клермонцам. Мать Блеза, Антуанетта Бегон, дочь судьи, умерла, когда Блезу было два с половиной года, его старшей сестре Жильберте 6 лет, а младшей Жаклине всего несколько месяцев.

38-летний Этьен Паскаль решил больше не жениться и полностью посвятить свою жизнь воспитанию детей. Оказавшись вдумчивым педагогом и умелым учителем, он сумел дать своим детям гуманистическое воспитание в духе принципов педагогики Монтеня и прекрасное по тому времени домашнее образование.

Ум Блеза развивался свободно, не скованный излишним наставничеством или мелочной опекой. Отец с детства приучил его к самостоятельным исследованиям и бескорыстному исканию истины, что вполне отвечало мощному творческому дарованию его необыкновенного сына. Все биографы отмечают, что Паскаль представляет собой наиболее редко встречающийся пример очень раннего проявления гениальности. К счастью, маленький Блез не был одним из тех вундеркиндов, «яркая одаренность» которых сходила совершенно на нет по мере их возмужания. Он поражал и восхищал сначала своих близких, а потом и современников глубиной проникновения в суть вещей, оригинальностью и парадоксальной простотой решения сложнейших проблем того времени. Поистине Блез Паскаль как ученый умел чи-

нюдь не детским выводам, совершенно правильно фиксируя природу звуков (колебание частиц звучащего тела), способ их распространения через воздушную среду, причины их интенсивности (размах и частоту колебаний). «Трактат о звуках» нашли «весьма обоснованным». Это случилось уже в Париже, куда в 1631 г. Этьен Паскаль перебрался вместе с детьми, считая столицу более подходящим местом для продолжения образования детей и для своих занятий любимой им математикой.

Отец Паскаля был не просто любителем науки, но довольно способным ученым, оставившим определенный след в истории математики. Так, ему принадлежит открытие и исследование алгебраической кривой четвертого порядка, которая названа «улиткой Паскаля». В Париже Этьен Паскаль завязал знакомство со многими известными тогда математиками: Робервалем, Дезаргом, Арди, Ле Пайером, Мидоржем и др., которые с 1636 г. собирались в келье французского монаха Марена Мерсенна, образованнейшего человека и разностороннего ученого XVII в., чтобы обсудить новости в науке и культурной жизни Европы, поспорить о сложных проблемах, предложить свои решения и т. д. Этьен Паскаль считал за праздник для себя посещение этих «домашних ассамблей».

Научные кружки ученых-единомышленников во многих развитых странах Европы, удовлетворяя насущную потребность в обмене научной информацией, когда научной периодической печати еще не было (первый научный журнал будет выходить в Париже с 1665 г. — «Журнал ученых»), являлись базой для создания академий в Европе: на основе кружка Мерсенна бы-

ла создана Французская академия наук в 1666 г., в Англии — Лондонское королевское общество в 1662 г. Академии стали научными учреждениями нового типа, противостоящими ряду схоластических университетов с их рутинной и косностью. Недаром деятельность многих передовых ученых того времени (Галилея, Декарта, Ферма, Паскаля и др.) протекла вне стен университетов.

Мерсенн, неутомимый энтузиаст науки, друг Декарта, успешно выполнял обязанности «ученого секретаря» всей Европы, поддерживая переписку с огромным кругом ученых и всегда был в центре важнейших событий научной жизни своего времени. От него научная информация «растекалась широким потоком» по различным странам, городам, уголкам Европы.

Юный Паскаль в 13 лет получил доступ в научный кружок Мерсенна, куда его привел сам отец. Совершенно неожиданно Блез разрушил все преграды на пути к науке, воздвигнутые ради его же блага любящим отцом. Лишенный возможности заниматься математикой, он как-то спросил отца, что такое геометрия, на что тот кратко ответил: это наука о правильных фигурах и соотношениях между ними и их элементами. После этого Блез начал «играть в науку геометрию»: чертил углем на полу своей комнаты различные геометрические фигуры, которые называл по-своему, например линию — «палочкой», окружность — «колесом», круг — «монеткой». Но больше всего ему нравилось находить соотношения между построенными им фигурами. Так, однажды он самостоятельно «дошел», по свидетельству Жильберты, до 32-й теоремы Евклида: сумма углов тре-

угольника равна двум прямым углам. За этим занятием и застал его изумленный отец. В ответ на его вопросы Блез довольно толково, пользуясь своей ненаучной терминологией, объяснил эту закономерность. Этьен Паскаль даже заплакал от радости, увидел всю бессмысленность «отлучения» сына от математики и открыл перед ним возможности овладения ею. Прежде всего он предложил ему познакомиться с «Началами Евклида», которые Блез легко и с увлечением прочитал, не только не обращаясь к отцу за помощью, но развивая и дополняя по-своему рассуждения и доказательства великого античного математика. «Можно поэтому сказать без всякого преувеличения, — считает известный русский ученый М. М. Филиппов, — что Паскаль вторично изобрел геометрию древних, созданную целыми поколениями египетских и греческих ученых. Это факт беспримерный даже в биографиях величайших математиков» (57, 13).

В кружке Мерсенна юный Паскаль проявил себя как наиболее активный и творчески мыслящий ученый. Он тонко чувствовал далекие перспективы новых и необычных идей и умел оригинальным образом развивать их. В те годы талантливый математик, превосходный архитектор и инженер-практик Жерар Дезарг разрабатывал новые универсальные методы в геометрии, применение которых привело к созданию проективной геометрии. Дезарг изложил свои взгляды в «Черновом наброске подхода к явлениям при встречах конуса с плоскостью», который мало кем был понят и оценен из современников. В эпоху господства механистического мировоззрения им больше импонировали ана-

литические приемы в геометрии Декарта, чем сложные синтетические методы Дезарга.

Лишь один математик XVII в. сумел по достоинству оценить «заманчивые перспективы новой геометрии, творчески овладеть ею и тотчас обогатить новым фундаментальным результатом» (58, 77). Этим математиком был юный Блез Паскаль, который в 16 лет написал «Опыт о конических сечениях», маленький математический шедевр в 53 строчки, вошедший в золотой фонд математики (см. 14, 35—37, в рус. пер. 9). Он был отпечатан на одной стороне листа в виде афиши с указанием лишь инициалов автора. Отталкиваясь от «Чернового наброска» Дезарга, Паскаль в своем «Опыте...» дает формулировку одной из основных теорем проективной геометрии, которую восхищенный Дезарг назвал «великой Паскалевой теоремой»: три точки пересечения противоположных сторон шестиугольника, вписанного в коническое сечение, лежат на одной прямой.

Это открытие прославило имя Паскаля среди ученых. Им заинтересовался и Декарт, который в письме Мерсенну выразил желание познакомиться с «Опытом...» Паскаля. По свидетельству Мерсенна, Паскаль вывел из своей теоремы о «мистическом шестиугольнике» около 400 следствий и других теорем. В «Адресе Парижской математической академии» (так неофициально назывался кружок Мерсенна) в 1654 г. Паскаль уведомляет ученых о подготовленных им многих научных трудах, среди которых назван и «Полный труд о конических сечениях» (см. там же, 101—103). С последним в Париже в 1676 г. познакомился Лейбниц и очень советовал сроч-

но его опубликовать, о чем и написал в письме Этьену Перье, племяннику Паскаля. Но работа так и не была опубликована, а позже она была утеряна. Лишь незначительная часть ее сохранилась благодаря копии, сделанной тогда Лейбницем, преклонявшимся перед гением Паскаля (см. там же, 37—42). Между тем это сочинение содержало ряд таких решений и теорем, которые обгоняли развитие математической науки на 100—150 лет.

В то время как юный Паскаль, забыв обо всем на свете, закладывал основы науки будущего, его отец в неравной борьбе с герцогом Ришелье был вынужден отстаивать свое право на существование. После переезда в Париж Этьен Паскаль, занятый воспитанием детей и увлеченный наукой, продал свою должность и оставил государственную службу. Он жил на ренту, что по тем временам было весьма ненадежным источником обеспечения. В поисках дополнительных ассигнований для ведения войны с Габсбургами (с 1635 г. Франция развернула фронт активных действий в Тридцатилетней войне) кардинал Ришелье увеличивал налоги (прежде всего на крестьянство), ущемлял интересы держателей рент, практикуя то недоплату, то задержку выплаты ренты, а в 1638 и 1639 гг. приказал вообще прекратить ее выплату. Возмущенные рантьееры стали бунтовать. Одним из лидеров этого движения в Париже оказался отец Паскаля. Наиболее активных бунтовщиков посадили в королевскую тюрьму — Бастилию. Этой участи не избежал бы и Этьен Паскаль, если бы заблаговременно, оставив детей, не укрылся от преследований в родной Оверни.

Трудно сказать, чем бы кончилась для него эта опаснейшая оппозиция мстительному и коварному Ришелье, если бы не младшая дочь Жаклина, которая неожиданно стала спасительницей своего отца. Ришелье любил театр и сам стремился «осчастливить» публику своими пьесами. В апреле 1639 г. перед ним была разыграна на шумевшая в те годы комедия мадемуазель де Скюдери «Переодетый принц». В ней главная роль — не без умысла! — была поручена Жаклине, которая превосходно ее сыграла, очаровав всех, особенно «великого деспота» Ришелье. Вместе с Блезом она была ему представлена и еще более растрогала его, выразив в стихах просьбу о прощении ее опального отца. Кардинал не смог отказать ей и разрешил Этьену Паскалю вернуться к детям в Париж.

Но Ришелье не был бы Ришелье, если бы просто из милосердия простил провинившегося перед ним человека. Он заставил его служить своей политике укрепления абсолютизма и назначил интендантом Руанского генеральства. Это была высокая должность в провинции, полностью подчиненная центральной власти, проводниками политики которой являлись интенданты. Они ведали финансами, налогами, полицией, контролировали деятельность парламентов, ограничивали самоуправную власть местных губернаторов, назначаемых из высшей знати и далеко не всегда понимавших общегосударственные интересы.

Хотя кардинал был идеологом дворянского класса, но он недолюбливал родовитую знать, не желавшую подчиняться государственной власти и даже королю, подчас будучи богаче

самого короля. В своей политике Ришелье старался опираться на среднее дворянство и лиц буржуазного происхождения, из которых назначались интенданты, докладчики и многие важные представители королевского аппарата. Канцлер Сегье — «главный полицейский» и охранитель внутреннего порядка, 40 лет занимавший свой пост при Ришелье, Мазарини и Людовике XIV, — также был буржуазного происхождения. Таким образом, абсолютизм был вынужден делить власть с буржуазией и способствовать ее деятельности.

Благодаря политике кардинала Ришелье во Франции сложилась «новая государственная система, позволившая королевской власти удержаться... еще 150 лет...» (38, 239). По непредвиденному стечению обстоятельств отец Блез Паскаля оказался включенным в орбиту этой «новой системы» и стал ее защитником, хотя и начал с оппозиции ей и ее вдохновителю. Несмотря на все пороки абсолютистского способа государственного правления, он был в период первоначального накопления капитала реальной альтернативой феодальной отсталости, раздробленности, анархии, разрухи и беспорядочности. В этом смысле абсолютизм играл тогда прогрессивную социально-историческую роль. Недаром поборниками «просвещенного абсолютизма» станут многие передовые мыслители Европы (Гоббс, Локк, Лейбниц, Вольтер и др.). Блез Паскаль также примкнет к ним, видя в абсолютной власти монарха единственный заслон от разорительных гражданских войн, которые для него есть «величайшее зло». Назначение отца на пост интенданта будет иметь для Блеза весьма важные последст-

вия. В Руане гений Паскаля проявится с новой силой.

2. «ФРАНЦУЗСКИЙ АРХИМЕД»

В начале января 1640 г. Этьен Паскаль с детьми прибыл в Руан — город, в котором родился и жил знаменитый Пьер Корнель. Обстановка в Руанском генеральстве была сложной и напряженной в связи с вспыхнувшим восстанием бедноты вслед за мощным движением «босоногих» в Нижней Нормандии (с августа 1639 г.). Канцлер Сегье сам возглавил карательную экспедицию, учредив «кровавую комиссию», которая с неслыханной жестокостью «в назидание другим» обрекла на мучительную смерть сотни людей (см. 50). В помощь полиции были сняты с полей сражений Тридцатилетней войны регулярные войска под предводительством «пьяницы генерала Гассиона», который, по словам Маркса, «добился победы лишь после страшного кровопролития, точно во вражеской стране» (3, 294). Руан был наказан конфискацией городских доходов и имущества, а также наложением контрибуции в один миллион ливров. Руанский парламент был распущен.

В таких тяжелейших условиях был вынужден исполнять свои обязанности новый интендант Руанского генеральства Этьен Паскаль. человек честный и сострадательный. Любителю математики было теперь не до науки: служба отнимала у него не только день, но и часть ночи. Его мучила совсем другая «математика»: ему постоянно приходилось производить сложные и длинные подсчеты, которые отнимали уйму времени.

Друживший с отцом и очень сочувствовавший ему Блез, которому шел семнадцатый год, старался ему помочь. И вот тут родилась у него идея облегчения счета с помощью его автоматизации. Это была уже не только личная проблема, волновавшая Блеза, но задача государственной важности. Проблема механизации счета была одной из актуальнейших научных проблем XVII столетия. Ее пытались решить многие и разными способами: для умножения и деления многозначных чисел Дж. Непер, И. Бюрги и др. предложили логарифмические таблицы; для менее сложных операций Непер создает свои «счетные палочки»; появляются первые варианты логарифмической линейки (Э. Гунтера, У. Уотреда, С. Пертриджа).

Мысль Паскаля работала в другом направлении, ибо он задумал создать счетную машину. Любопытно, что в год рождения Паскаля немецкий ученый В. Шиккард (друг И. Кеплера), профессор Тюбингенского университета, создал первый в мире экспериментальный экземпляр счетной машины, к несчастью вскоре сгоревший и оставшийся неизвестным для XVII столетия (см. 42, 343—346).

Паскаль отдал счетной машине 5 лет (1640—1645) своей хрупкой и короткой жизни. Он вложил в нее все свои знания по математике, механике, физике, талант изобретателя, природную сноровку мастера и пылкие надежды юности. Надо сразу же сказать: усилия его не пропали даром. По замыслу Блеза счетная машина должна была облегчить сложные расчеты «без пера и жетона» любому человеку, не знакомому с математикой. В теоретическом пла-

не принцип ее действия довольно прост: автоматический перенос десятков с помощью вращательного движения зубчатых колес, замена десятков нулем в одном разряде и автоматическое прибавление единицы в следующем. Но для низкой техники того времени реализация этого простого замысла была сопряжена с невероятными трудностями, через которые пришлось пройти Паскалю. На этом пути он в полной мере изведal и очарование надежд, и тяжкое бремя их крушения. С помощью нанятых им рабочих и мастеров Паскаль создал более 50 разных моделей машины, прежде чем остановился на окончательном варианте. По принципу действия это был сумматор, потому машина считала медленно, но надежно.

В 1649 г. Паскаль получил от короля «Привилегию на арифметическую машину», согласно которой за автором закреплялось право на приоритет, а также на ее изготовление и продажу (см. 14, 187—188; 191—192). Но кустарная техника того времени делала производство счетных машин очень сложным и дорогостоящим предприятием, которое не могло долго продержаться на личных средствах и героических усилиях изобретателя, тем более что тяжелый труд на протяжении пяти лет подорвал и без того хрупкое здоровье Паскаля. Его начали мучить изнурительные головные боли, от которых он страдал всю последующую жизнь.

Блез был натурой страстной и увлекающейся, способной на полную самоотдачу и самопожертвование ради истины, науки, новой идеи. Он не умел ничего делать наполовину и плохо. Все, за что он брался, отмечено печатью совершенства, законченности, интеллектуальной от-

точности и философской обобщенности. Это был в высшей степени требовательный и беспощадный к себе гений. Только в одном природа ему отказала — в физическом здоровье, сообразном его интеллектуальной и духовной силе. Это трагическое несоответствие будет всегда печальным противовесом его блестящим достижениям в науке и других областях культуры и сделает его мучеником науки не менее, чем ее героем, бескорыстному служению которой отдал Паскаль всю свою жизнь.

Значение счетной машины Паскаля велико не только для XVII в., но и для последующих веков. Она начинает кибернетическую эпоху в истории техники. Над совершенствованием машины Паскаля будет работать в 70-х годах Лейбниц, вводя суммарно-множительный механизм счета, а затем еще не одно поколение изобретателей. Первый арифмометр, вполне пригодный для широкой практики, будет построен лишь в 1874 г. инженером из Санкт-Петербурга В. Т. Однером. По сравнению с современными счетными машинами изобретение Паскаля может показаться слишком уж скромным, но для той разновидности автоматов-арифмометров, к которым принадлежит его машина, она имеет отнюдь не только историческое значение. Основной принцип ее действия, разработанный Паскалем, не устарел и до настоящего времени: он используется в современных арифмометрах. Эту заслугу Паскаля высоко оценил «отец кибернетики» Норберт Винер.

Для XVII столетия счетная машина Паскаля была настоящим чудом, посмотреть на которое стекалось много народу: она демонстриро-

валась для широкой публики в Люксембургском дворце. Один неизвестный поэт написал по этому поводу стихи, в которых назвал автора изобретения «французским Архимедом». Заинтересовался счетной машиной Паскаля и великий Декарт. Слава о молодом изобретателе перешагнула пределы его родины. В 1652 г. Паскаль преподнес свою машину в дар королеве Швеции Христине, которой впоследствии он напишет восторженное письмо, свидетельствующее о симпатиях ученого к политике «просвещенного абсолютизма» (см. 14, 279—280). Восемь экземпляров машины Паскаля сохранились до наших дней. Один из них находится в Парижском музее искусств и ремесел.

Наконец, в плане философском Паскаль по сути дела реализовал мысль Декарта об автоматизме некоторых психических функций человека, мысль новую и непривычную в условиях XVII в., когда еще не сдавшая своих позиций религия объявляла душевную деятельность таинственным «даром божьим», не доступным для понимания ограниченного человеческого разума. Попытка Декарта естественнонаучным путем, с помощью идеи рефлекса, объяснить физиологию высшей нервной деятельности дала теоретическую базу для создания автоматов, имитирующих работу человеческого мозга. Здесь Паскаль, как и в случае с проективной геометрией Дезарга, чутко уловил новое научное веяние и по-своему откликнулся на него. Позже в «Мыслях» Паскаль использует идею Декарта об автоматизме деятельности и свяжет ее с механизмом привычки: человек представляет собой «настолько же автомат, насколько и ум»; «привычка увлекает за собой автомат, как

доказательства увлекают ум» (см. там же, 604, фр. 821). Кроме того, Паскаль пронизательно укажет на возможности и на ограниченность сконструированного автомата, сравнивая его с животным: «Арифметическая машина совершает действия, которые приближаются значительно больше к действиям мысли, чем ко всему тому, что делают животные, но она не делает ничего такого, что указывало бы на наличие у нее воли, которая есть у животных» (см. там же, 596, фр. 741).

3. «ПЕРВОЕ ОБРАЩЕНИЕ» ПАСКАЛЯ И «ДЕЛО СЕНТ-АНЖА»

В январе 1646 г. Этьен Паскаль упал в гололед на улице и вывихнул бедро. Травма была очень серьезной, и к больному были вызваны два известных в округе лекаря-костоправа — братья Ла Бутельер и Деланд, которые на три месяца поселились в доме Паскалей. Эти врачи оказались янсенистами, последователями учения голландского теолога Корнелия Янсения. Врачи-янсенисты считали своим долгом не только лечить физические болезни людей, но и очищать от «скверны» их души. Они предложили Паскалям прочитать некоторые янсенистские произведения: «О преобразовании внутреннего человека» К. Янсения, «Духовные письма» и «Новое сердце» Сен-Сирана, «О частом причастии» А. Арно. Эти книги не были написаны для теологов, как главный труд Янсения — «Августин...», но обращались к простым верующим и заставляли их задуматься о смысле жизни, их истинном благе и счастье.

Блез прочитал эти книги, и в его впечатлительной душе они произвели настоящий переворот. Увлеченный ранее наукой, он как-то не имел времени для размышлений над вопросами веры. Кроме матери, которая умерла, когда Блезу не было и трех лет, в семье Паскалей никто не отличался набожностью. Вечно занятый Этьен Паскаль забывал представлять детей к католическому обряду сознательного принятия веры—конфирмации. Правда, вольнодумства, духа неверия ни в их семье, ни в окружающей их среде тоже не было. Не особенно обременительная традиционная религиозность не требовала ни лишних размышлений, ни пылких чувств в отношении веры.

Врачи-янсенисты нарушили в семье Паскалей атмосферу полубезразличия к религии, и даже Этьен Паскаль стал более аккуратным в соблюдении религиозных предписаний. Но больше всех был увлечен идеями янсенизма Блез, за короткое время превратившийся в пылкого адепта религии и воинствующего христианина. Сам он называл это состояние своим «первым обращением». Особенно поразила его книга Янсения, в которой автор психологически убедительно развенчивал суетную жизнь светских людей и осуждал (вслед за Августином) три «похоти», мешающие людям на пути к богу и к собственному совершенствованию: гордость, любознательность и чувственность.

Блез не мог упрекнуть себя ни в первом, ни в третьем «грехе», но во втором... он считал себя очень виновным. Именно бескорыстная страсть к познанию сжигала его многие годы. Все дело его жизни оказывалось неугодным богу, и он стал думать о «напрасно прожитых» го-

дах. Угрызения совести мучили его — он решил покинуть науку и посвятить всю оставшуюся жизнь только богу. Янсенисты были умелыми проповедниками, им удалось на некоторое время заглушить мощное природное дарование Паскаля. Правда, немалую роль сыграло и состояние самого Блеза, очень уставшего от напряженной работы над арифметической машиной, подавленного болезнью отца и собственными недугами.

Обаяние янсенизма для нравственно чуткого Блеза было связано также с борьбой его представителей против иезуитов, их концепции «ослабленной морали» и попустительствующей порокам людей «исповедальной практики». Критическое знакомство с иезуитами по книгам янсенистов навсегда оставит в душе Паскаля неприязненное отношение к этим лицемерным святошам с их показной и внешней набожностью и одиозным использованием разума в качестве средства оправдания человеческих пороков. Иезуитизм стал для Паскаля синонимом религиозного и нравственного нечестия.

По воле случая увлеченный на путь благочестия, Паскаль превратился сначала в домашнего проповедника, а затем его религиозный пыл выплеснулся и за пределы дома. В Руан тогда прибыл теолог Жак Фортон, прозванный Сент-Анжем, бывший член ордена капуцинов, решивший оставить монашество ради священнической деятельности «в миру». Сент-Анж был автором ряда богословско-философских сочинений. А. Гуйе, написавший о «деле Сент-Анжа» специальное исследование под названием «Паскаль и христианские гуманисты» (см. 79), сравнивает роль Фортон в теологии с

ролью Декарта в философии (разумеется, с поправкой на гениальность великого философа). Если Декарт был рационалистом в философии, то Фортон — «гиперрационалистом» в теологии.

Сент-Анж был последователем Фомы Аквинского, переводил его произведения на французский язык и отстаивал гармонию веры и разума. В плане религиозно-догматическом, по мнению А. Гуйе, Сент-Анж «склонялся на сторону иезуитов» (там же, 72). В противовес Августину и янсенистам он полагал, что благодать дана всем людям, обладающим свободой воли располагать ею по своему усмотрению. Кроме этого у Сент-Анжа было много весьма любопытных и оригинальных богословско-философских идей, которые не согласовывались ни со Священным писанием, ни со Священным преданием и которые были следствием произвольных спекулятивных построений их автора.

Два молодых человека, Адриен Озу, будущий известный математик, и Алле де Монфлен, сочувствовавшие янсенизму, сочли взгляды Сент-Анжа «еретическими» и опасными. Они обратились за советом к Блезу Паскалю, который согласился с их опасениями, усматривая в рассуждениях Сент-Анжа разновидность иезуитского религиозного нечестия. Вслед за янсенистами Паскаль не одобрял всякие «спекулятивные новшества» в теологии, равно как и «религию разума». Кроме того, Паскаль видел явное несоответствие взглядов Сент-Анжа учению Августина. Посоветовавшись, друзья решили в личной беседе переубедить Сент-Анжа, заставить его признать ошибочность своих взглядов и гибельность такого рода проповедей для верующих. Для этого ими были организованы

две «конференции» с приезжим теологом, на которых молодые люди безуспешно пытались доказать ему «еретичность» его взглядов. Но руанский архиепископ Франсуа д'Арле сочувствовал скорее янсенистам, чем иезуитам, и с пониманием отнесся к озабоченности молодых людей, которые обратились к нему как арбитру в их споре с Сент-Анжем. Они выразили сущность учения этого последнего в 12 положениях (см. там же, 74), которые архиепископу также показались еретическими, и он поручил своему помощнику епископу де Белле разобраться в этом деле. Так возникло не очень приятное в жизни Паскаля «дело Сент-Анжа».

В связи с этим «делом» некоторые исследователи (Кондорсе, Кузен, Сен-Бёв) называют Паскаля «доносчиком», «теологическим полицейским», «инквизитором» и говорят о его внутреннем «агрессивном Я». Но эти слишком сильные выражения вряд ли отражают истинные намерения и цели Паскаля. Ни в коей мере он не хотел причинить зла этому человеку, а искренне был убежден в ошибочности его взглядов и хотел уберечь от них как его самого, так и его будущую паству. Состояние религиозной экзальтации, в котором он тогда находился, усиливало в нем ощущение опасности от заблуждений в делах веры; «спасение» верующих было действительным побудительным мотивом действий Паскаля и его друзей.

Паскаль был доброжелательным человеком и ни в каких духовных вопросах не терпел ни малейшего насилия. Он привык полагаться на силу разума и неподдельность чувства. С юношеской наивностью он надеялся быстро достичь взаимопонимания с этим теологом и очень

огорчился, не найдя с ним общего языка. Поддержка архиепископа придала ему новые силы в борьбе за религиозную истину и «чистоту вероучения». Но средства этой борьбы никогда не выходили за пределы убеждения, мастером которого был Паскаль. В конце концов при содействии старшего поколения — дипломатического епископа де Белле, а также отца Паскаля и других — понимание было достигнуто: Сент-Анж отрекся от своих «еретических» выводов и получил назначение в приход Кросвиль. Трудно сказать, насколько это отречение было искренним, но Жильберта пишет, что оно было именно таковым, ибо Сент-Анж не выражал после этого чувства обиды на Паскаля и его друзей (см. там же, 21).

А. Гуйе рассматривает «дело Сент-Анжа» как первую пробу сил Паскаля перед его великой битвой с иезуитами. Вместе с тем оно является не просто эпизодом личной биографии ученого, но очень важным фрагментом идейной борьбы внутри религиозного течения между «модернистами» и «антимодернистами». Первые (Сент-Анж, отчасти епископ де Белле) хотели несколько ослабить связь религиозного учения с архаичной христианской традицией и приспособить его к «веку разума» в рамках сильно рационализированной теологии, опиравшейся на общезначимые способы выражения и спекулятивно-логическое обоснование «божественного слова» и отказавшейся от слепого подчинения религиозному авторитету, а вторые (Паскаль, Ф. д'Арле, янсенисты), напротив, были сторонниками традиционной теологии откровения, апеллировавшей прежде всего к «божественной благодати», уникально-личностному «озаре-

нию», «вдохновению» и т. д., иначе говоря, к внелогическим способам постижения бога. К тому же они были противниками всяких новшеств в теологии, сознательно смиряя свой разум перед авторитетом Священного писания и отцов церкви, из которых превыше всех почитали Августина, тогда как Сент-Анж — Фому Аквинского.

«Дело Сент-Анжа» подорвало и без того расшатанное здоровье Паскаля. Его поражает паралич, сковавший ноги, и летом 1647 г. он вынужден в сопровождении Жаклины отправиться в Париж для лечения.

В сентябре 1647 г. больного Паскаля навещает прибывший на родину Декарт. Великий философ с большим сочувствием отнесся к болезни Паскаля, дал ему ряд своих «домашних рецептов» для укрепления здоровья. К сожалению, Блез с трудом мог говорить и едва поддерживал разговор. При встрече присутствовали Жаклина и Роберваль, который продемонстрировал перед Декартом действие арифметической машины Паскаля, а также некоторые опыты с вакуумом. Об этой встрече рассказывает Жаклина в письме Жильберте в Клермон. Она пишет, что на вопрос, что находится в трубке над ртутью, Декарт ответил: «Тончайшая материя». Паскаль никогда не верил в эту гипотезу, но вступить в дискуссию со своим высоким гостем он не посмел, да и сил на это у него не было. Встреча прошла не столь плодотворно, как можно было бы ожидать от двух великих ученых (см. 95, 309—312).

4. СИЛА И СЛАБОСТЬ HORROR VACUI

«Природа боится пустоты» — такова была одна из догм средневековой науки, которой в частности объясняли поднятие воды в насосе. Эту догму возводили к Аристотелю, хотя философ не говорил об *horror vacui* (боязни пустоты), а просто, как и некоторые другие философы древности (Парменид, Зенон Элейский, Эмпедокл), отрицал наличие пустоты в природе. Во всяком случае указанная догма рассматривалась как «завоевание» перипатетической науки, позиции которой были сильны еще и во времена Паскаля. «Боязнь пустоты» считалась абсолютной, так что вода за поршнем в трубах, например, фонтанов, казалось, могла взметнуться вверх «хоть до облаков». Но это теоретическое предположение не оправдало себя на практике.

При строительстве фонтанов во дворце флорентийского герцога Казимо II Медичи было обнаружено, что вода поднимается по трубам только на высоту 34 футов (10,3 м), выше же она не двигалась, как бы «компрометируя» устоявшуюся догму. За разъяснением обратились к придворному математику герцога, знаменитому, но уже престарелому и слепому Галилео Галилею. Ученый, разделявший общепринятое мнение перипатетиков, не мог пойти против фактов опыта и предположил, что «боязнь пустоты» не превышает 34 футов. Своих учеников — Торричелли и Вивiani — он попросил экспериментально исследовать это загадочное явление. Для удобства эксперимента Торричелли решил заменить воду более тя-

желой (в 13,6 раза) ртутью, которая должна была подняться во столько же раз ниже воды. Проведенный Вивiani опыт (1643) полностью подтвердил предположение Торричелли, который считал давление воздуха причиной подъема воды за поршнем и удержания столба ртути в трубке.

Так Торричелли на уровне гипотезы подвернул пресловутую догму о «боязни пустоты» как причине поднятия воды за поршнем. Более того, Торричелли доказал, что природа вовсе «не боится» пустоты и «спокойно ее терпит», например над уровнем ртути в трубке, — ее стали называть «торричеллиевой пустотой». Но опыт Торричелли не доказывал его гипотезы о весе воздуха как единственной причине удержания столбика ртути. Можно было предположить и другие естественные причины этого явления, оставив в покое схоластическую догму.

Новым экспериментом Паскаль неопровержимо подтвердил гипотезу Торричелли. Но сначала он в разных вариантах повторил опыт итальянского ученого. Это случилось еще в Руане в октябре 1646 г. Паскаль экспериментировал с разными жидкостями (маслом, вином, водой, ртутью и др.), получая в разных объемах пустоту и не без удовольствия демонстрируя это сенсационное по тому времени явление перед друзьями и знакомыми и даже прямо на улице перед жителями Руана. Творческий ум Паскаля не мог ограничиться простым повторением опыта гениального итальянца, и он прибавил к нему восемь своих оригинальных экспериментов, свидетельствующих о большой изобретательности ученого. Он изложил их вместе со своими выводами в небольшом трак-

тате «Новые опыты, касающиеся пустоты», увидевшем свет в октябре 1647 г. (см. 14, 195—198). Здесь Паскаль еще стоит на точке зрения *hogog vacui*, но считает эту «боязнь» ограниченной и вполне измеримой величиной, равной силе, с которой вода, поднятая на высоту 31 фута, устремляется вниз. «Сила, сколь угодно мало превышающая эту величину, достаточна для того, чтобы получить видимую пустоту, сколь угодно большую...» (там же, 198). Под «видимой пустотой» Паскаль имеет в виду «пустое пространство, не заполненное никакой известной в природе и чувственно воспринимаемой материей» (там же). Пока не будет доказано, продолжает Паскаль, что эта «видимая пустота» заполнена какой-либо материей, он будет считать ее «действительной пустотой».

Но и эти весьма еще скромные выводы показались кое-кому слишком революционными и вызвали решительную оппозицию иезуитов, зорко стоявших на страже перипатетической науки. Ректор иезуитского коллежа Клермон в Париже Э. Ноэль (бывший учитель Декарта) прислал Паскалю письмо, в котором выступил против того, что Блез называл «видимой пустотой». Иезуит был умен и образован, легко ориентировался как в древних авторах, так и в новейшей философии, хорошо знал Декарта и умело использовал ряд его аргументов против пустоты, особенно его гипотезу о «тончайшей материи».

Несмотря на свою болезнь, лишившую его даже возможности писать, Паскаль продиктовал ответное письмо, в котором четко и ясно выразил не только свое мнение, но и по сути

дела кредо новой науки. Он излагает «универсальное правило», которому надо следовать при нахождении истины. Во-первых, доверять только тому, что «представляется ясно и отчетливо чувствам или разуму», и фиксировать достоверные положения в виде «принципов, или аксиом, как, например, если к двум равным вещам прибавить поровну, то получим также равные вещи...» (там же, 201). Во-вторых, вывести из аксиом совершенно необходимые следствия, достоверность которых вытекает из достоверности аксиом, например: сумма трех углов треугольника равна двум прямым углам. Это двойное правило, согласно Паскалю, предостерегает от всяких «видений, капризов, фантазий» и т. д., которым не должно быть места в науке.

Довольно легко Паскаль «разбивает» аргументы иезуита против существования пустоты. Гипотеза о «невидимой, неслышимой, не воспринимаемой никакими чувствами материи» вызывает у него больше сомнений, чем веры. Если позволено придумывать и изобретать «материи и качества», говорит Паскаль, специально для того, чтобы легко выходить из трудных ситуаций в науке, то ни к чему научный поиск, исследования, эксперимент и вообще все то, что называется тернистым путем искания истины. Но мнимое решение научных проблем не продвигает нас в понимании сущности исследуемых явлений: «тончайшая материя» ничего не объясняет в явлениях, связанных с вакуумом.

Паскаль решительно заявляет свой протест против слепого преклонения перед авторитетами (особенно схоластизированного Аристоте-

ля): «Когда мы цитируем авторов, мы цитируем их доказательства, а не их имена» (там же, 202).

Юный Блез Паскаль заставил старого иезуита отказаться от многих своих возражений, правда, у того не было недостатка в новых. Ответ молодого ученого написан в преувеличенно любезном тоне, впрочем характерном для эпистолярного стиля эпохи, но без подобострастия и робости. В вопросах истины он бескомпромиссен, смел и решителен, а спекулятивная изворотливость иезуита не мешает ему видеть «слабость защищаемого им мнения, как и силу его ума» (там же, 204). В конце письма Паскаль опасно откровенен (иезуиты были сильны и влиятельны) и не отказывает себе в удовольствии высказать своему оппоненту то, что он о нем думает: «Несомненно, что та ловкость, с которой вы доказывали невозможность пустоты, легко заставляет предположить, что с не меньшим успехом вы бы защищали и противоположное мнение, опираясь на то преимущество, которое придают ему опыты» (там же).

Позже ученый иезуит написал книгу «Полнота пустоты», в которой всю свою эрудицию направляет против новой науки, в защиту устаревшей догмы. Но, не надеясь на силу своих аргументов, преподобный отец не погнушался в вопросах истины прибегнуть к силе и власти высокопоставленного лица. Не без коварного умысла он посвятил свою книгу принцу Конти, слышшему покровителем наук. В этом посвящении хитрый иезуит пишет: «Природа теперь обвиняется в пустоте, и я хочу защитить ее в присутствии вашей светлости... Она надеется, ваша светлость, что вы не оставите без наказа-

ния все эти клеветы... и тогда никто не осмелится утверждать, по крайней мере в присутствии вашей светлости, что есть пустота в природе» (там же, 217). Об экспериментах с вакуумом Нюэль отзывается весьма неуважительно, расценивая их как «смешные, ложные и мало понятные» (там же, 214). Огорченный Блез счел за благо не вступать в утомительные препирательства с ловким иезуитом.

Зато Паскаль решил более строго обосновать свои выводы относительно действительной причины пустоты. Если таковой является тяжесть воздуха, то изменение высоты воздушного столба должно привести с необходимостью к изменению высоты жидкости в трубке. Для этого надо было измерить уровень жидкости у подножия и на вершине высокой горы. Естественно, что мысль Паскаля обратилась к родной гористой Оверни, где возвышалась полуторакилометровая Пюи-де-Дом. По поручению Паскаля там и осуществил Перье задуманный эксперимент (19 сентября 1648 г.), давший блестящие результаты, полностью подтвердившие теоретический расчет Паскаля: на вершине горы столбик ртути опустился на 84,4 миллиметра. Паскаль проверил эти результаты в Париже в нескольких местах: внизу и наверху собора Нотр-Дам, высокого дома с 90 ступеньками и башни Сен-Жак. Везде с точностью наблюдалось обнаруженное Перье понижение столбика ртути с поднятием на высоту. К концу 1648 г. Паскаль выпустил в свет брошюру «Рассказ о великом эксперименте равновесия жидкостей», в которой окончательно похоронил многовековую догму об *horror vacui*, в утверж-

дени которой, согласно Паскалю, «соревновалось множество философов» (там же, 226). Во всеуслышание Паскаль объявил: «Природа не имеет никакого страха перед пустотой» (там же). Все, что ранее объясняли с помощью этой мнимой причины, легко объясняется давлением воздуха.

Большой неприятностью для Паскаля была выраженная Декартом претензия на приоритет, считавшим, что идею «великого эксперимента» именно он подал Паскалю во время их встречи в 1647 г. Странной кажется эта претензия, поскольку тогда он объяснял явления вакуума с помощью своей «тончайшей материи». Более того, после выхода в свет брошюры Паскаля «Новые опыты, касающиеся пустоты» Декарт в письме К. Гюйгенсу, отцу известного Христиана Гюйгенса, от 8 декабря 1647 г. весьма неуважительно отозвался об исследованиях и выводах Паскаля: «Мне кажется, что у молодого человека, написавшего эту книжечку, слишком много пустоты в голове и что он очень торопится» (72, 376). А в письме М. Мерсенну от 13 декабря 1647 г. он даже обещал защищать от Паскаля свою «тончайшую материю». Паскаль оставил без ответа претензии знаменитого философа: ему претила всякая борьба за приоритет. Большинство исследователей и ученых отвергли притязания Декарта и оставили приоритет за Паскалем.

Правда, следует заметить, что как философ, отвергавший пустое пространство в том смысле, чтобы в нем не было «никакой субстанции», Декарт был прав. Но Паскаль, как мы это видели, не делал подобного рода вывода. При встрече оба ученых не могли найти общего

языка, поскольку говорили о разных явлениях: Декарт имел в виду абсолютно пустое пространство и отвергал его, а Паскаль — условную пустоту, вызываемую давлением воздуха.

Еще несколько лет Паскаль посвятил экспериментам с вакуумом. В ходе этих экспериментов он открыл закон, который с тех пор носит его имя: жидкости передают оказываемое на них давление во все стороны одинаково. Паскаль усовершенствовал барометр, идея которого была предложена Торричелли: столбик ртути колеблется не только от перемены атмосферного давления, как думал Торричелли, но также и от температуры воздуха, его влажности, направления ветров и других факторов. Кроме того, Паскаль установил, что с помощью барометра можно измерять высоту местности, предложив идею высотометра (ныне альтиметр). Одним из важнейших практических приложений открытых Паскалем закономерностей было изобретение им «новой машины» для увеличения человеческих сил «в желаемой степени» — гидравлического пресса. Кстати, несколько ранее, в конце 40-х годов, Паскаль изобрел два весьма простых, но очень полезных приспособления для перевозки тяжестей — тачку и роспуски (длинные дроги или сани). Недаром А. П. Юшкевич отмечает, что «его изобретения в технике совершенствуются уже более трехсот лет» (58, 85). Наконец, в связи с работами о пустоте Паскаль «не смог отказать себе в удовольствии» вычислить общий вес атмосферного воздуха, получив цифру 8,5 триллиона французских фунтов, приближающуюся к современным расчетам.

Результатом теоретического осмысления всех его опытов с вакуумом был «Трактат о пустоте», о завершении которого Паскаль сообщает в письме де Рибейру (первому председателю податной палаты Клермонского парламента) от 16 июля 1651 г. Но трактат так и не увидел света, от него дошло до нас лишь знаменитое «Предисловие» (см. 14, 230—232). В период с 1651 по 1653 г. Паскаль написал еще два трактата: «О равновесии жидкостей» и «О тяжести воздушной массы», которые были изданы Флореном Перье в 1663 г., уже после смерти ученого (см. там же, 233—263; в рус. пер. 11, 363—398). Так наряду с Архимедом и голландским ученым Симоном Стевином Паскаль заложил основы гидростатики.

5. «СВЕТСКАЯ ЖИЗНЬ» ПАСКАЛЯ

Врачи не раз советовали Блезу отвлекаться от научных занятий и отдавать дань своей молодости, уделяя внимание тем развлечениям, которые подобают его возрасту. Еще в Руане Паскаль изредка посещал светские салоны, приобрел немногих друзей, которыми и был втянут в «дело Сент-Анжа», стоившее ему многих нервов и сил. Переезд в Париж летом 1647 г. не дал ему желанного отдыха из-за болезни, а затем в связи с работами в области вакуума. Через год началась «парламентская Фрonda», антиабсолютистское движение, возглавленное Парижским парламентом, потребовавшим от короля ликвидации должности интендантов. Срочно отозванный из Руана отец Паскаля навсегда оставил службу и присоединился к де-

тям в Париже. Когда-то будучи сам фрондером, постаревший Этьен Паскаль теперь мечтал вырваться с детьми на родину из осажденного Парижа, что он и сделал в апреле 1649 г. после снятия осады. Он умер через год по возвращении в Париж, 24 сентября 1651 г. Не успел Блез оправиться от этого горя, как его настигла другая беда: Жаклина твердо решила уйти в монастырь, чему резко противился при жизни их отец. В январе 1652 г. она тайком покинула дом и переехала в Пор-Рояль. Блез был в отчаянии, но все еще надеялся переубедить ее, пока она проходила испытательный срок. Тем не менее через полтора года обряд пострижения состоялся. Впоследствии она приложит все силы для того, чтобы увлечь за собой и брата.

Паскаль снова с головой уходит в науку, завершает трактаты по гидростатике, о конических сечениях, пишет несколько сочинений по математике, в частности по алгебре и теории чисел.

С осени 1652 г. до весны следующего года Паскаль живет у Жильберты в их замке Бьен-Асси близ Клермона. Осенью 1653 г. Паскаль знакомится с герцогом де Роанне, ставшим его близким другом, и его двадцатилетней сестрой Шарлоттой, в судьбе которых он сыграл руководящую роль. Герцог был моложе Паскаля всего на 4 года, но сразу же признал в нем своего наставника и следовал за ним до конца его короткой жизни, пережив своего великого друга на 34 года. Что же касается прелестной Шарлотты, то ряд исследователей не избежали соблазна сочинить красивую версию о возвышенной и вместе с тем вполне земной любви Паскаля к ней. Одни считают эту лю-

бовь безответной, другие усматривают причину «несостоявшегося романа» влюбленных в сословных предрассудках. Третьи вообще отвергают саму возможность романа между ними. Исследователь-психоаналитик Ш. Бодуэн, тщетно пытаясь выяснить характер их взаимоотношений, с безнадежностью замечает: «...есть по крайней мере одна неоспоримая любовь в жизни Паскаля — это его сестра Жаклина» (60, 50).

Оставшиеся источники не дают оснований для однозначного решения этого загадочного вопроса. Значительный свет здесь могли бы пролить письма Паскаля Шарлотте, которые она получала от него с сентября 1656 по март 1657 г. и которые хранила до конца дней своих (1683), но, увы, перед ее кончиной муж настоял на том, чтобы они были сожжены. Так по прихоти герцога де Ла Фейада, женой которого Шарлотта стала через пять лет после смерти Паскаля, мы лишились глубоко личных документов — «живых участников», возможно, душевной драмы Паскаля (см. подробнее 91).

Но если для нас остается нераскрытой тайной предмет любви Паскаля, то зато мы хорошо знаем о тех возвышенных чувствах, которые он испытывал по отношению к любимой женщине. От тех лет сохранился удивительной искренности документ — небольшое, но очень емкое по содержанию «Рассуждение о любовной страсти». Оно принадлежит к философско-любовной лирике. Это исповедь великого ума и горячего сердца, с неподдельной откровенностью повествующая о незабываемых радостях и горестях любви. Но это не эмпирическое описание, а философско-обобщенное размышление

о любви и ее необходимых и неизбежных проявлениях как атрибутах возвышающей человека страсти.

«Рассуждение» написано в духе процветавшего в то время искусства классицизма с его культом разума и гармонии между разумом и страстями, истиной и красотой, чувствами и добродетелью. Здесь еще нет того трагического разлада между сердцем и разумом, который позже станет грустным лейтмотивом знаменитых «Мыслей» Паскаля и который созвучен главной теме великих трагедий Расина. Напротив, светлая корнелевская вера во взаимное обогащение чувств и разума пронизывает это произведение Паскаля. Разум — это «глаза любви». Пусть поэты не изображают любовь слепой, как бы с повязкой на глазах. Необходимо снять повязку, чтобы любовь была поистине человеческой, а не животной страстью. Поэтому для Паскаля «любовь и разум есть лишь одна и та же вещь» (см. 14, 288—289). Величие любви в ее согласии с разумом: «В великой душе все велико. ...Чистота души порождает чистоту страсти: вот почему великая и чистая душа любит пылко и отчетливо видит то, что она любит» (там же, 286). Отсюда человек рожден не только для того, чтобы мыслить, говорит Паскаль, но и для того, чтобы испытывать наслаждение.

Первое следствие великой любви, по мнению Паскаля, состоит в глубоком уважении того, кого любят, так что нет никого более достойного в целом мире. «Но уважение и любовь должны быть соразмерными друг другу с тем, чтобы уважение не подавило любви» (там же, 289). К «великим душам», продолжает Паскаль,

не относятся те, которые «любят часто». Нет, необходимо настоящее «половодье чувств», чтобы всколыхнуть их и заполнить без остатка. Но если уж они полюбили, то их любовь не может быть скоро преходящей (см. там же).

Нет ничего на свете превыше любви — Паскаль не изменит этому выводу всю свою жизнь. Всеми силами своей познавшей одиночество и исстрадавшейся души Паскаль протестует против одиночества. Для него «одинокий человек представляет собой нечто несовершенное, необходимо ему найти другого, чтобы стать счастливым» (там же, 287). Трудно представить, чтобы столь проникновенно мог писать о любви человек, знавший ее лишь по книгам. Прав М. М. Филиппов, который считает это «Рассуждение» «красноречивее всякого признания» (57, 35). Известно, что в те годы Паскаль собирался купить должность и жениться, но «судьба» распорядилась иначе: он так и не узнал ни семейного счастья, ни счастливой любви. Нерастраченные силы его великой души впоследствии безжалостно поглотит религиозная пучина.

В доме герцога де Роанне Паскаль познакомился с характерными и любопытными для него представителями светского «либертинажа» (вольнодумства), которые любили щеголять как своим показным безбожием, так и легковесным отношением к вопросам морали. Но от атеизма они были столь же далеки, как и презираемые ими святоши. Их вольные речи и салонное остроумие, праздный образ жизни и парадное осуждение суеты сует создавали в душе Паскаля новые впечатления. Впрочем, он

скоро узнал им настоящую цену и стал откровенно скучать в их обществе.

Наиболее яркой и интересной фигурой среди них был так называемый кавалер де Мере, образец *honnête homme* (порядочного человека) в светском обществе XVII в. Он отличался от других «либертенов» солидной образованностью и определенным вкусом к философии, литературе и наукам, в том числе и к математике. Хорошо зная древние языки, он любил цитировать античных авторов, поражая светских молодых людей своей ученостью и «мудростью». По возрасту он годился многим из них в отцы и не без тщеславия играл для них роль «учителя жизни». Он был старше Паскаля на 16 лет и отнесся к знакомству с «этим буржуа» любовно, но не без высокомерия. Он принял по отношению к известному ученому тон снисходительного ментора и поучал его, как школьника, чем и заклеил сам себя в мнении потомства. Кавалер наивно считал себя знатоком математики, но полагал, что для света эта наука совершенно бесполезна. Выше геометрического разума с его доказательствами он ставил интуитивный «тонкий ум», обладателем которого мнил себя в противовес Паскалю. Паскаль упоминает об этих двух видах ума и в «Рассуждении о любовной страсти», и в «Мыслях» (см. ниже, гл. III). Кавалер де Мере пробовал свои силы и на литературном поприще, оставив после себя несколько томов сочинений, в том числе два тома писем со множеством житейских афоризмов (см. подробнее: 92, гл. II).

Но главная страсть кавалера заключалась в азартных играх. Он-то и предложил Паскалю решить две задачи из области этих последних:

сколько раз надо бросать кости, чтобы выпало наибольшее число очков и как разделить ставку между игроками, если игра не окончена? Для кавалера эти вопросы имели чисто практическое значение, а Паскаль подошел к ним как математик и в высшей степени теоретически. О второй задаче де Мере Паскаль сообщил Пьеру Ферма в Тулузу. Оба ученых блестяще решили ее независимо друг от друга и каждый оригинальным способом. Но результат получился совершенно тот же, что привело в восхищение Паскаля, который радовался тому, что в Париже и в Тулузе «истина одна и та же» (см. 14, 43). Так закладывались в XVII в. основы теории вероятностей. Аналогичные задачи решал и Х. Гюйгенс, который разрабатывал свою методику, издав в 1657 г. сочинение «О расчетах в азартных играх». Дальнейший скачок в развитии теории вероятностей был сделан в книге Я. Бернулли «Искусство догадки» (1713).

«Теория» азартных игр давно интересовала ученых как частный случай исследования возможности упорядочить случайные события. До Паскаля ею занимались Лука Пачоли в XV в., Кардано и Тарталья в XVI в., отчасти Г. Галилей в XVII в., но все они не достигли четких и однозначных результатов, как Паскаль, Ферма и Гюйгенс. При решении задач де Мере Паскаль легко находил число сочетаний из n элементов по k элементов; производил сложение и умножение вероятностей, оперировал понятием математического ожидания (см. 42, 350—360). При этом он использовал свой арифметический треугольник, операции над числами которого помогали ему для решения вероятностных задач. В «Трактате об арифметическом

треугольнике» (1654) он исследует свойства биномиальных коэффициентов при возвышении бинома в любую целую положительную степень (частный случай бинома Ньютона). Паскаль находит их, впервые в истории математики сознательно применяя метод полной математической индукции, — способ рассуждения от n к $n+1$. К «Трактату об арифметическом треугольнике» примыкает ряд других математических работ Паскаля («Трактат о числовых порядках», «О сочетаниях» и др.), и он намеревался продолжать работу в данном направлении, но... этот плодотворный период его математического творчества был прерван одним неожиданным обстоятельством, круто повернувшем жизнь ученого в другое русло.

6. «ВТОРОЕ ОБРАЩЕНИЕ» И «ЖИТИЕ» БЛЕЗА ПАСКАЛЯ

15 ноября 1654 г. Паскаль с друзьями отправился на прогулку в коляске, запряженной лошадьми. Недалеко от Парижа, у деревни Нейи, им пришлось переезжать мост через Сену, который ремонтировался и в одном месте не имел перил. Лошади вдруг испугались и бросились в пролом, в котором глубоко внизу зияла темная «бездна» воды. Еще мгновение, и она поглотила бы всех. Но... поразительная случайность спасла их: первая пара лошадей сорвалась вниз, постромки сильно натянулись и оборвались — коляска остановилась на самом краю пропасти. Все были потрясены, а впечатлительный Паскаль потерял сознание. Он долго не мог оправиться от пережитого ужаса, его

нервно-психическое состояние ухудшилось, развился невроз, связанный с боязнью пустого пространства. Ходили слухи, что ум его «повредился». Однако своим творчеством в последующие годы Паскаль убедительно опроверг их.

Но случай, в общем-то счастливо окончившийся, несомненно сыграл трагическую роль в судьбе Паскаля. Увлеченный потоком реальной жизни, светских знакомств и, конечно же, научных исследований, он несколько лет не знал особых «религиозных взлетов». Под влиянием либертенов он стал спокойнее относиться к вопросам веры. Случай на мосту Нейи снова обратил внутренний взор Паскаля на него самого и его жизнь. В своем «невероятном» спасении он увидел «перст божий», напоминающий ему о его долге перед богом. К тому же и Жаклина укрепляла в нем сознание необходимости покинуть свет. Это породило необыкновенный опыт «боговдохновения», который он пережил в ночь с 23 на 24 ноября 1654 г. Будучи как бы вне себя, Паскаль набросал дрожащей рукой на клочке бумаги небольшой текст религиозно-экстатического содержания, в котором заклеял всю свою прошлую жизнь, отрекся от мира и без остатка «посвятил» себя богу (см. 14, 618). Затем он переписал это на особый пергамент, который вместе с черновиком зашил в подкладку своего камзола. С этой «памяткой», известной теперь как «Мемориал», Паскаль никогда не расставался, никому о ней не говорил. Она была обнаружена лишь после его смерти. Впервые опубликовал ее текст Кондорсе в 1778 г. под названием «Амулет Паскаля», который Кондорсе счел своеобразным заклинанием против злых сил. Но скорее это про-

грамма последних лет жизни, после «душевного переворота», который он пережил в ту памятную ночь.

Уединившись в начале января 1655 г. в замке одного из своих друзей, герцога де Люина, Паскаль вскоре выразил желание поселиться в загородном Пор-Рояле, где ему и предоставили келью. Но в отличие от Жаклины он не принял монашества и оставил за собой свободу передвижения, выбора места жительства (он сохранил свою парижскую квартиру, в которой жил по временам, посещал Жильберту в Клермоне) и деятельности. За ним последовал его верный друг герцог де Роанне.

Паскаль порвал светские знакомства и сделал нормой своей жизни строжайшее исполнение религиозных предписаний и аскетическое самоограничение во всем, что касалось материальных благ и удобств: бедное жилье, скудный стол, скромная одежда. «Умерщвляя свою плоть», он не позволял себе употреблять вкусную пищу, фрукты, сладости, соусы, чай и кофе, дабы «не потакать прихотям языка», хотя для хрупкого здоровья Паскаля было необходимо хорошее питание. Но он не скупился помогать бедным, которым искренне сострадал. Так произошло «второе (и окончательное!) обращение» Блеза Паскаля, после чего его жизнь стала все более и более напоминать житие «святого».

Тем не менее эти восемь лет жизни были для Паскаля не менее, а в плане философском и более плодотворными, чем весь его предшествующий период творчества. Конечно, это связано не с религиозным переворотом в его сознании, который не мог не тормозить его чисто

философской деятельности, но несомненно с его духовной и теоретической зрелостью, накопленным жизненным опытом, требовавшим и размышлений, и обобщений, так что нельзя согласиться с мнением, что Пор-Рояль убил в нем ученого и мыслителя. В этом монастыре были свои ученые и философы, последователи рационализма Декарта: Антуан Арно, прозванный «великим Арно», теолог, логик и философ, профессор Сорбонны, автор 50 томов сочинений; моралист П. Николь, написавший «Моральные опыты и теологические поучения» в 4-х томах; Клод Лансело, автор ряда книг по методике преподавания языков; ученые богословы А. Сенглен и И. Леметр де Саси (назначенный духовником Паскаля) и др. А. Арно и Николь были создателями популярных учебников: «Логика, или Искусство мыслить» и «Всеобщая и систематическая грамматика» Пор-Рояля. Примкнувший к ним Паскаль принял участие в разработке этих трудов. Он предложил свой метод обучения языкам, который изложен в «Грамматике», а в «Логике...» были использованы все основные идеи Паскаля из его двух небольших логико-методологических сочинений: «О геометрическом уме» и «Об искусстве убеждать» (1655—1657).

В январе 1655 г. состоялась философская беседа Паскаля с де Саси об Эпиктете и Монтене, важный источник, из которого мы узнаем об отношении мыслителя к стоицизму и скептицизму. Де Саси был поражен глубиной и оригинальностью философских размышлений Паскаля. Пор-Рояль гордился не только Паскалем-«святым», но и Паскалем — выдающимся ученым и философом.

С января 1656 г. Паскаль активно включается в борьбу янсенистов Пор-Рояля с иезуитами, в связи с чем им (якобы от имени Louis de Montalte— Людовика де Монтальта) были написаны знаменитые «Письма к провинциалу» — «бессмертный образец для памфлетистов» (О. Бальзак), — составившие целую эпоху в истории французской литературы и породившие общественное движение против ордена иезуитов. В самый ответственный момент этой борьбы, когда Пор-Роялю грозили репрессии со стороны иезуитов и двора, в монастыре происходит так называемое «чудо святого терния», временно спасшее Пор-Рояль от гибели. Дочь Жильберты Маргарита, учившаяся с января 1654 г. в школе при монастыре, в течение трех с половиной лет страдала от гнойной фистулы в углу левого глаза. Были испробованы различные способы лечения, которые не принесли успеха, а опухоль все разрасталась. Возникли подозрения в том, что опухоль злокачественна. Родные были в отчаянии, боясь потерять девочку. И вдруг... 24 марта 1656 г. из Пор-Рояля разнеслась весть о «чудесном» исцелении ребенка в результате прикосновения к многолетней ране металлической колючкой (якобы с тернового венца Иисуса Христа), хранившейся в монастыре как бесценная реликвия. Жаклина написала стихи «О чуде святого терния», в которых говорила, что колючку прикладывали к ране шесть дней, пока больной не стало заметно лучше. «Чудо» было засвидетельствовано многими людьми, а Паскаль 8 июня 1656 г. давал о нем показания перед специальной следственной комиссией. Документ об этом, подписанный Паскалем, был найден Ж. Менаром в

библиотеке Мазарини в 1952 г. (см. 14, 672—673). Существует версия, что в глаз ребенка попал кончик иглы, а «священная» колючка была магнитом, который и вытянул ее из раны (см. 42, 141). Но тогда никому и в голову не пришло дать естественнонаучное объяснение этому факту. Напротив, даже враги Пор-Рояля — иезуиты — были вынуждены признать, что «сам бог» покровительствует мятежному монастырю и автору «Писем к провинциалу»: репрессии отменили, правда, до поры до времени. «Чудо святого терния» произвело неизгладимое впечатление на Паскаля, который и на этот раз увидел в нем «перст божий», «божью благодать», сошедшую на его племянницу и на него самого. Можно себе представить, насколько оно усилило его религиозное рвение. После «Писем к провинциалу» Паскаль создает ряд богословских произведений: четыре «Сочинения о благодати», «Краткое описание жизни Иисуса Христа» и др.

Он задумал написать «Апологию христианской религии», первый набросок которой представил друзьям из Пор-Рояля осенью 1658 г. Он работал над ней до конца своей жизни, так и не успев завершить свой труд, который остался в виде записей (названных при издании фрагментами) на отдельных листах бумаги, лишь частично им классифицированных по темам и в соответствии с замыслом «Апологии...». Множество других фрагментов не имело прямого к ней отношения и касалось, в общем, философских воззрений Паскаля: о природе, человеке, познании, различных направлениях в философии и др. Эти записи (выборочно, с целью прославить Паскаля как святого!) были впер-

вые опубликованы Пор-Роялем в 1669 г. под названием «Мысли г. Паскаля о религии и о некоторых других предметах» (см. 15). С этого момента начинаются издательские «мытарства» основного философского труда Паскаля, в который по произволу издателей включали разное число фрагментов, нередко тенденциозно искаженных. Поэтому почти 200 лет (до изданий П. Фожера в 1844 г. (см. 17) и Э. Авэ в 1852 г.) читающая публика не вполне знала подлинного Паскаля-философа. 100 лет понадобилось для того, чтобы полностью восстановить и издать аутентичный текст «Мыслей» Паскаля, который ныне включает свыше 1000 фрагментов. Классическим современным изданием считается издание Л. Лафюма в 3-х томах (см. 18). На русском языке есть несколько переводов «Мыслей»: И. Бутовского, П. Первова, С. Долгова, И. Линецкой (см. 5. 6. 7. 8).

В пор-рояльский период жизни не оставил Паскаль и своих научных занятий, хотя они и прерывались годами затишья. Зато каким блистательным было его новое и неожиданное обращение к математике весной 1658 г. Жильберта рассказывает, будто однажды ночью в монастырской келье его мучила зубная боль. Чтобы как-то заглушить ее, Паскаль начал размышлять о задачах, связанных с циклоидой, или рулеттой (от фр. rouler — катить) — кривой, описываемой точкой круга, катящегося по плоскости. Под напором небывалого вдохновения, вдруг охватившего его в эту ночь, он легко решил множество труднейших задач на вычисление криволинейных площадей и объемов (квадратур и кубатур) и определение центров тяжести образуемых циклоидой тел вращения.

К утру Паскаль был совершенно здоров и поделился своими открытиями с навестившим его герцогом де Роанне, не собираясь ничего записывать и не придавая им большего значения, чем «лекарства от боли». Но герцог и другие отшельники Пор-Рояля посоветовали Паскалю обнародовать свои открытия, предварительно предложив лучшим математикам Европы принять участие в конкурсе (с премией в 60 пистолей) на решение шести задач по циклоиде.

В июне 1658 г. Паскаль, скрывшийся под псевдонимом Amos Dettonville (из тех же букв, что и Louis de Montalte), направил им соответствующее письмо, оговаривая условия и срок конкурса — 1 октября 1658 г. В Пор-Рояле были заранее убеждены в победе Паскаля, славой которого хотели воспользоваться для укрепления позиций опального монастыря. Расчет оказался безошибочным: решения Паскаля были признаны наилучшими. Из других математиков со всеми задачами справился один Джон Валлис, с четырьмя — Х. Гюйгенс (правда, попутно он изобрел еще циклоидальный маятник), Р. де Слюз — лишь с одной. Пор-Рояль торжествовал, а Паскаль работал, с увлечением и, как всегда, самозабвенно. За короткий период (до лета 1659 г.) он создал ряд превосходных трактатов по циклоиде и проблемам, с нею связанным. Они составили целый том математических трудов Паскаля, в которых он столь далеко продвинулся в инфинитезимальных исследованиях (анализ бесконечно малых), что историки математики недаром видят в нем ближайшего предшественника Ньютона и Лейбница — творцов дифференциального и интегрального исчисления (см. 58, 84. 27, 106).

Циклоида — эта «обожаемая возлюбленная» математиков XVII в. — помогала им оттачивать методы анализа бесконечно малых. Среди блестящей плеяды математиков, подготовивших почву для открытия Ньютона и Лейбница, — Б. Кавальери, Э. Торричелли, Р. Декарт, П. Ферма, Ж. П. Роберваль, Д. Валлис, Х. Гюйгенс. Паскаль, согласно Г. Вилейтнеру, «с полной ясностью проник в существо интеграционного процесса, заметив, что всякое интегрирование приводится к определению некоторых арифметических сумм... Паскаль подошел к понятию определенного интеграла ближе всех своих современников» (27, 106). Он умел вычислять интегралы многих тригонометрических, а также иррациональных алгебраических функций. Он доказал теоремы, позволяющие производить замену переменной и интегрирование по частям.

Близок был Паскаль и к открытию дифференциального исчисления: именно его «характеристический треугольник» (бесконечно малый треугольник, образованный дугой кривой иращениями ординаты и абсциссы) из «Трактата о синусах четверти круга» «озарил новым светом» Лейбница и способствовал наряду с прочими источниками открытию им дифференциального исчисления. Тем не менее гениальный Паскаль не творец, а предшественник математического анализа, хотя и стоявший как бы на пороге его открытия. Антиалгебраическая установка Паскаля помешала ему увидеть в своих результатах предельную общность и взаимную обратимость операций дифференцирования и интегрирования.

Как уже не раз случалось в жизни Паскаля,

после мощного взлета творческой активности он тяжело заболел и осенью 1659 г. вынужден был оставить науку, отныне и навсегда. От этого заболевания он не оправился до конца своей жизни, который был уже близок. В связи с болезнью в 1659 г. Паскалем написана «Молитва к богу об обращении во благо болезней», в которой он рассматривает свою «неправедную жизнь». Нет, он не просит бога избавить его от тяжких страданий, но умоляет его не оставить своим утешением и милостью. Поистине он относился к «тем праведникам, которые считали себя грешниками в отличие от тех грешников, которые мнили себя праведниками» (его собственное высказывание о других). И... как «раскаявшийся грешник», он не довольствовался теми страданиями, которые бог соблаговолил послать ему в назидание, но и сам — охотно и добровольно — усугублял их «в угоду господу».

Мало того, что он отказывал себе в полноценном питании, в котором крайне нуждался по состоянию здоровья, он еще носил на своем теле пояс, усеянный гвоздями, по которому ударял всякий раз, когда «забывал» о служении господу.

В год смерти Мазарини, ненавистного многим преемника Ришелье, и начала самостоятельного правления Людовика XIV (1661) возобновились гонения на Пор-Рояль. Король был воспитанником не только философа-вольномудца Ф. Ламот-Левайе, но и иезуитов, которые оказали на него значительно большее влияние своей ненавистью к янсенизму, чем воспитатель-философ своей религиозной терпимостью. Круто взявший бразды правления в свои руки Людовик XIV заявит

вскоре: «Государство — это я» — и... начнет с искоренения всякой оппозиции абсолютистскому режиму, чтобы исключить возможность новой Фронды. Крамольный Пор-Рояль, который поддерживал одного из лидеров Фронды, кардинала Реца, был не угоден как королю, так и иезуитам. Людовик Великий, разыгрывавший роль просвещенного короля, отличался характером, в котором «трудно было найти черту, отделяющую европейского монарха от азиатского деспота» (41, 534). Расправу с Пор-Роялем он начал с закрытия школ при этом монастыре и с приведения в исполнение папской буллы от 1656 г. об осуждении учения К. Янсения, о чем соответствующий формуляр должны были подписать все духовные лица монастыря.

Паскаль, герцог де Роанне, сестра Паскаля Жаклина и Анжелика Арно (настоятельница женской общины) выступили против подписания этого формуляра. Дипломатичный Арно, желая спасти монастырь, советовал подписать его с некоторыми оговорками. Жаклина призвала монахинь «умереть за истину, если им не суждено защитить ее» (цит. по: 96, 350). Анжелика Арно и в самом деле умерла, так и не подписав формуляра. Суровый А. Арно заставил Жаклину подписать формуляр. Однако два месяца спустя (4 октября 1661 г.) нравственные страдания свели в могилу и ее. В 36 лет она пала жертвой религиозного фанатизма. Жаклина Паскаль была одной из выдающихся женщин Пор-Рояля. В. Кузен посвятил ей большое исследование, причисляя ее к «знаменитым женщинам XVII столетия» наряду с мадам де Лафайет, де Севинье и др. (см. 70).

Фожер издал собрание сочинений Жаклины, в которое вошли «Поучительные мысли», письма, воспоминания (см. 95).

Смерть любимой сестры усугубила душевную боль Паскаля, так и не сдавшегося перед аргументами Арно и убитого горем от малодушия отшельников, решивших уступить натиску врагов. Но Арно лишь временно спас монастырь от полного закрытия. В 1679 г. ему самому пришлось эмигрировать в Брюссель, где он и умер в 1694 г. Сердце его было перевезено во Францию и похоронено в Пор-Рояле.

Паскаль всего на 10 месяцев пережил Жаклину. Предчувствуя свой конец, он торопился сделать людям как можно больше добра, оставаясь при этом в тени. «Тайные добрые дела дороже всего», — любил он повторять. Он не хотел, чтобы люди к нему привязывались, ибо своей скорой смертью он причинил бы им огорчение. Желая облегчить участь бедняков, он в январе 1662 г. организовал в Париже движение «карет по пять су», положившее начало общественному транспорту. Он отправил деньги голодающим беднякам в другие города. Незадолго до своей смерти Паскаль приютил у себя семью бедняков, в которой вскоре заболел оспой ребенок. Чтобы не заразить детей Жильберты, навещавшей его каждый день, он оставил свою квартиру беднякам, а сам переехал к ней. Через два месяца, 19 августа 1662 г., в Париже Паскаль скончался в возрасте 39 лет.

«ИНКВИЗИЦИЯ И ОБЩЕСТВО ИЕЗУИТОВ — ВОТ ДВА БИЧА ИСТИНЫ»

1. РЕФОРМАЦИЯ, КАТОЛИЧЕСКАЯ РЕАКЦИЯ И ЯНСЕНИЗМ

Янсенизм во Франции и в Голландии был частью той волны буржуазной оппозиции католицизму и феодализму, истоки которой лежат в реформационном движении эпохи Возрождения. Как известно, в результате Реформации образовалась новая ветвь христианства — протестантизм, зарождение которого связано с именами Лютера, Цвингли, Кальвина. Чтобы понять место янсенизма в истории католицизма, необходимо уяснить смысл «реформы» средневекового христианства, который заключается в следующем.

1. Спасение и оправдание верующих перед богом достигается не путем «добрых дел» и заслуг через посредство церкви, но исключительно *sola fide* (только верою) в искупительную миссию Иисуса Христа. Это кредо было выдвинуто Лютером против порочной практики церкви классифицировать как заслуги перед богом прежде всего то, что было выгодно ей самой и способствовало обогащению ее служителей, как это было, например, в случае очень прибыльной для церкви торговли индальгенциями.

2. Отношение человека к богу приобретает интимно-личностный характер на основе индивидуального опыта каждого. Бог — это не только творец мира и порядка в нем, но заинтересованный в судьбах людских учитель, живой, личный бог, в которого верят сердцем, а не разумом, бог любви и утешения. Почти всякое значение теряют элементы внешней религиозности (соблюдение постов, культ «святых», безбрачие и т. д.), которые и отменяются во имя религиозности внутренней, душевной, сердечной. Из семи религиозных «таинств» сохраняются только два: крещение и причастие, а в кальвинизме — лишь крещение. В связи с этим богослужение чрезвычайно упрощается. По мысли Энгельса, церковь протестантов — «это дешевое устройство устраняло монахов, прелатов, римскую курию — словом, все, что в церкви было дорогостоящим». Секрет «дешевой церкви», как и «мирского аскетизма» у протестантов, «состоит в буржуазной бережливости» (1, 7, 361—362; 378).

3. Католическая церковь и ее служители (от священника до папы римского) лишаются высокой привилегии быть необходимыми посредниками между богом и верующими.

4. Исчезает существенное различие между священнослужителями и мирянами, которое есть в католицизме, и провозглашается тезис о «всеобщем священстве» верующих.

5. Человеческая природа после грехопадения считается абсолютно испорченной, в силу чего человек не способен своими естественными силами достигнуть совершенства, оправдаться перед богом, а следовательно, и заслужить спасение.

6. Отрицается свобода воли человека.

7. Бог заранее предопределил одних к спасению, других — к вечной гибели. Божественная благодать дана не всем людям, но только избранным.

8. Поскольку никто не знает воли бога и того, к какой участи он ею предопределен, постольку каждый может надеяться на спасение и стараться быть достойным его. Мирское призвание есть в конце концов предначертание самого бога, так что успех в мирской деятельности является некоторым показателем предызбранности к спасению. Таким образом, оправдывалась перед богом и даже поощрялась активная буржуазная деятельность.

9. Из идеи жесткого предопределения к спасению лишь избранных следует, что Иисус Христос пролил свою кровь не за всех людей.

10. Во всех вопросах веры необходимо опираться на Священное писание, т. е. Библию, а не на Священное предание (авторитет отцов церкви, постановления церковных соборов, папские декреты). Переворот, осуществленный Лютером в христианском вероучении, ярко и глубоко характеризует Маркс: «...Лютер победил рабство по *набожности* только тем, что поставил на его место рабство по *убеждению*. Он разбил веру в авторитет, восстановив авторитет веры. Он превратил попов в мирян, превратив мирян в попов. Он освободил человека от внешней религиозности, сделав религиозность внутренним миром человека. Он эмансипировал плоть от оков, наложив оковы на сердце человека» (1, 1, 422—423). Реформация нанесла сильнейший удар не только по католической церкви, но и по феодализму, концентри-

рованным идеологическим выражением которого был католицизм. Недаром Энгельс считал, что «реформация — лютеранская и кальвинистская — это буржуазная революция № 1 с Крестьянской войной в качестве критического эпизода» (там же, 21, 417).

Католическая церковь вместе с феодальными светскими властями жестоко обрушилась на «еретиков». В 1542 г. была реорганизована инквизиция — полицейско-судебное учреждение католицизма, действовавшее с XIII в. и ставившее своей целью преследование и осуждение инакомыслящих. В этом году папа Павел III учредил в Риме верховный инквизиционный трибунал, возглавляемый самим папой и имеющий многочисленные отделения «на местах», т. е. во всех католических странах. Инквизиция навечно покырила себя позорной славой преследованием не только еретиков, но и ученых, писателей и всех представителей европейской культуры, чем-либо не угодивших римской курии. Начало XVII в. было зловеще озарено костром, на котором сожгли Джордано Бруно. В 1619 г. в Тулузе погиб на костре философ-пантеист и вольнодумец Джулио Ванини. Всемирно известен позорный процесс над Галилео Галилеем, на который Паскаль откликается в «Письмах к провинциалу» (письмо восемнадцатое), бросая вызов инквизиции и показывая ее бессилие перед прогрессом научного знания: «Напрасно вы добились в Риме декрета об осуждении мнения Галилея относительно движения Земли. Не этим будет доказано, что она стоит на месте, если бы имелись постоянные наблюдения, которые бы доказали, что именно она-то и вращается, то все люди в мире

не помешали бы ей вращаться, как и себе — вращаться вместе с нею» (14, 467). Инквизиция, как в свое время и крестовые походы, дискредитировала христианство в глазах прогрессивно мыслящих людей и вызвала в их кругах активную оппозицию, в результате которой это беспрецедентное карательное учреждение церкви было уничтожено: в ряде стран Европы уже в XVIII в., позже в Португалии (1820), Испании (1834) и, наконец, в Папской области (1859). Некоторые контрольно-полицейские ее функции были переданы Конгрегации священной канцелярии (преобразованной в 1965 г. в Конгрегацию вероучения).

Паскаль принадлежал к тем верующим внутри римско-католической церкви, которые с не меньшей ненавистью, чем вольнодумцы и атеисты, клеймили инквизицию и осуждали религиозный фанатизм, доходящий до человеконенавистничества и жестокости по отношению к иноверцам и инакомыслящим. В своих «Письмах к провинциалу» Паскаль выступает против нелепой и варварской практики осуждения «еретических» книг, которые церковь с 1559 г. вносила в так называемый Индекс запрещенных книг. Под страхом отлучения от церкви инквизиция запрещала верующим читать эти книги, в число которых попали произведения Коперника, Дж. Бруно, Гоббса, Декарта, Паскаля, Вольтера, Дидро и многих других выдающихся представителей европейской культуры. Осужденные книги подвергались анафеме и подлежали публичному сожжению с соблюдением варварского ритуала. Этот дикий церковный обычай просуществовал во Франции вплоть до Великой французской революции.

Католическая реакция на Тридентском соборе (1545—1563) предала проклятию как еретическое учение протестантов и закрепила средневековые догматы веры, похоронив надежды либеральных католиков на обновление вероучения в соответствии с запросами нового времени. Его основные положения были противоположны протестантским и включали среди прочих «декреты» о непререкаемом посредничестве церкви со всей ее сложной иерархией в «деле спасения» верующих, преимущественном авторитете папы перед церковными соборами, признании наряду со Священным писанием и Священного предания, а также признании свободы воли, налагающей нравственную ответственность на мирян за их грехи и нравственное зло вообще в этом мире, и в целом сохранении внешней религиозности (культ богородицы, святых, мучеников, икон, реликвий, соблюдение постов и др.).

Особая миссия по спасению чистоты вероучения ортодоксального католицизма была возложена на Общество Иисуса (*Societas Jesu*), или орден иезуитов, монашескую организацию, основанную в Париже (1534) испанским дворянином Игнатием Лойолой и санкционированную папой Павлом III в 1540 г. Орден был создан специально для борьбы с протестантской ересью, имел широкие полномочия (генерал ордена, называемый «черным папой», подчинялся только самому папе и имел резиденцию в Риме) и привилегии (члены ордена были свободны от налогов, имели право носить светскую одежду, скрывать свою принадлежность к ордену, не выполнять ряд религиозных предписаний и др.). Все это должно было сохранять

в тайне шпионскую деятельность ордена, быстро пустившего свои «щупальца» во все слои французской нации, начиная с простых мирян и кончая высшей знатью и королевским двором. Иезуиты распространили свое влияние на многие страны не только Европы (Испанию, Португалию, отчасти Россию и др.), но и на государства Азии, Африки, Южной Америки. Во Франции они были официально признанными представителями римско-католической церкви и мощной опорой королевского абсолютизма. Иезуит отец Аннэ́ был с 1654 г. духовником Людовика XIV, под влиянием которого король Солнце с юных лет ненавидел яansenистов, врагов иезуитов.

Иезуиты влияли на общество также и через воспитание детей в своих учебных заведениях — коллегиях (соответствующих гимназиям) и семинариях (соответствующих университетам). Их школы располагали добротными и удобными зданиями, многочисленными наставниками и учителями, знающими профессорами и масти-тыми по тому времени учеными (правда, чаще всего схоластического толка). Иезуиты давали своим воспитанникам солидное образование, в определенном смысле строгое воспитание и хорошую физическую подготовку, конечно, при обязательном религиозном настрое духа и мыслей. Высшим авторитетом в теологии они считали Фому Аквинского, а в философии — Аристотеля, разумеется, схоластизированного. Иезуиты воспитывали в своих учениках сдержанность, беспрекословное послушание старшим, мягкую и вкрадчивую манеру обращения. Заботливые родители, в том числе из высшего дворянства и даже протестанты, считали за

честь отдать своих отпрысков в иезуитские школы. Так, Декарт воспитывался в иезуитской коллегии Ла-Флеш, а Вольтер — в иезуитской коллегии Ле-Гран. К концу XVII в. иезуиты имели 800 учебных заведений, в том числе 20 семинарий.

Но ряд положительных черт иезуитской методы воспитания и образования во многом стирался удушливой нравственной атмосферой в их школах. Ученики должны были взаимно шпионить и доносить друг на друга. В них воспитывалось честолюбие, тщеславие и карьеризм, поощрялось соперничество. В иезуитских школах дети были свидетелями методического и целенаправленного издевательства над человеческим достоинством провинившихся или не угодивших чем-либо «начальству» учеников (позорные наказания, обидные клички и т. д.). Эта система воспитания подрывала в детях веру в людей, разрушала солидарность и товарищество между ними, убивала сострадание и готовность помогать другому бескорыстно и самоотверженно, — делала из них ловких и беззастенчивых приспособленцев, бездушных лицемеров. Особенно ярко вся порочность педагогики и низкое корыстолюбие иезуитов проявились в основанном ими в XVII в. так называемом иезуитском государстве в Парагвае (1610—1768). население которого — индейцы гуарани — было обращено практически в их рабов, эксплуатация которых ежегодно приносила ордену доход в 3 млн. долларов — это при монашеском-то обете нестяжания! К 1760 г. орден был уже миллиардером, владевшим разного рода материальными ценностями (см. 23, 337—339. 46, 197—207).

В добавление ко всему иезуиты охотно прибегали к услугам инквизиции, что обеспечивало им не только реальную силу и власть в абсолютистском государстве, но и довольно зловещую славу. Их боялись, и это было их ахиллесовой пятой. Широкое движение против иезуитов началось в XVII в. и было возглавлено янсенистами.

Янсенизм как религиозное течение возник в 30—40-х годах в ответ на иезуитизм и под лозунгом возвращения к истокам католицизма — Священному писанию и ригористической раннехристианской доктрине Августина. Основатель янсенизма — Корнелий Янсений (1585—1638) выразил свои взгляды в труде «Августин, или Учение св. Августина о здравии, недуге и врачевании человеческого естества, против пелагиан и массилийцев», изданном после его смерти в 1640 г. Главные вопросы, по которым Янсений выступил против иезуитов, касались понимания человеческой природы, свободы воли, благодати, предопределения, а также их нравственно-религиозного учения. Янсений обвинил иезуитов в возврате к ереси Пелагия, в борьбе с которой отчасти оформилась доктрина Августина, принятая церковью и господствовавшая в католицизме до XIII в.

Пелагий (360—418), раннехристианский богослов, отрицал преемственность первородного греха, признавал свободу воли человека, способного к нравственному совершенствованию без содействия божественной благодати. Этому оптимистическому взгляду на естественные силы человека противостояло суровое и пессимистическое учение Августина, считавшего, что в «падшем состоянии» человек не обладает сво-

бодой воли в том смысле, чтобы он мог выбирать между грехом и добродетелью: он не может не грешить. За великий грех прародитель человечества, по Августину, «наказан со всем потомством, которое в нем коренилось, так что от этого справедливого и заслуженного наказания никто не освобождается иначе, как милосердною и незаслуженною благодатью; и род человеческий распределяется таким образом, что на некоторых открывается вся сила благодати, на остальных же — вся сила правосудного отмщения» (52, 6, 276). При этом благодать дается избранным через искупительную миссию Иисуса Христа, верой в которую и оправдывается человек перед богом, одной верой, а не добрыми делами своими и заслугами.

В «испорченном» человеке все доброе — только от бога*, убежден Августин, зато все зло — от его «поврежденной» воли. Получается парадоксальная и в общем унижительная для человека картина: в добре нет человеческой заслуги, а значит, и свободы, но в зле — вся вина его в силу признания за ним свободы воли (см. там же, 7, 15; 22). Это фундаментальное противоречие между свободой человека и божественною благодатью, несмотря на все попытки теологов, никогда не было устранено в католицизме**. Пьер Бейль не без сарказма сравнивает «вопросы благодати» с «Мессин-

* У апостола Павла читаем: «...хвалящийся хвались Господом» (1 Коринф: 1, 31). «Что ты имеешь, чего бы не получил? А если получил, что хвалишься, как будто не получил?» (там же, 4, 7).

** Это сделали протестанты, которые из признания благодати и предопределения совершенно логично вывели «рабство воли».

ским маяком, находясь возле которого пребываешь в постоянной опасности наскочить на подводный камень при попытке обойти другой...» (22, 2, 139), ибо предопределение и благодать исключают свободу воли, а отрицание свободы исключает и грех, и вину человека. Правда, надо добавить, что Августин отрицал заслугу человека перед богом, но перед церковью ее признавал.

К этому учению в высшей степени относится определение Марксом религии как «вздоха угнетенной твари», настолько власть бога над человеком признается Августином абсолютной.

В дальнейшем католицизм попытался несколько «эмансипировать» человека перед богом, выдвинув идею «сотрудничества» свободной воли человека с божественной благодатью, отделяясь по сути дела от жестокой мысли Августина о предопределении и признавая значение добрых дел и заслуг человека перед богом. Фома Аквинский оформил этот новый комплекс идей в своем учении о гармонии веры и разума, откуда следовала гармония божественной благодати и воли бога, с одной стороны, и «естественного закона» человека и его свободы воли — с другой. Но Фома еще не столь далек от августиновской граковки благодати, ибо и у него в конце концов свобода воли человека зависит от воли бога, а спасение человека — от благодати. Значительно дальше отстоит от доктрины Августина тридентское исповедание веры, хотя собор формально высказался за почитание авторитета Августина. Пьер Бейль так и говорит, что «Тридентский собор, осудив учение Кальвина о свободе воли,

тем самым с необходимостью осудил и учение святого Августина...» (там же, 1, 65—66).

Иезуиты следовали за Аквинатом в понимании спасения, но значительно упростили его, исключив из него августинианские «мотивы» (сердечную привязанность к богу, внутреннюю веру в искупительную миссию Христа, необходимость благодати). Нет, они не отвергали их прямо, но фактически свели веру к внешней религиозности, за что против них и выступает Паскаль. Отношения между богом и человеком они свели к формально-юридическому элементу: человек свободно «сотрудничает» с богом, получая воздаяние по своим делам и заслугам. Здесь все ясно для разума человеческого: что заслужил, то и получил — рай или ад — не то, что в августинианском учении о предопределении. Недаром Паскаль в «Мыслях» отметит позже, что «иезуиты имеют некоторые истинные принципы, но злоупотребляют ими...» (14, 617, фр. 906). Признание и свободы человека, и его заслуг, и разума было велением Нового времени, что нашло отражение и в католицизме.

Но иезуиты настолько извратили роль и значение этих понятий, что религия стала рассадником всяческого нравственного нечестия, против которого выступил Янсений, нашедший многочисленных последователей у себя на родине и во Франции. Во Франции прибежищем янсенизма стало аббатство Пор-Рояль, главой которого с 1636 г. был аббат Сен-Сиран, друг и единомышленник Янсения, сумевший увлечь общину Пор-Рояля на путь янсенизма. Сочувствовали янсенизму и были друзьями Пор-Рояля многие светские люди: герцоги де Лиан-

кур, де Люин, де Лонгвиль, маркиза де Сабле, мадам де Севинье и др.

Противоядием для истребления иезуитского религиозного ханжества и нравственной распушенности Янсений считал восстановление в первоизданном виде сурового учения Августина. Но к нему же обратились и реформаторы, порвавшие полностью с римско-католической церковью и объявленные ею еретиками. Янсений — в отличие от протестантов — отнюдь не имел намерения порывать ни с официальной церковью, ни с католицизмом, сохраняя в своем учении многие положения этого последнего: о посредствующей роли церкви, Священном предании, элементах внешней религиозности и др. Более того, Янсений в памфлете «Галльский Марс» осудил кардинала Ришелье и иезуитов за союз с протестантскими государствами в Тридцатилетней войне. В свою очередь иезуиты обвинили Янсения в кальвинистской ереси, извлекли из его книги пять положений и добились их осуждения как еретических в специальной булле папы Иннокентия X (1653).

По свидетельству Ж. Б. Боссюэ, положения были выбраны весьма удачно, ибо в них заключена «душа всей книги». Они в самом деле были близки протестантизму в трактовке предопределения, благодати и свободы воли (см. 10, XI—XII). Но янсенисты утверждали, что в том виде, как они сформулированы иезуитами и осуждены папою, этих положений нет в книге Янсения, и не считали доктрину своего учителя, равно как и свои собственные взгляды, отлученными от церкви. Тогда иезуиты добились от папы осуждения всех сочинений в защиту Янсения (1654). Иезуиты, на стороне которых

был королевский двор, стали преследовать непокорных янсенистов вплоть до ареста некоторых из них. Оппозиционный Пор-Рояль давно раздражал кардинала Ришелье, еще в 1638 г. он заточил в Венсенскую крепость аббата Сен-Сирана, который провел в ней четыре года и был выпущен лишь после смерти Ришелье.

Но не только идейная борьба подогревала ненависть иезуитов к Пор-Роялю. Янсенисты оказались их конкурентами в деле школьного образования, что приносило иезуитам большой материальный ущерб. С 1643 г. в Пор-Рояле начали открываться янсенистские «маленькие школы», в которых на каждого учителя приходилось не более 5—6 детей. Поэтому дети в них получали хорошее индивидуальное образование и воспитание, сознательно основанное на принципах, противоположных иезуитским. Янсенисты были поборниками новых и прогрессивных методов воспитания, предложенных выдающимся педагогом того времени Яном Амосом Коменским (1592—1670), который выступил против схоластических норм воспитания (формализма, авторитаризма, казуистики и др. широко используемых иезуитами), за демократическую реформу школы (совместное обучение детей всех сословий, учет индивидуальных особенностей и культуры воспитуемых, опора на опыт и наглядность при обучении и др.). В противовес иезуитам, насаждавшим в своих школах догматизм и начетничество, янсенисты старались развивать в детях способность к самостоятельному и творческому мышлению. Атмосфере карьеризма и соперничества в иезуитских школах они противопоставили дух солидарности и взаимопомощи, «ослабленной мора-

ли» иезуитов — строгую нравственность (правда, не без сектантской узости), которая, по мысли янсенистов, должна была сдерживать от дурных побуждений «греховную» от рождения природу человека. Над учебниками для «маленьких школ» трудились многие ученые Пор-Рояля (А. Арно, Б. Паскаль, П. Николь, К. Лансело и др.), издававшие их здесь же, в монастырской типографии. Все это не могло не привлечь внимание образованных слоев французского общества, представители которого стали охотно отдавать своих детей в янсенистские школы. Во времена Паскаля в них учился Жан Расин, ставший впоследствии знаменитым драматургом-классицистом и первым историографом Пор-Рояля.

Удобным поводом для расправы над янсенистами монастыря иезуиты сочли два памфлета А. Арно («Письмо к знатной особе» и «Второе письмо к пэру Франции»), направленные против их коварной политики. 14 января 1656 г. они устроили позорное судилище в Сорбонне, в результате которого исключили Арно из состава богословского факультета за признание им якобы пяти положений Янсения. Тогда в Пор-Рояле посоветовали Арно защищаться в печати, привлекая к предмету спора общественное мнение Франции.

Но то, что написал сам Арно, отвергли его соратники из-за суховатого и академического стиля, которым отличался «великий Арно». Эту задачу взял на себя Паскаль и блестяще выполнил ее в своих знаменитых «Письмах к провинциалу».

Осуждение Арно было заранее санкционировано королевской властью, от имени которой

на всех заседаниях в Сорбонне присутствовал канцлер Сегье с коварным поручением осудить Арно наверняка, но с видимым соблюдением законности и, главное, без лишнего шума и огласки. Так что «Письма...» Паскаля были направлены против политики не только иезуитов, но и центральной власти, что было вдвойне опасно. Но там, где речь шла об истине, в которой Паскаль был убежден и сердцем, и умом, его ничто и никто не мог ни утратить, ни остановить. В работе над «Письмами...» проявились не только талант полемиста, зоркое нравственное чутье, глубокий диалектический ум Паскаля, но и мужественный характер, несокрушимая воля стойкого борца.

2. «ЕРЕСЬ» ОСОБОГО РОДА. БЛАГОДАТЬ И СВОБОДА ВОЛИ

Прежде всего Паскаль решил разоблачить грубые махинации иезуитов в их борьбе со своими противниками. Их вовсе не интересует содержание и сущность идейной позиции этих последних. «Они такого хорошего о себе мнения», говорит Паскаль, что не переносят никакой критики в свой адрес и буквально не переваривают никакого инакомыслия. Но они всячески стараются скрыть эти свои мелкие, тщеславные, суетные и низкие мотивы, рядясь в тогу благородных защитников чистоты католического вероучения. И под этой маской они лгут и клеветают, искажают мнение, передергивают мысли тех, кого хотят погубить. Иезуиты обвинили в ереси А. Арно, даже не вникнув в суть его мнения. Это свидетельствует только о том, что «здесь нового рода ересь, — пишет

Паскаль, — ересь не в мнениях г. Арно, а в самой его личности» (14, 382).

На протяжении всего своего памфлета Паскаль то с убийственной иронией, то с ядовитым сарказмом, то с нескрываемым гневом не просто обличает иезуитов, но и показывает, что вся их разнузданная практика остается безнаказанной в абсолютистском государстве, отчего иезуиты смелеют и наглеют день ото дня. Паскаль прекрасно понимал, что «играет с огнем» и рискует своей головой: полицейские сыщики по распоряжению канцлера Сегье все время пытались напасть на след автора «Писем...», но безуспешно — у Паскаля было много друзей, которые самоотверженно помогали ему, а когда надо, то и укрывали его (см. подробнее, 42, 136—139). Кроме того, как пишет сам Паскаль отцу Аннá, к нему трудно подступиться с какой бы то ни было стороны, ибо он находится вне пределов досягаемости и влияния иезуитов. Потому он столь решительно мог заявлять в лицо этому королевскому приближенному: «Я не боюсь вас... От мира я ничего не ожидаю, ничего не опасаюсь, ничего не желаю; я не нуждаюсь, по милости божьей, ни в богатстве, ни в личной власти... Вы можете затронуть Пор-Рояль, но не меня. Можно выжить людей из Сорбонны, но меня нельзя выжить из самого себя. Вы можете использовать насилие против священников и докторов, но не против меня, ибо я не имею этих званий» (14, 454—455).

«Письма...» Паскаля имели небывалый успех у широкой публики. Он сумел доступно и понятно объяснить сложные богословские вопросы, применяя ряд удачных комедийных прие-

мов, предвосхищавших приемы Мольера, комедии которого увидели свет уже после смерти Паскаля. Он хорошо для себя уяснил официальную доктрину католицизма, «еретическое» учение кальвинизма, богословские взгляды Августина и Фомы Аквинского, принципы верования и псевдонауки о нравственности иезуитов и, конечно же, учение янсенистов, которое ему предстояло защищать.

Главная задача состояла в том, чтобы согласовать янсенистское понимание благодати и предопределения с католической трактовкой свободы воли и заслуги, без которых трудно было решить вопрос об ответственности человека за его поведение.

Поскольку папа осудил отрицание свободы воли Янсением, постольку Паскаль стремится доказать, что «смысл Янсения» не имеет никакого отношения к кальвинистской ереси. Паскаль возводит янсенистское понимание свободы человека к Августину, Аквинату и постановлениям Тридентского собора. «...Действенная благодать, — говорит он, — управляет волей таким образом что люди всегда имеют возможность сопротивляться ей» (там же, 461). Действие благодати на человека не носит характера «абсолютной необходимости» (*nécessité absolue*), но только «непреложной необходимости» (*nécessité d'infailibilité*), согласно которой «бог своей милостью не разрушает ни в какой мере естественной свободы человека» (там же, 463; 464). Благодать действует на сердце и волю человека не насильственно, но мягко и вместе с тем неуклонно, так что свободная воля хотя и может противиться благодати, но никогда не желает этого. Отсюда сле-

дует, что «мы имеем заслуги, являющиеся действительно нашими заслугами, против заблуждения Кальвина», а также и против еретического положения Лютера (осужденного Тридентским собором), согласно которому «мы никоим образом не содействуем своему спасению, совсем как неодушевленные вещи» (цит. по: 14, 462—463). Этому протестантскому положению Паскаль противопоставляет свое кредо, сформулированное им в «Сочинении о благодати»: «Бог, который нас создал без нас, не может нас спасти без нас» (там же, 311).

Все эти едва различимые дистинкции заставили Пьера Бейля назвать теологов «великими комедиантами», ибо, согласно его мнению, «физическое предопределение» томистов, необходимость у Августина, Янсения и Кальвина есть «одна и та же доктрина», между тем томисты отрещиваются от янсенистов, а эти последние — от кальвинистов (см. 22, 1, 65—66). Советский исследователь Ф Капелюш также считает, что «августинианство фактически осуждено церковью под видом янсенизма», сама же римская церковь действительно занимает полупелагианскую позицию по вопросу о свободе воли (см. 40, 121).

Получается, таким образом, что церковь вынуждена была принять на вооружение то, что она осуждала от имени Августина в первые века существования христианства. И наоборот, то, что считалось католическим у Августина, было осуждено ею у протестантов. Многовековой спор теологов о благодати и свободе воли в религиозной форме ставит одну из вечных философских проблем о соотношении свободы и необходимости, свободы и ответственности,

но никто из них не дает удовлетворительного ее решения, ибо благодать в любом ее истолковании враждебна свободе человека. Необходимость благодати вытекает из признания слабости, бессилия человека, что, конечно, противоречит его свободе. Истинная свобода человека несовместима с признанием существования бесконтрольного вседержителя, каким является бог в христианстве.

Более убедительные подходы к решению проблемы свободы и необходимости дает светская философия XVII в., в которой выкристаллизовалась мысль: «Свобода есть познанная необходимость» (Гоббс, Спиноза). Но и в ней заключалась только часть истины, ибо, согласно марксистской философии, свобода не сводится к познанию необходимости, но предполагает многоступенчатость своей реализации: сознательный выбор цели деятельности (на основе познанной необходимости), соответствие цели деятельности «истинной индивидуальности» человека (Маркс), выбор средств для ее реализации, осуществление деятельности, соответствие достигнутого результата задуманному проекту.

Распри янсенистов с иезуитами касались не столько фундаментальных основ католического вероучения, сколько акцентов на различные церковные традиции — августинианскую или томистскую, хотя Аквинат не столь уж далеко отстоит от Августина, что и позволило янсенистам в равной мере опираться на обе традиции, а также избежать выводов протестантов. О. Газье в книге «История янсенистского движения с момента его зарождения и до наших дней» считает: «...нет ничего в так называемом янсенизме, что целиком и полностью не соот-

ветствовало бы догмам римско-католической апостольской церкви» (77, 1, 17). Газье определяет янсенистов «как ревностных католиков, которые не любили иезуитов» (там же, VII). В этом смысле с самого возникновения ордена иезуитов существовали «янсенисты», среди которых были кардиналы и даже папы (Иннокентий XI и Бенуа XIV). Однако и в современном католицизме янсенизм считается ересью (см. 76).

Взаимные обвинения янсенистов и иезуитов в ереси по вопросам догмы совершенно неправомерны, поскольку и те и другие успешно опираются на один и тот же источник — Священное писание, состоящее из весьма противоречивых текстов. Даже одно и то же Послание к римлянам апостола Павла является «тайной и истоком» августицизма, янсенизма, протестантизма*, томистской философии**. Различные нюансы в истолковании той или иной строчки из его посланий могут дать чуть ли не весь спектр религиозных учений внутри христианства. Спор янсенистов и иезуитов по догматическим вопросам вуалировал ту реальную почву, на которой происходила их борьба. Сюда можно отнести и личную ненависть иезуитов к вождям янсенизма, и конкуренцию в области образования и педагогики, и действительные разногласия в понимании не только религиоз-

* «...Потому что все согрешили и лишены славы Божией, получая оправдание даром, по благодати Его, искуплением во Христе Иисусе... Ибо мы признаем, что человек оправдывается верою, независимо от дел закона» (Рим. 3, 23 24. 28).

** Бог «...воздаст каждому по делам его...» (Рим, 2, 6).

ных, но и общечеловеческих норм нравственности, и классовые различия в политической позиции иезуитов как оплота феодализма и абсолютизма и янсенистов как буржуазной оппозиции тому и другому. Так что «всякий раз за религиозной экзальтацией скрывались весьма осязательные мирские интересы» (1, 22, 468).

Схоластический спор о соотношении свободы воли и благодати довольно скоро перестанет волновать образованное общество. Просветителей будут уже раздражать эти теологические препирательства, в ответ на которые ядовитый для церкви Вольтер в письме Гельвецию изобретет весьма оригинальный способ их разрешения: «Нельзя ли примирить все противоречия, внося скромное и благоразумное предложение — удавить последнего иезуита кишкой последнего янсениста?» (29, 2, 261).

Борьба янсенистов против «ослабленной» морали иезуитов будет иметь далеко идущие последствия для всего иезуитского ордена в целом (в плане его идейной дискредитации и необходимости его упразднения в будущем).

3. КАЗУИСТИКА, ПРОБАБИЛИЗМ. НРАВСТВЕННОСТЬ

Сначала Паскаль должен был написать три-четыре письма в защиту А. Арно и лишь по догматическим вопросам. Но в ходе борьбы с иезуитами замысел Паскаля значительно расширился: он решил не только разоблачить их теологическое крючкотворство, политику насилия над инакомыслящими, но и раскрыть перед

общественностью тайные пружины иезуитской обработки сознания верующих и вопиющую безнравственность их религиозной системы морали. Нравственный оппортунизм, всемерное приспособление моральных норм и правил к нравам, привычкам, слабостям и даже порокам распущенного света — вот основная черта иезуитской моральной практики. Добродушный и цинично откровенный патер-иезуит из «Писем...» Паскаля не без душевного сокрушения признается, что они вынуждены терпеть «некоторую распущенность» в людях, чтобы не отпугивать их от себя строгостью евангельских правил и церковных требований. Причем делают они это не со злым намерением развращать своих мирян, но исключительно из милосердия к ним и снисхождения к их неизбежным слабостям. В угоду свету они создали правила настолько легкие, что надо быть слишком требовательными, резонерствует иезуит, чтобы не остаться ими довольными: «Грехи теперь искупаются с большей радостью и рвением, чем раньше они совершались, так что многие люди столь же быстро смывают свои пятна, как и приобретают их» (14, 413). Боссюэ остроумно заметил, что иезуиты «кладут подушки под локти грешников».

«Теоретической платформой» легкой набожности является учение о вероятных мнениях — по словам Паскаля, «источник и основа всей этой распущенности» (там же, 388). В качестве средства обоснования пробабиллизма (от лат. *probabilis* — вероятный, правдоподобный) иезуиты использовали схоластическую науку — казуистику (от лат. *casus* — случай), определявшую условия применения общих правил или

законов (юридических, нравственных, богословских и др.) к частным конкретным обстоятельствам или случаям. В сфере морали казуистика решает вопросы о степени допустимости, т. е. несомненности, вероятности или безопасности для нравственного закона тех или иных поступков человека, а проще говоря, о подведении совести под силу обстоятельств.

Поскольку иезуиты поставили своей задачей максимально приспособиться к нравам света и самых разных людей, то несомненной недопустимости поступка для них не существует. Нет для них и достоверных общезначимых нравственных максим. Все моральные правила более или менее вероятны. Средневековая богословская казуистика различала «смертные» грехи и «простительные». Иезуиты ловко — посредством размывания границ между дозволенным и недозволенным, нравственным и безнравственным, добром и злом — обратили все «смертные» религиозные грехи, а также буквально все светские преступления в «простительные» грехи. На этом и была основана их «мягкая» исповедальная практика, приведшая в их исповедальни, как замечает Паскаль, «толпы распущенных людей».

Присмотримся внимательнее к механизмам и средствам приспособительной морали. Паскаль говорит, что у иезуитов нет сознательного намерения развращать нравы общества, но они не ставят перед собой и цели исправлять их, «что было бы для них плохой политикой», ибо нравственная требовательность к людям не имеет такого легкого практического успеха, как снисхождение к их порокам и потакание их слабостям. Но это совсем не значит, что иезуиты приспособаб-

ливаются только к нравам распущенного большинства. Нет, для людей строгих и порядочных у них наготове евангельские заповеди, пример жизни Иисуса Христа, святых, благочестивые изречения отцов церкви и т. д. Так что в конце концов они приобретают всех и не теряют никого. «Для немногих немного у них и наставников, между тем как толпа распущенных казуистов предлагает свои услуги толпе тех, кто ищет распущенности» (там же, 387—388).

Итак, иезуиты-казуисты «взахлеб» расхваливают выгоды и удобства учения о вероятных мнениях. Вероятным для них является мнение ученого, покоящееся на каких-нибудь «хороших и достаточных основаниях». Любой более или менее авторитетный ученый может сделать свое мнение вероятным для широкой публики, если только церковь не воспротивится ему и не осудит его. Поскольку «хорошие и достаточные основания» можно приискать для всего на свете, постольку вероятных мнений существует великое множество, причем и прямо противоречащих друг другу. Каждый человек может по своему вкусу черпать из этой «сокровищницы мнений», выбирая для всякого случая жизни «удобные и полезные». Вероятные мнения — надежный щит, спасающий как от угрызений совести, так и от нравственной ответственности.

Казуисты разработали целую систему вероятных мнений для всех классов и сословий, начиная с высших и кончая низшими. Например, Васкес в «Трактате о милостыне» с легкостью освобождает богатых от обязанности помогать бедным (согласно Евангелию: «Дайте милостыню от вашего избытка»), особым

образом истолковывая слово «избыток»: «То, что светские люди откладывают, чтобы возвысить положение свое и своих родственников, не называется избытком. Вот почему едва ли когда-нибудь окажется избыток у светских людей и даже у королей» (там же, 392). Для слуг же казуисты также изобрели удобные предписания. Так, отец Бони в своей книге «Сумма грехов» разрешает слугам самовольно повысить себе жалованье (если у других оно выше), пользуясь хозяйским имуществом. В 1647 г. в Клермонской иезуитской коллегии произошел анекдотический случай. Слуга коллегии Жан из Альбы украл у духовных отцов оловянные блюда, за что был отдан под суд светским властям. На суде обнаружилось, что простодушный Жан поверил на слово казуистам и, полагаясь на отца Бони, спокойно взял то, что ему приглянулось, дабы повысить свое жалованье. Судья с возмущением осудил эту и подобные ей «зловредные» книги, нисколько не собираясь оправдывать вора (см. там же, 396).

Моральные предписания иезуитов не раз приходили в столкновение с государственными законами. Так, дуэли в дворянской среде были настоящим бичом общества. Королевским указом они были строжайше запрещены. Но ловкие казуисты нашли немало способов разрешить дуэли не во имя убийства другого человека (явное зло!), но в целях защиты своей чести в обществе (уже добро!), ограждения своего имущества и т. д. Чтобы как-то оправдаться перед светскими властями, казуисты предусмотрели и прямо противоположные мнения, запрещающие дуэли, как и светский закон. При помощи этой двойной вероятности «за» и

«против» иезуитам удастся ускользнуть от любого обвинения, так как «одно мнение всегда им служит, а другое никогда не вредит. Если они не находят выгоды в одном направлении, то бросаются в другое и всегда наверняка» (там же, 390). *Двоякая вероятность* есть самое общее правило пробабилистской морали; но есть в ней и более частные приемы, по выражению Паскаля, «вертеть совестями и баламутить их по своему произволу» (там же).

Одним из этих приемов является так называемое *истолкование терминов* в благоприятном для выгоды людей смысле. Мы уже познакомились с этой «иезуитской герменевтикой» при истолковании слова «избыток», в результате чего «избыток» превращается чуть ли не в «нехватку». Вот еще один образчик истолкования слова: возьмем термин «убийца». «Не убий!» — одна из основных заповедей евангелий. Папа Григорий XIV запретил предоставлять убийцам убежище в церквах. Но иезуиты и тут нашли выход, чтобы не выполнять папской буллы. Они под «убийцами» стали понимать тех, кто получил деньги за то, чтобы предательски кого-нибудь убить. Отсюда следует, что те, кто убивает, не получая за это никакой платы, но только чтобы услужить своим друзьям, не называются убийцами» (там же, 392).

Если истолкование термина почему-либо не удастся или не устраивает, то можно добиться той же цели путем *приискания благоприятных обстоятельств*. Паскаль во многих «Письмах...» останавливается на теме человекоубийства, трактовка которой является наиболее зловещей у иезуитов. Они дошли до того, что точно определили суммы денег, из-за которых можно

убить человека. Одни казуисты считали эти суммы огромными, но знаменитый Молина «оправдал бы» человека, который убил бы другого за попытку отнять у него вещь стоимостью в шесть-семь дукатов, «соблюдая умеренность законной защиты» (10,101), а в другом месте он свел стоимость жизни человека к одному экю. Защита своего имущества, чести, здоровья, положения в обществе и т. д., согласно казуистам, есть «благоприятное обстоятельство», освобождающее от заповеди «Не убий!».

Продолжая представлять на суд общественного мнения гнусные приемы иезуитов, Паскаль в письме седьмом рассказывает об их так называемом способе *направлять намерение*, который откровенный патер определил как «великий метод». Суть его состоит в том, «чтобы ставить целью своих действий дозволенное намерение» (там же, 397). Иезуит Эскобар популярно выразил это в краткой максиме «цель оправдывает средства», а более пространно так: если нельзя удержать человека от какого-то недозволенного действия, то можно по крайней мере «очистить порочность действия чистотою цели». Если, например, сыну нельзя желать зла своему отцу и убить его из ненависти или мести, то за имущество, которое перейдет к нему после его смерти, оказывается, уже убить можно. С помощью «очищения» намерения, как, впрочем, и других иезуитских приемов, оправдывались всевозможные преступления светских и духовных лиц. Согласно же Паскалю, «лучше иметь дело с людьми, которые вообще не знают религии, чем с теми, которые придерживаются в ней этого направления... Я не знаю даже, не менее ли досадно быть грубо убитым

рассвирепевшими людьми, чем сознавать, что тебя добросовестно закалывают люди набожные» (там же, 402).

Далее Паскаль рассматривает еще один «виртуознейший» прием казуистов, помогающий ловко обманывать людей, давая клятвы без какого бы то ни было намерения выполнять их. Если от обещания нельзя прямо уклониться (в какой-нибудь светской интриге), то от него можно увильнуть косвенно, используя *двусмысленные слова* и заставляя их понимать не в том смысле, в каком подразумеваешь их сам. Такая клятва ни к чему не обязывает и не является грехом, ибо с самого начала, согласно Эскобару, нет намерения принять обязательство.

Когда же не находишь двусмысленных слов или выражений, то надо следовать совершенно новому учению о мысленных оговорках, предложенному Санчесом, который его излагает следующим образом: «Можно клясться, что не делал какой-нибудь вещи, хотя бы в действительности и сделал ее, подразумевая про себя, что не делал ее в такой-то день или до того, как родился на свет, или подразумевая какое-нибудь подобное обстоятельство, лишь бы слова, которыми пользуешься, не могли выдать этой задней мысли; и это очень удобно и всегда справедливо, когда необходимо или полезно для здоровья, чести или благосостояния» (там же, 411).

Наконец, Паскаль разоблачает общий принцип иезуитов, благодаря которому они освобождают грешников от нравственной ответственности и легко отпускают им грехи, не ожидая от них ни отказа от прежней жизни, ни раскаяния, кроме обещаний, много раз нарушаемых.

Казуист Лемуан в книге «Легкая набожность» определяет условия, при которых поступок можно назвать грехом: 1) бог должен вложить в душу любовь к «повеленному», которой противостоит «мятежное похотение»; 2) бог внушает ей сознание своей слабости; 3) бог внушает ей понятие о враче, который может исцелить ее; 4) бог посылает ей желание молиться ему и просить его помощи. Если все эти движения не имеют места в душе, то действие, строго говоря, не является грехом (см. там же, 383). В духе этого казуиста отец Аннá в своем «Ответе на первое письмо г. Арно» не ставит в вину людям «грехи неведения, упущения, а также преступного поущения». Оказывается, нужна высокая степень сознания, чтобы согрешить, причем Лемуан явно признает необходимость действительной благодати для того, чтобы душа возвысилась до такой степени сознания, а потом с нее «пала». Но это противоречило иезуитской концепции достаточной благодати, что казуиста, однако, смутить не могло, ибо беспринципность и есть главный принцип пробабилистской морали. (О двух видах благодати у Паскаля см. 14. 375—378.)

Паскаль показывает, что иезуиты свели все грехи к осознанным и намеренным, между тем как есть проступки и по неведению, которые бывают двух родов: неведение факта, т. е. незнание всех конкретных условий и последствий действия, и неведение права, т. е. незнание добра и зла и всякой справедливости. Если первое извинительно, то второе непростительно. «Не утверждайте больше вместе с вашими новыми авторами,— говорит Паскаль,— что невозможно согрешить тем, которые не ведают справедли-

вости, но скажите лучше вслед за святым Августином и древними отцами церкви, что невозможно не согрешить тем, кто не знает справедливости» (там же, 385).

Иезуиты высоко ставили авторитет Аристотеля и пытались опереться на него в своем понимании греховных поступков, в угоду себе совершенно искажая его позицию. Аристотель в своей «Этике к Никомаху» говорил о непроизвольных поступках, вытекающих из незнания всех фактических обстоятельств действия: например, чтобы продемонстрировать действие метательной машины, человек пустил из нее дротик и нечаянно ранил кого-нибудь. Но поступки, вытекающие из незнания добра и зла в момент выбора, он не называл «непроизвольными» (как это стремились представить иезуиты), но считал их порочными. Именно неведение своего долга и своих обязанностей, равно как и того, чего следует избегать, делает людей злыми и распущенными, что Аристотель недвусмысленно порицал (см. 19, 39—41), тогда как иезуиты специально ставили своей целью это оправдать. Паскаль защищает нравственное учение великого философа от фальсификации его иезуитами (см. 14, 386).

Правила Лемуана, восклицает Паскаль, «почти всех делают невинными», особенно людей распущенных, которые не знают да и не хотят знать «ничего повеленного», как и своих обязанностей и последствий своих действий для других людей. С притворным восторгом, с которым он выуживал из простоватого патера секреты казуистики, Паскаль говорит ему: «О отец мой! Какое это великое благо для определенных моих знакомых! Надо мне прислать их

к вам. Возможно, вы не видели столь безгрешных людей, ибо они никогда не думали о боге; пороки опередили их разум... так что они еще находятся в состоянии младенческой невинности, согласно г. Лемуану» (там же, 383). Не понимая издевки, польщенный патер от письма к письму выкладывал перед любознательным Монтальтом все новые и новые «перлы казуистики». В десятом письме, изведав с помощью цинично откровенного и глуповатого патера приемы, уловки и хитрости иезуитов, Паскаль снимает маску любопытствующего дилетанта, желающего поучиться у них, и в гневе восклицает: «Ох, отец мой! Нет такого терпения, которого бы вы не истощили, и нельзя слушать без ужаса вещи, которые я только что выслушал» (там же, 418).

В следующих своих письмах, оставив комедию и распрощавшись с патером, Паскаль уже непосредственно обращается к «преподобным отцам-иезуитам», бросая свои обвинения в адрес всего ордена. Протестуя против их духовного засилья, он говорит: «Не беритесь же больше изображать наставников; у вас нет на то ни нравственных, ни умственных оснований» (там же, 451). Разоблачив вопиющую порочность системы морали иезуитов, Паскаль выступает от имени истины, видя в них жестоких и подлых ее гонителей.

Все средства насилия, которые применяют иезуиты, бессильны в борьбе против истины. «Странная и продолжительная эта война, когда насилие пытается подавить истину. Все старания насилия не могут ослабить истины, а только служат ее возвышению. Весь свет истины бессилен остановить насилие и только еще бо-

лее приводит его в ярость» (там же, 429). Это потому, что насилие и истина не имеют общего измерения, ибо принадлежат к совершенно разным мирам. Когда сила спорит с силой, побеждает более могущественная. Когда одно рассуждение противопоставляется другому, то истина побеждает ложь, «но насилие и истина ничего не могут поделаться друг против друга» (там же). Отсюда вовсе не следует, что насилие и истина есть равные силы, ибо насилие всегда временно и преходяще, а истина вечна и могущественна, из чего вытекает, что она в конце концов восторжествует над своими врагами. В записках Паскаля тех лет мы находим следующее высказывание: «Я один против тридцати тысяч?—Нет. Пусть на вашей стороне будет двор, обман, на моей стороне истина: она — вся моя сила; если я ее потеряю, я погиб. Не будет недостатка ни в обвинениях, ни в преследованиях. Но истина у меня, и посмотрим, кто победит» (10, 182).

Паскаль понимал, что борьба с иезуитами не может ограничиться только его «Письмами...». Это — лишь начало войны с ними: «То, что я сделал, есть только игра перед настоящей битвой. Я скорее показал раны, которые можно нанести вам, чем нанес их сам» (14, 420). Тем не менее удар его по иезуитизму был весьма чувствителен. Благодаря Паскалю слово «иезуит» стало символом двоедушия, лицемерия и нравственной испорченности, а во французском языке появилось слово «эскобар», которое так и переводится — «лицемер». Иезуиты попытались оправдаться в глазах общественного мнения и срочно выпустили «Апологию казуистов против клеветы янсенистов», которая вызвала

отпор со стороны не только не сложившего оружия Паскаля и его друзей из Пор-Рояля, но и духовенства Парижа и ряда других городов, возмущенного «губительными максимами» иезуитов.

Известны «Сочинения парижских кюре» — коллективный труд, в составлении которого принимал участие и Паскаль. В них не затрагиваются специальные богословские вопросы, представлявшие больший интерес для теологов, но подняты исключительно проблемы морали, общезначимые для широкого круга верующих. Перу Паскаля принадлежат первое, второе, пятое и шестое «Сочинения...» и, кроме того, «Фактум* парижских кюре против «Апологии казуистов...»», «Ответ парижских кюре» на «Опровержение... казуистов», проект «Постановления против «Апологии казуистов...»». По свидетельству Маргариты Перье, Паскаль считал пятое сочинение парижских кюре «самым превосходным» своим произведением. Под всеми этими сочинениями стоит подпись восьми парижских кюре, взявших на себя ответственность за них.

Паскаль в этой битве выступает не просто как апологет янсенизма, но как борец за общечеловеческие нормы нравственности. Он противопоставил беспринципному моральному релятивизму иезуитов нравственный максимализм, защищая принципы человеколюбия, порядочности, благородства, нравственной чистоты. Поэтому «Письма...» Паскаля и другие его сочинения против иезуитов встретили широкую

* Фактум — произведение обличительного характера.

поддержку общественности, вызвали движение духовенства против морали иезуитов. И хотя истина была на стороне Паскаля, но сила пока была у иезуитов, и не сразу начатое им движение принесло свои плоды.

В сентябре 1657 г. иезуиты добились осуждения «Писем...» папой Александром VII и включения их в Индекс запрещенных книг. Но этого иезуитам было мало: пользуясь большим влиянием при дворе, они склонили короля Людовика XIV издать приказ о «специальном исследовании» «Писем...» комиссией из четырех епископов и десяти докторов теологии, причем «исследованию» был подвергнут и латинский перевод «Писем...», сделанный в 1658 г. П. Никодем и снабженный его комментарием. Комиссия пришла к заключению, что в обеих книгах «поддерживается ересь, осужденная у Янсения, и что они полны чувств, оскорбительных по отношению к папе, епископам, священной персоне короля, его министрам, Парижскому факультету и религиозным постановлениям» (цит. по: 13, 232). На основании этого заключения 14 октября 1660 г. Государственный совет вынес приговор, осуждавший «Письма...» на публичное сожжение рукою палача. Экзекуция была приведена в исполнение по всем правилам аутодафе для книг.

Паскаль не был обескуражен осуждением «Писем...» «в верхах», ибо чувствовал и силу истины, и поддержку общественности. После смерти Паскаля иезуиты пустили слух, что в последние дни жизни он «ненавидел это свое произведение и раскаивался в том, что был янсенистом» (62, 608). Но друзья Паскаля из Пор-Рояля легко опровергли это. Под давле-

нием широкого движения духовенства и многочисленных письменных протестов против морали иезуитов папа Александр VII в 1665—1666 гг. вынужден был осудить 45 тезисов иезуитской пробабилистской морали, а в 1679 г. уже другой папа, Иннокентий XI, осудил еще 65 тезисов, большинство из которых были осуждены Паскалем. Ловкие и хитрые иезуиты, свалив всю вину на казуистов и размежевавшись с наиболее одиозными из них, не сдали своих позиций, а с момента самостоятельного правления Людовика XIV (1661) даже усилили их: благодаря их коварству король отменил в 1685 г. Нантский эдикт. С помощью короля, считавшего янсенистов Пор-Рояля своими личными врагами, иезуиты обрушили на него репрессии, в результате которых Пор-Рояль был не просто уничтожен, а с варварскими надругательствами буквально стерт с лица земли (см. 77, 1, 229—231).

Столь жестокая расправа с бунтующим монастырем станет понятной, если учесть, что янсенистское движение было направлено не только против католической реакции в лице иезуитов, но и против феодализма и абсолютизма с их злоупотреблениями и духовным насилием над инакомыслящими. Несмотря на свой довольно «разношерстный» социальный состав, янсенизм был в общем буржуазным течением, скрывавшим, согласно Бальзаку, «дух революции» под маской аскетизма и набожности, так что «Вольтер продолжал дело Паскаля» (см. 20, 116—117).

Борьба янсенистов с иезуитами не прошла для последних даром. Орден, созданный церковью для поддержания пошатнувшегося в пе-

риод Реформации престижа католицизма, способствовал лишь дальнейшей дискредитации его, как и все насильственные акции, предпринятые римско-католической церковью «во славу божью» (крестовые походы, инквизиция и др.). Общество Иисуса как нельзя лучше разоблачало миф о «святости» церкви и в гротескном виде представило вполне мирские цели и средства ее служителей: стремление к власти, страсть к наживе, погоня за земными радостями и удовольствиями (под маской лицемерного благочестия). Несмотря на внешнюю благопристойность отцов-иезуитов, их тайные политические интриги и финансовые махинации рано или поздно во всех странах стали явными и вызвали повсеместное требование общественности запретить орден, что и вынужден был сделать папа Климент XIV в 1773 г. Но через 40 лет — в условиях разгула реакции в Европе после разгрома наполеоновской империи — римская курия снова прибегла к услугам этого «отборного отряда» воинствующей церкви, и папа Пий VII легализовал орден иезуитов в 1814 г., который и поныне служит католицизму. В 1870 г. иезуиты добились признания католической церковью догмата о непогрешимости папы, против чего выступал Паскаль в своих «Письмах...».

«Письма к провинциалу» — это образец антиклерикального памфлета XVII столетия, гениальная сатирическая комедия, в которой Паскаль выступил как блестящий полемист и превосходный стилист. Гуманистическое значение «Писем...» не исчерпывается разоблачением пробабилистской морали иезуитов, хотя М. М. Филиппов совершенно справедливо счи-

тает, что «одной борьбы Паскаля с иезуитами достаточно для обеспечения за ним благодарности потомства» (57, 5). Но был у этой книги такой «заряд», о котором не предполагал и сам Паскаль. Он искренне был убежден, что защищает евангельские принципы нравственности, а между тем больше всего говорил об общечеловеческих нормах морали, выступая от ее имени, апеллируя отнюдь не к набожности, а к разуму, здравому смыслу и сердцу людей, к их естественным склонностям и нравственным чувствам. Неоднократно устами Монтальта Паскаль заявляет, что лучше вообще не иметь никакой религии, чем иезуитское ее понимание. Здесь как бы сам собой напрашивается вывод (которого Паскаль не сделал, но зато другие сделали не без его помощи) о том, что нравственность не обязательно покоится на религиозных догмах и заповедях. В «Мыслях» Паскаля есть и такой весьма характерный фрагмент: «Опыт заставляет нас видеть огромную разницу между набожностью и добротой» (14, 545, фр. 365). В том же направлении идут и поиски Паскалем «единственной точки зрения» в вопросах морали, ибо если бы он однозначно связывал мораль с религией, то подобного рода мысли у него даже не возникали бы.

Паскаль, таким образом, относится к тем борцам против свободомыслия и атеизма, которые сами в немалой степени способствовали им.

«МЫ ПОСТИГАЕМ ИСТИНУ НЕ ТОЛЬКО РАЗУМОМ, НО И СЕРДЦЕМ»

1. «ИДОЛЫ» СХОЛАСТИКИ И БЕСКОНЕЧНЫЙ ПРОГРЕСС ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ



В борьбе с уходящей в прошлое, но еще не сдающей свои позиции схоластикой передовые ученые и философы XVII в. продолжали лучшие традиции эпохи Ренессанса. В эту последнюю происходит не только возрождение античной философии и культуры (Платона, Демокрита, Эпикура, подлинной философии Аристотеля), но и переоценка многих средневековых ценностей в духе требований Нового времени. Схоластика как «рациональная теология», противостоящая мистическому богословию, была призвана интеллектуальными средствами обосновать догматы религиозного учения и являлась служебным органом церкви, которая занимала тогда господствующее положение в обществе «в качестве наиболее общего синтеза и наиболее общей санкции существующего феодального строя» (1, 7, 361). Философия и во многом наука в эпоху средневековья были «служанками теологии» и обязаны были опираться на авторитет Священного писания, отцов церкви и, начиная с Фомы Аквинского, приспособленную для нужд церкви и вероучения философию Аристотеля. Высокий удельный вес формально-логи-

ческих исследований в ту эпоху, отрыв науки от опыта, практики и жизни диктовались потребностями систематизации, концептуализации и детализации религиозного учения с его вечным и неизменным предметом — божественной сущностью. Авторитаризм, косность, формализм станут на многие века синонимом схоластической учености, которую Кант метко называл «почтенной ржавчиной древности».

Схоластическому формально-логическому знанию Новое время противопоставило опытно-экспериментальное естествознание, схоластической метафизике, ориентированной на теологию и религиозный авторитет, — философию, опирающуюся на «естественный свет» человеческого разума и чувств и научное познание мира. Авторитаризм в средневековой схоластической культуре сначала был расшатан скептицизмом, поставившим под сомнение саму возможность рационального обоснования религиозного учения, а затем был сметен бурным развитием научного знания, вылившимся в научную революцию XVI—XVII вв.*

Но прежде чем это произошло, лучшим представителям европейской культуры пришлось сражаться на «поле битвы» со схоластикой. И Паскаль находился на переднем крае этой борьбы вместе с Ф. Бэконом, Галилеем, Декартом и др. Паскаль отвергал притязания старой науки на обладание вечной истиной. Он едко высмеивает попытки ученых схоластов на-

* Ее начало связывают с появлением в 1543 г. книги Н. Коперника «Об обращениях небесных сфер», а относительное завершение — с выходом в свет в 1687 г. книги И. Ньютона «Математические начала натуральной философии».

делить природу «человеческими страстями и стремлениями» или выдумывание «мнимых причин» там, где надо искать только естественные и простые законы, следуя самой природе. В самом деле, лишенная глубокой экспериментальной базы, средневековая наука была вынуждена для объяснения непонятных явлений прибегать к умозрению, воображению и просто спекуляциям типа: «магнит чувствует близость железа»; предмет, подброшенный вверх, «стремится к земле»; «природа боится пустоты» и т. д. «Мнимые причины», вроде теплорода, флогистона и др., обосновывали явления теплоты, горения и т. д. Понадобились кропотливые исследования многих поколений ученых, чтобы убедительно разрушить все эти ложные представления. Как мы уже видели, немалая доля этих трудов принадлежит и Паскалю.

Чтобы обосновать право новой науки на опровержение старых истин. Паскаль написал свое знаменитое «Предисловие к трактату о пустоте» — небольшой гносеологический шедевр, который можно рассматривать как «Манифест» науки Нового времени. Прежде всего Паскаль выступает за полную свободу научных исследований от власти слепого преклонения перед авторитетом «древних». Уважение к древним до того дошло, сетует он с самого начала, что «всякую их мысль считают оракулом», и «текста одного автора достаточно, чтобы разрушить самые сильные доказательства» (14, 230). Ничего нельзя предложить от себя нового, продолжает он, как будто после древних не осталось истин неоткрытых, как будто человечество стоит на месте в своем познании и разум не развивается из века в век. «Не означает

ли это унижение человеческого разума и уподобление его инстинкту животных, между тем как существенная разница между ними состоит в том, что действия разума беспрестанно совершенствуются, тогда как инстинкт всегда равен самому себе...» (там же, 231).

Подобную ситуацию в науке Паскаль считает совершенно нетерпимой, но не собирается впадать в другую крайность, «дабы исправить один порок другим» и полностью отвергать авторитет древних. Нет, он хочет четко ограничить ту сферу знания и культуры, где авторитет может быть «светильником». Паскаль берет на вооружение идущую от средневековья концепцию двойственной истины. В условиях XVII в., когда позиции церкви в духовной жизни общества и схоластические традиции в науке были еще достаточно сильны, разграничение областей знания и веры, науки и религии, разума и откровения обеспечивало относительную свободу научным исследованиям. Поэтому и в «рационалистический век» данная концепция находит своих сторонников (Ф. Бэкон, Галилей, Гоббс и др.). Паскаль является весьма последовательным и своеобразным ее представителем. Он разделяет науки по предмету и способу познания: в одних (например, в истории, географии, юриспруденции, в языках и особенно в теологии), имеющих дело с «простым фактом» или связанных с «божественными либо человеческими установлениями», правомочен авторитет; в других, «основанных на опыте и рассуждении» (например, в физике, геометрии, арифметике, музыке, медицине, архитектуре), авторитет бесполезен, поскольку в них разум и чувство одни в состоянии судить

об истине (см. там же, 230). Первые Паскаль называет историческими предметами, в которых хотят почерпнуть знание, «добытое прежними авторами» (кто был первым королем Франции, где проведен первый меридиан и т. п.), вторые — «догматическими», в которых имеют целью исследовать и открыть «скрытые истины».

Паскаль обращает особое внимание на теологию, в которой он не одобряет всякие «новшества» (он имеет в виду иезуитский вариант католической религии), ложное мудрствование, спекуляции. Между тем именно в ней «ныне развелось много новых мнений», которых не знали древние, как будто уважение к древним философам, говорит Паскаль, есть наш долг, а уважение к отцам церкви — «одно только приличие». Будучи сторонником теологии откровения, он видит в авторитете Священного писания и древнейших отцов церкви ее единственное основание, осуждая «безумное суетумудрие» тех, кто переносит в теологию научные приемы рассуждения и доказательства посредством разума. Зато в естественных предметах опыт, разум и чувства могут и должны — без оглядки на всякий авторитет! — быть «законными судьями» в вопросах истины. Четкое разделение областей естественного знания и веры, науки и теологии, рассуждения и авторитета, согласно Паскалю, с одной стороны, сохраняет в неприкосновенности символ веры и чистоту первоначального христианского учения, а с другой стороны, способствует беспрепятственному развитию собственно научного знания и непрерывному совершенствованию человеческих способностей.

В отличие от животных «человек создан для бесконечности» и должен не бояться оправдывать это свое назначение. Если бы последующие поколения людей ничего нового не прибавляли к знаниям и опыту предыдущих поколений, никакой прогресс в науках был бы просто невозможен. На самом же деле человечество не стоит на месте, и Паскаль с большим энтузиазмом рисует краткую, но выразительную картину прогресса человеческого познания, полагая в качестве его субъекта не отдельного индивида, но человечество в целом: «Не только каждый человек день за днем продвигается вперед в науках, но и весь род человеческий осуществляет непрерывный прогресс в них... Таким образом, весь род людей в течение всех веков должно рассматривать как одного и того же человека, который всегда существует и беспрестанно научается» (там же, 232).

Наконец, против слепого подчинения авторитету древних Паскаль (как ранее Ф. Бэкон в «Новом органоне» — см. 26, 47—48) выставляет и такой аргумент. Как старость отдельного человека есть возраст, наиболее удаленный от момента его рождения, так и старость «этого универсального человека» (т. е. человечества в целом) надо искать не во временах, ближайших к периоду его рождения, но, напротив, наиболее удаленных от него. «Те, которых мы называем древними, были поистине новичками во всех вопросах и составляли собственно детство человечества, но поскольку мы прибавили к их познаниям опыт последующих веков, постольку именно в нас можно найти эту древность, которую мы уважаем в других» (14, 232).

Обосновав, таким образом, неотъемлемое право новой науки на самостоятельное и свободное развитие, Паскаль ободряет «робких ученых», которые боятся «вводить новшества» в естественные науки. «Во имя истины можно противоречить древним, каким бы сильным ни был их авторитет» — вот лейтмотив «Предисловия к трактату о пустоте». Так в борьбе с «идолами» схоластики Паскаль стоит на уровне передовых задач науки и философии Нового времени.

2. «...ВСЕ,
ЧТО ПРЕВЫШАЕТ ГЕОМЕТРИЮ,
ПРЕВОСХОДИТ И НАС»

Одной из центральных проблем философии Нового времени была проблема истинно научного метода познания. «Настоящий родоначальник английского материализма и всей современной экспериментирующей науки» (1, 2, 142) Фрэнсис Бэкон ярко и образно говорит о значении правильного метода, без которого познание напоминает «развязанную метлу или хождение ощупью в ночное время». Именно в отсутствии надлежащего метода исследования видит Ф. Бэкон «истинную причину и корень всех зол в науках» (26, 13) и предлагает свои радикальные меры по «великому восстановлению наук». Поскольку наука, согласно его взгляду, «исходит не только из природы ума, но и из природы вещей» (там же, 220), постольку в познании надо опираться на опыт, чувства и разум: опыт отражает действительность в чувственных данных, а разум обрабатывает последние с помощью индуктивного метода.

Но неполнота индукции поставила перед Бэконом трудную проблему обоснования всеобщности и необходимости знания, опирающегося на эмпирический базис науки. Несмотря на все попытки Бэкона исключить элемент случайности из индуктивных обобщений, эти последние в силу естественной ограниченности опыта «по существу являются проблематическими» (Ф. Энгельс). Вот почему современная теория индукции строится на основе теории вероятностей.

В отличие от Ф. Бэкона, опиравшегося на экспериментальное естествознание, родоначальник рационализма Нового времени Рене Декарт увидел образец научного знания в математике с её строгими «цепями» доказательств, ясными и простыми дефинициями. Признаком совершенства знания Декарт считал всеобщий и необходимый характер истин, обобщений и доказательств. Именно математика, основанная на интуиции и дедуктивных построениях разума, представлялась ему «арсеналом» подобного рода знания, которого нет в опытных науках и в чувственном изменчивом познании. Отсюда чувственно-эмпирическое знание и его индуктивные обобщения Декарт ставил рангом ниже аксиоматико-дедуктивного математического знания с его строго аподиктическими выводами. При этом главным судьей в вопросах истины Декарт считал суверенный человеческий разум с его «естественным светом». В «Правилах для руководства ума» он довольно категорично заявляет: «Прежде всего заметим, что познавательная способность присуща только интеллекту, но что для него могут быть помехой или помощью три другие способности, а

именно: воображение, чувства и память» (36, 110).

Ориентация ученых и философов XVII столетия на математику, а точнее, на геометрию соответствовала высокоразвитому состоянию этой науки, в рамках которой во многом формировались и оттачивались методы и приемы будущего дифференциального и интегрального исчисления, рабочего инструмента всей последующей математической науки и современного математического естествознания. Своеобразный культ математики ярко выразил Паскаль в своем знаменитом афоризме: «Все, что превышает геометрию, превосходит и нас» (14, 349). Математика как образец научной строгости, четкости, доказательной силы человеческого разума станет «путеводной звездой» для многих наук Нового и новейшего времени.

В духе своей эпохи Паскаль озабочен проблемой совершенного метода познания. На эту тему им специально написано небольшое сочинение «О геометрическом уме и об искусстве убеждать», над которым он работал в ходе подготовки «Логики, или Искусства мыслить» Пор-Рояля. В нем Паскаль разделяет убеждение философов-рационалистов в несомненном преимуществе аксиоматико-дедуктивного математического метода познания. В этом многие исследователи (Э. Авэ, М. Легерн, Ж. Шевалье и др.) недаром видят влияние Декарта на Паскаля. М. Легерн даже считает, что Паскаль познакомился с философией вообще именно через систему Декарта, и «если можно говорить о философии Паскаля, то сначала надо допустить, что она создавалась, исходя из картезианства» (85, 178).

В самом деле, как и Декарт, Паскаль связывает признак совершенства знания с его всеобщим и необходимым характером, ясностью, простотой и самоочевидностью для «естественного света» разума и — в отличие от Декарта — чувств. Но подобного совершенства нет в опытных науках, говорит Паскаль, отмечая недостаточность индукции: «Во всех предметах, в которых обоснование состоит в опытах, а не в доказательствах, нельзя допустить никакого универсального утверждения без всеобщего перечисления всех частей или всех различных случаев... так как одного-единственного случая достаточно, чтобы помешать всеобщему выводу» (14, 232).

Одна геометрия, считает он, следует истинному методу познания и располагает искусством «методических и совершенных доказательств». Метод геометрии больше всех других приближается к абсолютному, т. е. «совершенному, превосходному и законченному», методу познания. Сущность последнего Паскаль формулирует очень кратко: «Определять все термины, доказывать все предложения» и «располагать все предложения в наилучшем порядке» (там же, 349; 348). Но поскольку — вследствие регресса в бесконечность — этого в принципе нельзя сделать, постольку этот метод «абсолютно недостижим». Означает ли это, согласно Паскалю, отказ от всякой достоверности в познании? Нет, не означает, ибо геометрический метод дает вполне достоверное — какое только возможно на уровне человеческого — знание. Метод геометрии приближается к «совершенному» методу, поскольку определяет и доказывает все неясные и двусмысленные термины и пред-

ложения, но отличается от него тем, что не делает этого по отношению к «первичным терминам» и «аксиомам», ясным самим по себе. Именно эти последние избавляют геометрический разум от «дурной бесконечности» определений и доказательств. Геометрия не определяет ни одну из таких вещей, как пространство, время, движение, число, равенство и множество других, им подобных. «Эта блестящая наука связана только с самыми простыми вещами... таким образом, отсутствие определения есть скорее совершенство, чем недостаток, ибо не происходит от их темноты, но, напротив, вытекает из их высшей очевидности...» (там же, 351).

Как и Декарт, Паскаль формулирует правила метода, но в отличие от него обращает особое внимание не на момент открытия истины, а на способ ее доказательства и отличения от лжи.

Паскаль дает 3 группы правил:

Для дефиниций*

1. Не определять никаких совершенно известных терминов.
2. Не вводить темных или двусмысленных терминов без дефиниций.
3. Использовать в дефинициях только известные или уже объясненные термины.

Для аксиом

1. Не принимать без исследования никаких необходимых принципов, какими бы ясными и очевидными они ни казались.

* У Паскаля речь идет о номинальных, а не реальных определениях вещей. Четкость номинальных определений вносит ясность и сокращает научную речь.

2. Фиксировать в аксиомах только совершенно очевидные положения.

Для доказательств

1. Не доказывать положений, очевидных из них самих.
2. Доказывать все предложения, используя для этого лишь аксиомы, очевидные из них самих или уже доказанные положения.
3. В ходе доказательства не злоупотреблять двусмысленностью терминов, подставляя определения на место определяемого (см. там же, 356—357).

Сразу бросается в глаза антисхоластическая направленность правил метода Паскаля, который был противником логической и словесной казуистики в способе доказательства истины. Например, он высмеивает такие совершенно бесплодные определения, как «свет есть световое движение световых частиц», которыми злоупотребляла схоластическая метафизика.

Ясность, четкость и удивительная простота характеризуют научный стиль самого Паскаля. В исследовании истины, равно как и в изложении его результатов, он призывал следовать за природой, которая «одна хороша и совершенно безыскусственна и проста» (там же, 359). Поэтому надо стремиться «не подняться над природой, но опуститься до нее». Критерием совершенства того или иного произведения Паскаль считает его общедоступность для широкого читателя: «Самые лучшие книги те, при чтении которых люди верили бы, что они сами могли бы их написать» (там же, 358). Паскаль превосходно владел искусством популярного изложения самых сложных из достигнутых им научных результатов. Его научные трактаты,

написанные, как правило, на французском языке (хотя он прекрасно владел латинским, научным языком того времени), были понятны любому образованному читателю.

Правила, разработанные Паскалем, полностью вошли в «Логику...» Пор-Рояля в качестве правил «научного, или теоретического, метода», который ее авторы называли также «методом композиции» в отличие от «метода решения, или изобретения», предложенного Декартом. Ученые Пор-Рояля высоко ценили оба метода, но наибольший свой вклад внесли в разработку первого, усматривая в нем необходимый способ теоретического изложения и синтеза научного знания и сообщения его другим людям.

Предвидя ряд возражений предложенному им методу исследования истины («Этот метод не нов, тривиален и применим только в геометрии»), Паскаль отвечает: «Нет ничего столь неизвестного, ничего более трудного на практике и ничего более полезного и универсального» (там же, 357). Он отвергает претензии схоластической логики на обладание непогрешимым методом исследования истины. Уверенность в общезначимости и необходимости математического метода познания поколеблется в нем только в связи с его исследованиями проблемы человека в «Мыслях». Но даже и там его влияние скажется в математической строгости ряда рассуждений, ясности и краткости многих дефиниций, концептуальной последовательности, содержательной немногословности афоризмов, четкости в постановке задач и проблем.

Как и у Декарта, главными элементами метода Паскаля являются интуиция и дедукция.

Но интуицию Паскаль понимает существенно иначе, чем Декарт. У последнего интуиция и дедукция находятся равно в сфере интеллектуального познания (ибо разум, и только разум, согласно Декарту, обеспечивает всеобщий и необходимый характер знания) и в этом смысле однородны, несмотря на различие непосредственного (интуиция) и опосредствованного (дедукция) способа усмотрения истины. У Паскаля же интеллект понимается только как опосредствованная, дискурсивная способность. Поэтому интуиция автоматически исключается им из области интеллектуального знания. Интуиция определяется им как особая чувственная способность, которую он называет то «внутренним чувством» (в отличие от внешних чувств), то «природой», то «волей», то, наконец, «инстинктом», и субъектом ее он считает «сердце» человека.

«Сердце» играет в философии Паскаля фундаментальнейшую роль, представляя поистине тот «кирпичек» его мировоззрения, изъятие которого разрушило бы его до основания: в гносеологии «сердце» чувствует «первичные термины» и аксиомы, в этике оно обуславливает «нравственный порядок» в отличие от интеллектуального и «физического», в области религиозной веры оно «чувствует» бога. «Сердце» ведает всем тем в человеке, что выходит за пределы его разума, логики, сознания. «У сердца свои законы, которых разум не знает», — говорит Паскаль (14, 552, фр. 423).

В плане гносеологическом «сердце» избавляет разум от «дурной бесконечности» определений и доказательств. В век рационализма Паскаль не разделяет убеждения (например,

Декарта, Спинозы, Лейбница) в неограниченной монополии разума в сфере теоретического знания и вводит в нее принцип, гетерогенный по отношению к разуму, — чувственную интуицию «сердца», за что впоследствии получил немало упреков в «мистицизме». Но вряд ли есть основания трактовать чувственную интуицию в гносеологии Паскаля как мистическую и сверхъестественную способность. Во-первых, Паскаль относит интуицию, как и разум и внешние чувства, к области «естественного света», расширив ее по сравнению с Декартом, который «естественный свет» связывал только с разумом. Во-вторых, интуиции «сердца» у Паскаля служат исходным пунктом дедуктивного процесса и, таким образом, неразрывно связаны с логическим мышлением. В-третьих, почему надо считать «мистицизмом» скорее диалектическую попытку Паскаля преодолеть односторонний рационализм, как и всякую другую ограниченность в сфере «вещей естественных и познаваемых»?

«То признают один разум, то отвергают разум», — сетует Паскаль в «Мыслях». Он глубоко убежден в том, что «мы достигаем истину не только разумом, но и сердцем. Именно сердцем мы познаем первые принципы, и тщетно рассудок, не имея в них опоры, пытается их опровергнуть... Ибо познание первых принципов: пространства, времени, движения, чисел — столь же прочно, как и познание посредством рассудка, именно на познания сердца и инстинкта должен опираться разум и на них базировать все свое суждение... как бесполезно и смешно разуму требовать у сердца доказательства его первых принципов, которые оно чувствует, так

смешно сердцу требовать у разума чувствования всех теорем, которые он доказывает» (там же, 512, фр. 110). Четкое понимание им того факта, что познание не может быть сведено к логическому, доказательному, дискурсивному аспекту, который всегда ограничен, а подчас и беспомощен в доказательствах, заставляет его признать «достоверность» интуитивно-чувственного знания. Кстати, впоследствии Л. Фейербах высшую достоверность знания, равно как и интуицию, связывал именно с чувственностью: «...только там, где начинается чувственное, кончается всякое сомнение и спор. Тайна непосредственного знания сосредоточена в чувственности» (54, 1, 187).

Признавая высокую значимость геометрического метода и «геометрического разума» с его цепями строгих доказательств, Паскаль не ущемляет в гносеологии чувственных способностей человека и связанного с ними опыта. В соответствии с предметом познания варьируется у Паскаля и метод его постижения. Признавая «опыты единственными основаниями физики» (14, 231; 259), четко придерживаясь фактов при изучении природных явлений, Паскаль демонстрирует превосходное владение индуктивными приемами исследования в серии блестящих экспериментов с вакуумом.

Если в борьбе со схоластикой Декарт и Паскаль выступили единым фронтом, то в отношении натурфилософии их взгляды резко разошлись. Рационалист Декарт был отнюдь не чужд априорных конструкций в понимании природы. И хотя он не отрицал вспомогательного значения опыта в познании, но суверенный разум для него сам определял границы

опытной проверки. Например, изложив в «Началах философии» законы соударения тел (ошибочность которых сразу же обнаружили Х. Гюйгенс и Д. Валлис, поскольку Декарт не учитывал ни вектора движения, ни упругости тел), Декарт делает весьма характерное для рационалиста заявление: «Все эти доказательства настолько достоверны, что хотя бы опыт и показал обратное, однако мы вынуждены были бы придавать нашему разуму больше веры, нежели нашим чувствам» (36, 496).

Идеалистический априоризм помешал Декарту правильно истолковать явления, связанные с относительным вакуумом в природе. В отличие от него Паскаль опирался в физике на конкретное и экспериментальное изучение природы, что и уберегло его как от восприятия, так и от создания ложных конструкций о природе, натурфилософских спекуляций. Поэтому физика Паскаля лишена «априорного груза». По мнению Джона Гершеля, английского ученого XVIII в., Паскаль, более чем кто-либо, способствовал упрочению в умах людей расположения к опытному познанию. Он в равной степени хорошо владел дедуктивными и индуктивными приемами исследования в зависимости от предмета, которым занимался, а также сочетал их там, где это было необходимо. Конечно, в области математических наук он широко использует аксиоматико-дедуктивный метод, но в физике не абсолютизирует индукцию, а прибегает и к смелым гипотезам, и к мысленному эксперименту. Французский историк А. Койре доказал, что ряд опытов, которые Паскаль описывает в «Трактате о равновесии жидкостей», не могли быть им осуществлены в

силу ограниченности технических средств в XVII в. и, таким образом, представляют мысленный эксперимент.

В эпоху относительного противостояния эмпиризма и рационализма в науке и в философии Паскалю удается избежать методологической односторонности и ограниченности того и другого и более диалектически решить проблему «методологической оснащённости» конкретного процесса познания. В целом в области методологии он стоял, на наш взгляд, ближе к Галилею с его довольно гибким и разносторонним резольютивно-компаративным методом познания, чем к Декарту или Ф. Бэкону.

3. «ИСКУССТВО ДОКАЗАТЕЛЬСТВА» И «ИСКУССТВО УБЕЖДЕНИЯ»

Сфера методологии Паскаля не ограничивается доказательством истины, но необходимо дополняется «искусством убеждения» в ней. Это связано у него с особым пониманием индивидуального субъекта познания. Мы не находим у Паскаля довольно распространенной в рационализме XVII в. «абстракции гносеологического субъекта», согласно которой познавательная деятельность осуществлялась беспристрастным «интеллектуальным роботом», или «духовным автоматом» (Б. Спиноза), не подвластным, так сказать, «человеческим измерениям бытия». Во имя «чистого» процесса познания подвергалось «редукции» все то, что было связано именно с «человеческим исканием истины»: эмоции, страсти, воля, личный и классовый интерес и вообще весь психологический и социально-исторический «горизонт по-

знания». Гносеологическая деятельность подобного «дистиллированного субъекта» (удачное выражение М. А. Кисселя) протекала как бы параллельно его реальной и конкретной жизни.

Но, с другой стороны, философы Нового времени стремились связать науку и философию с жизнью, с практическими задачами людей. Получалось так, что «высокое небо истины» создавалось бескорыстной культурной элитой, а практическим потребителем истины должно было стать все человечество. Для него-то и трудились ученые отшельники Пор-Рояля, создавая свою «Логику, или Искусство мыслить» (которая стала учебником для многих поколений людей) и разрабатывая свой синтетический метод, включавший не только «искусство доказательства», но и «искусство убеждения» в истине. Оба вида «искусства» были предложены Паскалем и вошли в «Логику...» Пор-Рояля, в которой Паскаль уважительно представлен как «мастер искусства убеждения».

Тонкий знаток души человеческой, Паскаль полагает, что человек постигает истину не только разумом, но и «волей», «сердцем», не только ищет или знает истину, но и хочет или не хочет ее искать или знать. «Самый естественный путь» постижения истины, считает он, лежит через разум и его доказательства, но «самый обычный» — через согласие воли, «принципы и движущие силы» которой отличны от всеобщих и необходимых принципов разума. «Принципы воли» варьируются от индивида к индивиду, а также изменяются у одного и того же человека в разные периоды его жизни. Они различны «у мужчины и женщины, у богатого и бедного, у принца, солдата, купца, буржуа, крестьянина,

у старых и молодых, у здоровых и больных» (14, 356), поскольку различны их желания, интересы и цели деятельности.

Паскаль не допускает мысли о том, что разум может и должен действовать абсолютно суверенно, независимо от «воли» и «сердца». Если даже «общепризнанные истины» расходятся с «желаниями сердца», то человек «балансирует» между теми и другими, и результат этой мучительной борьбы трудно предсказать, настолько человек подчас плохо знает «капризы своей воли». Но лучше всего, уверен Паскаль, когда «общепризнанные истины согласуются с желаниями сердца», — тогда неотвратимо их (истин) действие на человека. «Напротив, то, что не имеет никакого отношения ни к нашим верованиям, ни к желаниям, представляется для нас ненужным, ложным и абсолютно чуждым» (там же, 355).

Поскольку полнейшая «бескорыстность» познавательной деятельности есть иллюзия для Паскаля, постольку он считает необходимым не только «доказывать» (*démontrer*) истины человеку, но и «убеждать» (*persuader*) его в них, делая их для него не только понятными, но и «приятными». При этом «искусство доказательства» Паскаль связывает с правилами геометрического метода, а «искусство убеждения», которое он считает «несравненно более трудным, тонким, полезным и замечательным» (там же, 356), — с психологическим, эстетическим и нравственным воздействием на индивида. Он искренне признается в своей бессилии сформулировать «надежные правила» «искусства убеждения», поскольку «принципы воли не являются постоянными и устойчивыми» (там же), но

все-таки хочет верить в то, что они могут быть найдены. Сам Паскаль практически владел «искусством убеждения», как никто другой из современников, продемонстрировав его в «Письмах к провинциалу» и в «Мыслях», чем и обеспечил им огромный успех у широкой публики.

С точки зрения современной психологии «искусство убеждения» Паскаля можно связать со спецификой функционирования объективного знания на уровне индивидуального сознания. Проводимое А. Н. Леонтьевым различие между объективными «надиндивидуальными значениями» и «субъективным личностным смыслом» (значением для субъекта) как показателем «пристрастности» человеческого сознания (45, 134—140) позволяет отнести «искусство доказательства» Паскаля к первым, а «искусство убеждения» ко вторым феноменам сознания. Если объективные значения выражаются в речи и являются общезначимыми, то «личностный смысл», очень тесно связанный с «чувственной тканью сознания», уникальностью конкретного мировосприятия, лишь с большим трудом находит для себя адекватные средства выражения. Этими последними могут быть все те же «равнодушные» к «личностному смыслу» значения, несовпадение которых с ним порождает «драматизм индивидуального сознания» (там же, 140). Отсюда возникают трудности в передаче «личностного смысла» другим людям. Согласно А. Н. Леонтьеву, легче эта передача достигается в пределах художественного творчества, в условиях эстетического общения, эмоционального сопереживания и т. д.

Кроме того, «личностный смысл» формируется не только в плане сознательной деятель-

ности, но и на аффективно-волевом уровне, где смыслообразующие компоненты могут оставаться как бы «за занавесом» и не осознаваться. Отсюда наличие суггестивных элементов в жизнедеятельности субъекта и в любых формах его активности и общения с другими людьми. Но суггестия, апеллирующая к активности бессознательного, «подчиняется специфическим закономерностям, во многом отличным от обычных закономерностей работы ясного сознания» (21, 108).

Если классический рационализм в лице Декарта при анализе познавательной деятельности апеллировал главным образом к активности мышления и сознания (отождествляя то и другое), проходя мимо активности бессознательного, то Паскаль по сути дела обращает внимание на эту последнюю, когда говорит о необходимости воздействия на волю, «сердце» человека. Но он сразу же сталкивается с трудностью четко сформулировать правила «искусства убеждения», справедливо усматривая эту трудность в индивидуальности, уникальности человеческого усвоения знания. Современная психология стремится овладеть законами бессознательного, а в гносеологии ставится задача исследования роли неосознаваемой информации в процессе познания.

4. БЕСКОНЕЧНОСТЬ, ЧЕЛОВЕК, ПОЗНАНИЕ

Вслед за философами эпохи Возрождения Паскаль рисует величественную картину бесконечной Вселенной. Понятие бесконечности занимает одно из центральных мест в системе его

философских взглядов. Бесконечность буквально «привораживает» внимание Паскаля, являясь ему то под видом бесконечной природы, то в идее бесконечного и вездесущего бога, то как бесконечность человеческого познания, то в смысле бесконечных желаний и потребностей людей, то в образе бесконечной и милосердной любви и т. д. Бесконечность у Паскаля многолика, многопланова, и он говорит о ней то с героическим энтузиазмом, то с ледящим душу трагическим пафосом. Именно бесконечность обуславливает многообразные парадоксы человеческого бытия и познания, понижая все их структуры, зачаровывая разум и «сердце» человека. Но только «сердцу», считает Паскаль, дано постижение бесконечности, перед которой гордый разум приходит в замешательство, чувствует свою ограниченность и нередко впадает в заблуждения.

Особое внимание Паскаль уделяет анализу бесконечности в работах «О геометрическом уме» и «Мысли». В первой — геометрия выступает как источник представлений о бесконечности, во второй — естественнонаучные открытия XVII в., связанные с изобретением и усовершенствованием микроскопа и телескопа. Паскаль усматривает в идее бесконечной делимости чисел, пространства, времени и движения основу геометрии, полагая, что без понимания этого «геометром можно быть не более, чем человеком без души». Понятию неделимой точки в геометрии он противопоставляет понятие бесконечно делимого элемента, обнаруживая в этом несомненное влияние приемов и методов исследования бесконечно малых, все более утверждающихся в математике того времени.

С другой стороны, Паскаль обнажает противоречивость при переходе от неделимых элементов к делимым пространственно-временным отрезкам. «Неделимое», поясняет он, есть бесструктурное целое, лишенное каких бы то ни было частей и, следовательно, протяжения, тогда как все делимое структурно и протяженно. Между тем именно «неделимые» составляют делимое. Как же «неделимое», т. е. небытие протяжения, спрашивает Паскаль, может превратиться в бытие протяжения? Словом, как «ничто» может породить «нечто»? Это противоречие он считает неразрешимым без отказа от самой идеи «неделимого» и без естественного допущения бесконечной делимости всех геометрических элементов. Паскаль понимает эти последние не только в плане чисто геометрическом, но и как реальные элементы бытия природы, т. е. как объективные пространство, время и движение. Бесконечная делимость (как бесконечное уменьшение) «бытийных» элементов природы обеспечивает их вечность, неуничтожимость: бесконечность природы в этом направлении, т. е. вглубь, есть «бесконечность в малом» (*l'infinité en petitesse*). Бесконечность природы вширь (как бесконечное увеличение) есть «бесконечность в большом» (*l'infinité en grandeur*). Эти две бесконечности необходимо связаны между собой, взаимно обуславливают друг друга, являя пример поистине диалектического совпадения противоположностей. В этом произведении мы видим у Паскаля не христианское уничтожение природы перед богом, но ренессансное ее воспевание и даже какое-то «языческое благоговение» перед ней. Он говорит о «величии и мо-

гуществе природы в этой двойной бесконечности», «совершенной простоте» ее форм и законов, бесконечном творчестве природы, универсальной взаимосвязи в ней (см. там же, 354; 358—359). Интересно отметить, что у Декарта лишь бог действительно бесконечен (*infini*), а природа только безгранична (*indéfinie*). У Паскаля же и бог, и природа *infinis*. Используя современную терминологию, можно сказать, что бог у Паскаля представляет актуальную, т. е. завершенную, бесконечность, а природа — потенциальную, незамкнутую, осуществляющую бесконечность.

Диалектические идеи далее развиваются и конкретизируются Паскалем в «Мыслях». Рисую в них знаменитый образ бесконечности (идуший от основателя неоплатонизма Плотина и воспринятый в период средневековья Эриугеной, Экхартом, Таулером и др., а также творчески используемый в эпоху Возрождения Николаем Кузанским), Паскаль говорит «о бесконечной сфере, центр которой везде, а окружность нигде» (там же, 526, фр. 199). Ввиду отсутствия у него ссылок на источники иногда считают этот образ «знаменитым паскалевским». Во всяком случае философия Нового времени обязана Паскалю не меньше, чем Николаю Кузанскому, распространением идеи бесконечности универсума.

По сравнению с бесконечной Вселенной весь видимый мир кажется Паскалю «неприметной чертой»: конечное как бы «стирается» в присутствии бесконечного, хотя и не обращается в нуль. Даже очень маленькое живое существо (какой-нибудь клещ!) поражает нас своим сложным и уникальным строением, до

последних элементов которого столь же трудно дойти, как и объять необъятное. «Новая бездна», согласно Паскалю, открывается и в самом малом в природе. Скорее устанет и истощится наше воображение, чем иссякнет природа в бесконечном творчестве многообразных форм.

Эти «лики» бесконечности дополняются бесконечной и всеобщей взаимосвязью всех вещей в мире как между собой, так и с мировым целым. «Части мира» так «сцеплены» друг с другом и с целым, что невозможно познать одно без другого и без целого. И точно так же начало и конец всех вещей, как и всего мира, генетически увязаны в один «клубок», начало которого скрыто в глубине бесконечных переплетений, а конец непонятен без начала. Все эти элементы диалектического видения мира затем получают свое дальнейшее развитие в творчестве Лейбница.

Образ двойной бесконечности запечатлен на всех вещах. Что же представляет собой человек в «обширном лоне природы»? — спрашивает Паскаль и отвечает: «Ничто по сравнению с бесконечностью, все по сравнению с небытием, середина между ничем и всем, бесконечно удаленная от понимания крайних пределов; конец и начала вещей скрыты от него в непроницаемой тайне. Равно неспособен он увидеть ничто, из которого извлечен, и бесконечность, которая его поглощает» (там же, 526, фр. 199). Как видим, «Мысли» Паскаля, задуманные как «Апология христианской религии», дают иную трактовку соотношению бытия и ничто, чем работа «О геометрическом уме». Для Паскаля-христианина становится вполне естественной мысль о том, что ничто может породить нечто:

ведь бог сотворил этот мир (и всех тварей на земле, и человека в том числе) буквально ex nihilo, из ничего. Что невозможно в царстве природы по законам естественным, то для бога оказывается единственно возможным.

Зная наше истинное положение в мире, мы должны понимать, что не можем «всего» знать, ибо для этого надо было бы обладать способностью познания столь же бесконечной, как и сама природа. Причем бесконечная гносеологическая способность необходима для постижения не только мира в целом, бесконечно великого, но и части мира, и каждой отдельной вещи, и бесконечно малого, поскольку все это «увязано в один клубок». Поэтому нельзя обольщаться ни кажущейся простотой вещей, ни малостью предмета исследования, ни ограниченностью видимого горизонта познания, не забывая о скрытой за всем этим бесконечности.

Между тем человек ограничен и конечен как по своей природе так и по всем своим способностям. Его чувства и разум постигают только определенный диапазон явлений. Так, например, чувства человека не переносят никаких крайностей: слишком сильный шум нас оглушает, слишком яркий свет ослепляет, очень далекое и очень близкое расстояния мешают нам видеть, мы не чувствуем ни крайнего тепла, ни крайнего холода и т. д. и т. п. (см. там же, 527, фр. 199). Разум ограничен и сам по себе, поскольку не все может доказать, и в силу различных и многочисленных условий и обстоятельств (личный интерес, нравственные пороки, страсти, воображение, болезни и др.), которые мешают ему видеть истину и нарушают «естественный ход» его мыслей. Кто не знает, говорит Пас-

каль, что иные люди не переносят одного вида котов, крыс, звуков раздавливания угля до того, что их «разум срывается с петель». «Наш собственный интерес есть превосходное средство для отвода глаз. Так что даже самому правдивому человеку в мире нельзя быть судьей в своем собственном деле... Верное средство проиграть самое справедливое дело — поручить его ближайшим родственникам» (там же, 505, фр. 44).

Любовь и ненависть, другие страсти души, как и болезни тела, «повреждают» наши чувства и разум. Особо Паскаль выделяет воображение в качестве причины заблуждений. Умея безраздельно господствовать над человеком, воображение «установило в нем вторую природу», подчас враждебную разуму. Даже самый великий философ в мире не сможет без страха и колебаний пройти по очень широкой доске, переброшенной через пропасть, хотя бы разум и убеждал его в полной безопасности. Иные при одной мысли об этом бледнеют и обливаются холодным потом (см. 14, 504, фр. 44). С другой стороны, воображение может сделать людей счастливыми, хотя и не может их сделать мудрыми, как разум. Но мудрый, чистый, благородный разум поддается всякому влиянию, не умея противостоять воображению, которое зачастую берет над ним верх. «Сколько бы разум ни кричал, он не может сам оценивать вещи» (там же, 504, фр. 44), и «воображение правит миром», создавая в нем красоту, справедливость и счастье. Воображение преувеличивает заслуги великих мира сего, облаченных в пышные одежды, вселяет уверенность в справедливость судей, выступающих в своих красных

мантях. Надо иметь слишком возвышенный ум, говорит Паскаль, чтобы увидеть «просто человека» в великом сеньоре, окруженном сорока тысячью янычар в своем роскошном дворце. Воображение настолько владеет людьми, что даже самый мудрый человек, если бы захотел следовать одному только разуму, показался бы всем явным безумцем.

Каким диссонансом общепризнанному культу человеческого разума в его время звучат все эти неутешительные сентенции о слабости и недостатках гордого «владыки» мира и познания! Как бы желая его совершенно развенчать, Паскаль, наконец, представляет разум еще и смешным: «Ум человека, этого верховного судьи мира, не настолько независим, чтобы не быть смущенным первым же шумом, возникшим около него. Не надо грохота пушек, чтобы помешать течению его мыслей. Достаточно шума флюгера или блока. Не удивляйтесь, если он теперь плохо рассуждает, муха жужжит у него над ухом: этого достаточно, чтобы он перестал трезво мыслить. Если вы хотите, чтобы он обрел способность снова видеть истину, прогоните это животное, которое сбивает его разум с толку и смущает этот могущественный ум, управляющий городами и государствами. Забавный же этот бог. Какой смешной герой!» (там же, 506, фр. 48)). Очень легко истолковать этот фрагмент и ему подобные в духе полнейшей дискредитации разума Паскалем в угоду христианскому вероучению. Но все дело в том, что живая и глубокая мысль Паскаля, железная логика математика, интуиция ученого-естествоиспытателя далеко уводят его за пределы религиозной веры. Он видит истину не

только — и не столько! — через «религиозные очки», но и посредством своего «естественного света» разума и чувств.

Его диалектический ум не переносит никаких односторонних суждений, однозначных решений, необоснованных преувеличений. Не случайно, что в противовес «культу разума» он не выдвигает «культу чувств» или интуиции, но определяет каждой гносеологической способности свою «законную» сферу компетентности. Паскаль знает могучую силу и власть человеческого разума, величественнее которого для него нет ничего в природе (см. подробнее об этом в следующей главе), но, увы, — в отличие от рационалистов — он слишком хорошо знает и его слабости. Так что нельзя сказать, что Паскаль является «певцом» этих слабостей. Нет, он скорее их чуткий регистратор, тонкий «барометр». Он фиксирует их не бесстрастно, как сторонний наблюдатель, а с целой гаммой чувств: огорчения, тоски, боли, обиды, печального удивления, иронии.

Но лейтмотивом здесь оказывается ощущение глубокого парадокса, противоречия, разлада между высоким природным достоинством разума и его реальными слабостями. Именно потому, что в соответствии с духом своего времени Паскаль слишком высоко ставит человеческий разум, он «пронзительно» поражен его несовершенством: «Все достоинство человека заключено в мысли, но что такое эта мысль? Как она глупа! Она великолепна и несравненна по своей природе. Разве необходимо, чтобы она имела столь чуждые ей недостатки, за которые она достойна презрения, а между тем она полна ими до нелепости. Как она величественна по

своей природе, как она низка по своим недостаткам» (там же, 597, фр. 756).

По своему природному достоинству разум должен бы являться критерием истины и неподкупным судьей в любом споре, но... сам подвержен влиянию всякого чувства. Разум и чувства ведут междуособную войну, которая представляет «самую нелепую причину заблуждений». В ходе этой борьбы чувства и разум взаимно обманывают друг друга «ложной видимостью». Поразительно, но Паскаль как будто не обращает внимания на тот факт, что чувства и разум могут взаимно помогать друг другу.

Раскрывая различные причины человеческих заблуждений, Паскаль говорит о субстанциальной несбыстримости мира и человека. Он принимает декартовский дуализм духовной и материальной субстанции, но делает отсюда отнюдь не картезианские выводы. Поскольку человек сложен, т. е. состоит из души и тела, постольку ему трудно постигать простые вещи, материальные либо духовные. Вот почему философы нередко смешивают идеи с вещами и говорят о телесных вещах как о духовных («тела стремятся вниз», «они противятся разрушению», «вещи имеют склонности, симпатии, антипатии» и т. д.), а о духовных — как о телесных. В последнем случае Паскаль имеет в виду ошибку Декарта, считавшего животных бездушными автоматами. Паскаль же признавал у них наличие воли и психической деятельности, видя в них промежуточное звено между бездушным механизмом природы и духовным миром человека. «...Машина... не делает ничего из того, что напоминало бы волю, которая есть у животных» (там же, 596, фр. 741).

Вместе с тем и сложные вещи человек знает не более, чем простые, ибо, считает Паскаль, мы меньше всего понимаем взаимосвязь души и тела. Он отвергает предположение, что человек есть только телесное существо, ибо в таком случае он ничего не мог бы знать. Основанием такого утверждения является убеждение Паскаля в том, что материя не может мыслить и «знать самое себя». Здесь он следует за Августином и Декартом, также считавшими «нелепостью» допущение о возможности «мыслящей материи».

Рассмотрев подробно причины человеческих заблуждений, а по сути дела указав на многочисленные трудности познания, Паскаль делает некоторые неутешительные выводы: «Справедливость и истина — два столь тонких острия, что наши инструменты слишком грубы, чтобы их касаться с точностью. Прикасаясь к ним, они их сплющивают и опираются на окружающую их плоскость, скорее на ложь, чем на истину» (там же, 505, фр. 44). Следующий вывод звучит с горькой иронией: «Следовательно, человек столь счастливо устроен, что не располагает никаким верным критерием (*principe*) истины, зато имеет несколько отличных критериев лжи» (там же). Но было бы значительной ошибкой, на наш взгляд, определять общий характер гносеологической позиции Паскаля, исходя только из вышеизложенного. Для этого необходимо рассмотреть отношение Паскаля к пирронизму и «догматизму» как основным, с его точки зрения, гносеологическим направлениям.

5. ПИРРОНИЗМ, ДОГМАТИЗМ, ИСТИНА, ДОСТОВЕРНОСТЬ

Ряд исследователей философии Паскаля склонны оценивать его гносеологические взгляды в духе скептицизма (В. Кузен, Е. Дроз, Р. Жоливе, М. М. Филиппов и др.) или даже агностицизма, сближая их с позицией Канта (А. Д. Гуляев, Л. Голдман и др.). Подобная оценка нам представляется неправильной, поскольку односторонне опирается на ту совокупность аргументов Паскаля, которые мы изложили выше, без учета его решительной борьбы против пирронизма (так называли скептицизм в его время, по имени основателя этого направления в античности Пиррона) и «догматизма». Мы более согласны с М. Легерном, который вслед за Ж. Шевалье усматривает «нечто общее у Декарта и Паскаля в их борьбе против скептиков» (85, 161. 67, 24).

Паскаль понимает под догматизмом такую гносеологическую позицию, согласно которой человеку доступно абсолютное познание всего существующего и обладание объективной «чистой» истиной. Очень ярко ее выражает Декарт в «Рассуждении о методе»: «...нет ничего ни столь далекого, чего нельзя было бы достичь, ни столь сокровенного, чего нельзя было бы открыть» (36, 273). Это гордое и оптимистическое заявление Декарта, для которого реальность была «прозрачной для разума», опиралось на гносеологическое кредо рационализма: «Порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей». Материалистически трактуемое Спинозой, это положение вместе с тем открывало путь для онтологизации спеку-

лятивных сущностей, чем и «грешила» подчас рационалистическая метафизика Декарта, вызывая оппозицию конкретно мыслящих ученых. Паскаль же заостряет свое внимание на том, что действительность неизмеримо шире любой интеллигибельной конструкции, так что всемогущество разума в гносеологии есть не что иное, как необоснованная догма. В отличие от Декарта, Спинозы, Лейбница Паскаль не является панлогистом.

Кроме того, как мы уже отмечали выше, если Декарт сознательно абстрагировался от субъективно-человеческих и социально-исторических условий реального процесса познания и выдавал конечный результат познающей деятельности «сублимированного субъекта» за «чистую» и абсолютную истину, то Паскаль прекрасно понимал экзистенциальный характер человеческого познания и видел все трудности перехода от субъективного и относительного знания к объективной и абсолютной истине.

Образ «вечной и чистой истины» запечатлен в душе Паскаля как абсолютная ценность, как тот идеал, самоотверженное служение которому было смыслом и целью его жизни. «Уверенности ничто не дает, кроме истины», — говорит Паскаль в «Мыслях». Именно высокое представление об истине заставляет Паскаля остро чувствовать и ограниченность (реальную и неизбежную для каждого поколения!) человеческих знаний, и незавершенность их на каждом этапе исследования, и относительность мнений людей, и противоречивость явлений самой истины, которая никогда не выступает в «чистом виде».

Все это порождает неизбежную диалектику истины и заблуждения, их переплетение, взаимообнаружение и даже взаимопроникновение. Истина и ложь не противостоят друг другу, как свет и тьма, но границы между ними относительны и условны. В третьем письме к провинциалу мы встречаем такое замечание: «Истина столь тонка, что, чуть отступишь от нее, впадаешь в заблуждение, но и заблуждение столь тонко, что, едва отклонишься от него, обретешь истину» (там же, 380). Главный парадокс истины и заблуждения состоит в том, что истина обнаруживается через заблуждение, ошибку и ложь. Они превращаются в средства ее обнаружения, теряя, так сказать, свою «субстанциальность». Поэтому, говорит Паскаль, когда люди не знают истины, хороши и всеобщие заблуждения, которые побуждают людей пытливых к размышлениям и исследованиям.

Таким образом, путь истины не лежит в стороне от многочисленных тропок и тропинок, которыми люди, блуждая и спотыкаясь, идут к ней. Где же тот маяк, который в бурливом «море познания» освещал бы истинный путь? Где тот «документ на истину», который можно было бы предъявить всем не верящим в нее? Говоря о единственной точке зрения, с которой картину лучше всего видно, Паскаль задается вопросом о такой же точке зрения в гносеологии вообще, науках о природе, о человеке, в сфере нравственности. Словом, в разных планах Паскаль по сути дела ставит проблему объективного критерия истины, благодаря которому человек имел бы «твердую почву» под ногами, а не носился, как щелка, по воле волн в стихии познания. Ф. Бэкон нашел его в опы-

те, адекватном природе, Декарт и Спиноза — в ясности и самоочевидности знания для «естественного света» разума. Но Паскаль видит относительность этих критериев. Кроме того, он говорит о неоднозначности решения этой проблемы в разных науках. В естествознании, например, надо следовать за самой природой и «судить в соответствии с ней», а не по самим себе.

В «Предисловии к трактату о пустоте» Паскаль приближается к пониманию истины как объективного состояния природы, которое человеку надо познавать. Хотя природа всегда остается самой собой, но «свои тайны» она раскрывает ему лишь «по временам» (см. там же, 231). Истина пребывает вечно в ней, потому «она древнее всех наших мнений о ней, и мы не знали бы ее природы, если бы полагали, что она начинает существовать только тогда, когда поддается нашему познанию» (там же, 232).

Еще труднее дело обстоит в науках о человеке и в сфере нравственности, связанных с «человеческими установлениями», которые меняются от эпохи к эпохе, от поколения к поколению и от государства к государству. Здесь «истину измеряют меридианом», говорит Паскаль, и то, что истинно по ту сторону Пиренеев, ложно по эту сторону. Поднятие на один градус широты «ставит вверх дном всю юриспруденцию». Но и в пределах одного и того же государства подобного рода истины зыбки, текучи и противоречивы: «Каждая вещь в этом мире частью истинна и частью ложна. Подлинная истина не такова, она совершенно чиста и полностью истинна. Эта смесь ее разрушает и

уничтожает. Ничто не бывает безусловно истинным, и, таким образом, ничто не истинно в смысле чистой истины. ...Мы только отчасти обладаем истиной и благом попеременно с ложью и злом» (14, 617, фр. 905).

Итак, мы не постигаем абсолютной истины, согласно Паскалю, в смысле ее чистоты и совершенства. Этот вывод дополняется и другим: поскольку мир бесконечен, а наше знание всегда ограничено, постольку нет абсолютной истины в полном ее объеме. Нет такой всеобщей истины, чтобы с какой-нибудь стороны, говорит Паскаль, она не оказалась неполной. В силу этого процесс познания никогда не может иметь конца: «...все науки бесконечны по объему их исследований (например, геометрия может предлагать бесконечное число задач) и... по числу и неуловимости их принципов...» (там же, 526, фр. 199). Отсюда Паскаль поражается самонадеянностью и тщеславию иных философов, которые претендовали на познание «всего существующего». Он осуждает Демокрита за его стремление «говорить обо всем», Пико дела Мирандола за название его 900 тезисов «Обо всем познаваемом». Для Паскаля все это есть выражение необоснованного «догматизма», представители которого, преодолев «естественное незнание» (данное человеку от рождения), не дошли до уровня «ученого, сознающего себя незнания», которого достигают великие души, изведав все, что можно знать. «Догматики» находятся посередине между этими двумя крайними пределами знания и, считает Паскаль, только с виду кажутся знающими.

Парадокс «ученого незнания» — чем больше человек знает, тем больше «бездн незнания»

открывается перед ним, — равно как и все аргументы Паскаля против «догматизма», нельзя истолковывать в духе кантовского агностицизма, как это делает, например, А. Д. Гуляев (см. 34, 105; 110; 252). Представляя Паскаля «гениальным предшественником» Канта, Гуляев не учитывает того факта, что французский философ в отличие от немецкого мыслителя не ставит перегородки между явлением и сущностью, между «скрытыми тайнами» природы и человеческим познанием, которому эти «тайны» открываются по временам (см. 14, 231). У Паскаля человек не может исчерпать бесконечности природы, но может с доступной для него «достоверностью» познавать определенные фрагменты объективной действительности, чего в принципе не может быть у Канта, согласно его агностицизму. Это самое существенное различие не исключает, правда, некоторого сходства в постановке и решении ряда проблем обоими мыслителями, например в критике ими «догматизма» и скептицизма, разделении сфер разума и веры.

Отрицательное отношение Паскаля к «догматизму» сопровождается еще более острой критикой пирронизма, сущность учения которого он усматривает в «двойном сомнении, в некоторой сомнительной неясности, у которой наши сомнения не могут отнять всего света, а наш естественный свет не может рассеять всего мрака» (там же, 512, фр. 109). Одним словом, «коварный пирронизм» сеет сомнение не только в возможности достижения какого бы то ни было достоверного знания, но и сомнение в этом сомнении, что делает необходимым требование воздержания от всяких догматических

суждений. «Нейтральность» и составляет ядро учения пирронистов. Если человек, вынужденный выбирать между «догматизмом» и пирронизмом, захочет остаться на нейтральной почве, то он будет, согласно Паскалю, пирронистом по преимуществу. Кто не против них, тот именно за них, в чем и состоят и сила, и коварство этой «секты» в гносеологии: «Они — не за себя, они нейтральны, индифферентны, неустойчивы во всем, не исключая и самих себя» (там же, 515, фр. 131).

Эту разновидность пирронизма Паскаль связывает с Монтенем и отличает ее от скептицизма «академиков», имея в виду Новую академию (II в. до н. э. — Карнеад), представители которой не только отрицали абсолютно достоверное и признавали лишь вероятное знание, но и склонялись к агностицизму. Поздние скептики (Энесидем, Агриппа, Секст Эмпирик — I—II вв. н. э.) решительно выступили против агностицизма академиков, выдвинув тезис сомнения в собственном сомнении, в результате чего не исключалась возможность адекватного познания мира. Поэтому кредо Секста Эмпирика состояло не просто в воздержании от односторонних утверждений или отрицаний, но в неустанных «поисках» истины. Разработка проблематики, связанной с относительностью истины, представляет сильную сторону античного скептицизма.

Еще сложнее обстоит дело у Монтезя, скептицизм которого был направлен прежде всего против схоластического и религиозного догматизма и спекулятивного априоризма, но не против передовой науки Нового времени и не против опытного познания «нашей матери-приро-

ды» (см. 47, 3, гл. 8, 13 и 24). Паскаль же считает Монтеня пирронистом и выступает против него как против «коварного пирронизма» вообще.

Сначала Паскаль указывает на практическую неосуществимость позиции пирронизма: «Сомневаться во всем, сомневаться в том, бодрствует ли он, щиплют ли его, жгут ли его. Сомневается ли он, существует ли он? Нельзя дойти до этого, и я выдвигаю как факт, что никогда не было законченного пиррониста. Сама природа поддерживает немощный разум и мешает ему завираться до такой степени» (14, 515, фр. 131). Это хорошо понимали сами скептики и полагали, что в жизни надо «следовать жизни, чтобы не быть бездеятельными» (Секст Эмпирик), и можно в ней опираться на вероятное знание и на чувственные данные.

Но Паскаль не удовлетворяется вероятностью, он жаждет «достоверного» (*certain*) знания и — в отличие от скептиков — он не только ищет, но и находит его на разных уровнях. Он видит «силу догматизма» в том, что, «говоря по совести и откровенно, нельзя сомневаться в природных началах (*principes naturals*)» (там же).

Во-первых, к ним относятся внешние чувства, которые по природе не могут всего видеть, но по природе же они не могут обманываться в той стороне, которую видят. Так что, согласно Паскалю, «чувственные восприятия сами по себе всегда истинны» (там же, 592, фр. 701). «Мы знаем, что не спим. Какое бессилие одолевает нас, когда мы пытаемся доказать это разумом; это бессилие свидетельствует только о слабости нашего разума, но не о сомнитель-

ности всех наших познаний» (там же, 512, фр. 110). Пирронисты напрасно стараются, заключает Паскаль, когда стремятся сокрушить в нас эту уверенность.

Во-вторых, к «природным началам» он относит и внутреннее чувство, или чувственную интуицию «сердца», которое «достоверно» знает первые принципы: пространство, время, движение, числа и др.

В третьих, человеческий разум также является «законным судьей» в вещах естественных и познаваемых. Правда, он не может всего доказать, но «все доказывать», согласно Паскалю, и не надо: то, что с несомненностью чувствуется, не нуждается в доказательствах разума. Естественная ограниченность разума восполняется внешними чувствами и «сердцем». Но если не «все», считает Паскаль, то очень многое — и эта сфера растет по мере бесконечного совершенствования разума и наук — разум умеет доказывать. Ему ли, великому ученому, блестящему математику, этого не знать! Таким образом, «принципы чувствуются, теоремы доказываются, и то и другое с достоверностью, хотя и разными путями...» (там же).

Для Паскаля достоверность нашего знания абсолютна потому, что несомненна, но она и относительна, поскольку ограничена уровнем развития наших способностей, уровнем развития человечества в целом и науки. Достоверность эта антидогматична в том смысле, что наши знания никогда не полны и не закончены, ибо мир бесконечен вширь и вглубь. Антидогматизм заставляет Паскаля признать бесконечность процесса познания как по объему, так и по содержанию, т. е. также вширь и вглубь.

Свою общую гносеологическую позицию Паскаль выражает следующим образом: «Мы испытываем подчас бессилие что-либо доказать, непреодолимое ни для какого догматизма. Мы носим в себе идею истины, непреодолимую ни для какого пирронизма» (там же, 549, фр. 406). Скептики научили Паскаля видеть относительность истины, но он не принял ни их релятивизма, ни феноменализма. Справедливым является вывод М. Легерна: «Паскаль признает границы разума, но не ограничивает нашу способность познания» (86, 102).

На уровне «естественного света» Паскаль тонко чувствует диалектику абсолютной и относительной истины, но субъективно ему мало этого: он оценивает ее и как парадокс познания, т. е. как невозможность одновременно «знать все» и «не знать ничего». Реальную относительность познания он объявляет «слабостью» и «бессилием» познающего субъекта. Но он не удовлетворяется этими констатациями, а ищет их «предельное основание» и... находит его в христианской мифологии: природа человека в его нынешнем состоянии двойственна, ибо бог создал его совершенным, способным знать «чистую истину», но в результате грехопадения человек утратил это совершенство и вынужден теперь довольствоваться относительным знанием попеременно с незнанием. Тем не менее «образ чистой истины» навсегда запечатлен в душе человека, в силу чего он и способен отличать истину от лжи. Религиозный элемент «врывается» в гносеологию Паскаля тогда, когда перед ним встает задача апологии христианской религии.

ЗАГАДКА «МЫСЛЯЩЕГО ТРОСТНИКА»

1. «НЕУМЕНИЕ ИЗУЧАТЬ ЧЕЛОВЕКА ЗАСТАВЛЯЕТ ИЗУЧАТЬ ВСЕ ОСТАЛЬНОЕ»



Пердери принадлежит великолепная мысль: «Если философия хочет быть полезной людям, она должна сделать человека своей центральной проблемой». Паскаль относится к тем мыслителям, для которых человек не только главная тема философских размышлений, но и предмет трепетных чувств и бурных страстей. Человек — исходная точка и конечная цель интеллектуальных устремлений Паскаля, все остальное — лишь средство для проникновения в его сущность, для понимания смысла его бытия, для постижения счастья и высшего блага человека. Первой его мыслью была наука, второй — человек и только третьей — бог.

Впервые на размышления о судьбе человека натолкнули Паскаля янсенисты в период его «первого обращения» (1646—1647). Под влиянием чтения книг Янсения, Сен-Сирана и А. Арно он обратил внимание на суетную жизнь светских молодых людей, с которыми был знаком, задумался о достоинстве человека, его слабостях и подлинном назначении на зем-

ле. Затем научные занятия отвлекли его от этих мыслей, равно как и от мыслей о боге. Снова он к ним вернулся после «второго обращения» в 1655 г., но к тому времени он прочитал «Опыты» Монтеня, произведения Декарта, познакомился с учением стоика Эпиктета, о чем и свидетельствует «Разговор Паскаля с де Саси об Эпиктете и Монтене». Самую обильную пищу для его размышлений о человеке дал, конечно, Монтень, который всеми паскалеведами признается в качестве несомненного теоретического источника «Мыслей» Паскаля. Но основы мировоззрения Монтеня — скептицизм и эпикуреизм — неприемлемы для него, и Паскаль всегда выступал против сближения своих взглядов с монтеневскими: «Не в Монтене, но в самом себе я нахожу все то, что я вижу здесь» (14, 591, фр. 689). Как одни и те же слова при разном расположении образуют различные мысли, говорит Паскаль, так и одни и те же мысли при разном расположении образуют различное содержание. «Другое расположение материала» зависело не только от оригинальности Паскаля как мыслителя, но, увы, и от его «христианского догматизма», которым Монтень не отличался.

На концепцию человека Паскаля оказал влияние и Декарт, что, однако, признается далеко не всеми исследователями. Есть давняя традиция в истории французской мысли, согласно которой Декарт и Паскаль «представлены как противоположные полюсы, весьма удаленные как по их мысли и методам, так и по их темпераменту» (85, 10). К ней принадлежат В. Кузен (69), Е. Дроз (74), Л. Бреншвиц (65) и др. Теперь это пройденный этап паска-

леведения. Так, в монографии М. Легерна «Паскаль и Декарт» (85) прослеживаются многообразные идейные влияния Декарта на Паскаля, в том числе на знаменитые фрагменты о человеке («мыслящем тростнике», величии человека, его положении в мире — см. 14, фр. 200, 111, 759, 199).

Наконец, формирование взглядов Паскаля о человеке происходило под непосредственным воздействием религиозной мысли (Священное писание, Августин, янсенизм), которая обусловила его представления о «ничтожестве» человека, его «греховности» и необходимости для его «спасения» божественной благодати.

При изучении человека перед Паскалем встала проблема метода, как ранее он столкнулся с нею при изучении «вещей внешних». В науке прежде всего его интересовала объективная истина и способы ее достижения. В геометрическом методе нашел он наиболее адекватное средство приближения к истине, следовал ему в науках и добивался великолепных результатов. Но когда он перешел к изучению человека, то обнаружил его бессилие. Все многолетние занятия Паскаля «отвлеченными науками» ни на шаг не продвинули его в понимании «вещей человеческих». Тогда он обратился к науке о человеке и был поражен скудостью и недостоверностью сведений, которыми она располагала. К тому же людей, изучающих человека, оказалось значительно меньше, чем исследователей природы. В науке о человеке не было никакого строгого порядка, которым отличалась его любимая математика и которая «со всей своей глубиной была бесполезна здесь» (там же, 591, фр. 694), ибо предметы и вопросы,

относящиеся к изучению человека, невозможно расположить в аксиоматико-дедуктивном порядке и дать им четкие и ясные дефиниции. В науке о нравственности, вне которой нет учения о человеке, нельзя указать ни бесспорных «первых принципов», ни однозначно толкуемых понятий; они варьируются не только от эпохи к эпохе, от государства к государству, но и от человека к человеку. Попробуйте-ка, например, определить, что такое счастье, справедливость, доброта, благо и т. д., и вы встретитесь с огромным количеством мнений, говорит философ.

Отчаявшись найти «единственную точку зрения» в науке о человеке, Паскаль одобряет только тех, кто «ищет истину со вздохом». Сам он не успокаивается на этой скорбной мысли и продолжает неутомимо искать истину. «Нужно познать самого себя,— говорит он,— если это не поможет найти истину, то по крайней мере поможет хорошо направить жизнь, а в этом и заключается вся справедливость» (14, 508, фр. 72). Но он никак не хочет ограничиться познанием самого себя и замкнуться в сфере индивидуального и эгоистического счастья. Как философ, он стремится познать человека вообще, открыть истинные и вечные человеческие ценности.

Паскаль критикует М. Монтеня за то, что он в своих «Опытах» «слишком много говорит о себе». Паскаль не одобряет и Декарта за его равнодушие к проблеме человека, поскольку тот «слишком углублен в науки» (там же, 580, фр. 553). Между тем «при моем нравственном невежестве,— говорит Паскаль,— наука о внешних вещах не утешит меня в момент скорби, тогда как наука о нравственности всегда уте-

шит меня в незнании вещей внешних» (там же, 503, фр. 23). Поэтому великий ученый видит ограниченную значимость науки для человека и ее бесполезность (не только в плане методологическом, но и по своему содержанию) для решения его жизненных проблем. Эта позиция Паскаля объясняет его не очень лестные замечания о геометрии в письме П. Ферма от 10 августа 1660 г., которые иногда неправильно рассматривают как простое уничтожение науки в угоду религии: «Вам я могу искренне признаться, что считаю геометрию самым возвышенным упражнением для ума, но в то же самое время я нахожу ее настолько бесполезной, что делаю мало различия между человеком, который является только геометром, и искусным ремесленником. Я называю ее самым прекрасным в мире ремеслом, но, в конце концов, только ремеслом...» (там же, 282).

Этот «мотив» представляет собой нечто новое для умонастроения ученых и философов XVII в., убежденных в возможности универсального применения математического метода исследования, в том числе в науках о человеке и о нравственности. Так, старший друг Паскаля М. Мерсенн не видел никаких препятствий для использования математики в вопросах морали. Младший современник Паскаля Спиноза написал свою знаменитую «Этику, доказанную в геометрическом порядке», в которой есть определения, аксиомы, теоремы и доказательства. Правда, ему все время тесно в рамках «математического порядка», и он часто вынужден прибегать к пространным объяснениям в виде «схолий» и «прибавлений». В дальнейшем философы не поддержали «почина» Спинозы и

продолжали излагать свои учения в традиционных философских трактатах.

Надо отдать должное Паскалю, который в эпоху всеобщего преклонения перед математикой сумел избежать «греха односторонности» и пронизательно видел как ее отдаленные и блестящие перспективы, так и ограниченную сферу ее применения, обусловленную самим совершенством — объективностью, строгостью и четкостью — ее методов и приемов достижения истины. По-своему Паскаль поставил важную проблему специфики науки о человеке в отличие от естественных и математических наук.

Кроме того, Паскаль обратил внимание на антиномию сциентизма (от лат. *scientia* — знание) и гуманизма — результат как неравномерного развития разных сфер человеческой культуры в буржуазном обществе, так и безответственного небрежения к насущным жизненным вопросам миллионов людей со стороны «правлящей элиты», а также использования достижений науки и техники в интересах меньшинства и даже с угрозой для мира и человечества в целом. На заре существования буржуазного общества Паскаль увидел своеобразные «ножницы» между знанием и благом людей. Недаром Ж. Ж. Руссо в 1750 г. отрицательно ответил на вопрос Дижонской академии: способствовал ли прогресс наук и искусств нравственному прогрессу человечества?

В несколько иной и еще более острой форме поставит вопрос о ценности науки для блага и счастья людей Э. Гуссерль в своей книге «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология» (1936), в которой «клеимит» науку и ученых «со времен Галилея» за

исключение человека из картины мира, забвение главных вопросов человеческого существования, невнимание к проблеме смысла жизни и достоинства человека. Гуссерль сетует на то, что даже наука о человеке — во имя строгости научной истины — превращает человека в «голый научный факт», в «чистый объект», элиминируя человека в качестве субъекта научной картины мира и даже своей собственной свободы (см. 48, гл. 3). Любопытно заметить, что Паскаль в несколько шуточной форме признавался, что «побаивается» чистых математиков, которые еще, чего доброго, «превратят его в теорему».

Эта проблематика стала основной у современных экзистенциалистов, которые считают Паскаля одним из своих отдаленных предшественников. Показательно то, что Паскаль констатировал неразвитость науки о человеке в период первоначального накопления капитала, а Гуссерль делал то же самое почти через 300 лет, в эпоху империализма. Но то, что Гуссерль называл «кризисом европейских наук и европейского человечества», было (и есть!) кризисом буржуазной науки и буржуазного общества.

Паскаль исходит из эмпирических наблюдений за жизнью и поведением людей, подчас очень тонких, психологически мудрых и основательных, но отсюда вовсе не следует, что он создает «индуктивную науку о человеке», как полагает, например, А. Д. Гуляев (см. 34, 211—213), ибо он видит эмпирические факты в кривом зеркале религиозных представлений о человеке. Насколько Паскаль проницателен и глубок в постановке самой проблемы, настолько

же он, увы, неубедителен в ее религиозном решении.

2. «ВЕЛИЧИЕ» И «НИЧТОЖЕСТВО» ЧЕЛОВЕКА

Первая мысль Паскаля о человеке — это мысль о его «величии». Как бы он ни отвергал односторонний рационализм Декарта, но в понимании достоинства человека он вполне солидарен с великим рационалистом. Вот знаменитый фрагмент Паскаля о «мыслящем тростнике»: «Человек — самый слабый тростник в природе, но тростник мыслящий. Незачем всей Вселенной ополчаться, чтобы раздавить его; пара, капли воды достаточно, чтобы убить его. Но если бы Вселенная раздавила его, то все равно человек был бы благороднее того, что его убивает, поскольку он знает, что умирает, знает и о том преимуществе, которое она имеет над ним. Вселенная же ничего об этом не знает. Итак, все наше достоинство состоит в мысли. Только она возвышает нас, а не пространство и время, которых нам не заполнить. Будем же стремиться хорошо мыслить: вот основание морали» (14, 528, фр. 200). Множество фрагментов Паскаля является вариацией на эту тему: «Мысль составляет величие человека» (там же, фр. 105—118).

Признаки «величия» человеческого многообразны. В плане онтологическом оно состоит в том, что человек сознает бесконечность, необъятность Вселенной и свое скромное место в ней. Пылинка, затерянная в космосе, человек сознает свое «онтологическое ничтожество» и тем самым... поднимается над ним. «Человек бесконечно превосходит человека» (там же, 515,

фр. 131). Так что «величие человека настолько очевидно,— говорит Паскаль,— что вытекает даже из его ничтожества» (там же, 513, фр. 117), и, наоборот, «всяческое ничтожество человека само доказывает его величие. Это ничтожество великого сеньора. Ничтожество короля, лишенного трона» (там же, фр. 116).

В плане гносеологическом «величие» человека выражается в том, что он «носит в себе идею истины», любит истину, ищет ее, подчас жертвуя всем ради нее. Пусть человек не может «всего знать», но он не может быть уподоблен животным, которые ничего не могут знать. Человеческое познание бесконечно и по своему предмету, и по объему, и по содержанию, а разум человеческий — в отличие от инстинкта животных — «беспреданно совершенствуется».

Наконец, в плане нравственном «величие» человека заключается в стремлении к добру (*bien*), данному ему от «природы», любви к духовному началу в себе и в других, уважении нравственной истины, т. е. нравственного идеала. Пусть человек любит в себе, говорит Паскаль, «естественную способность к добру», но вместе с тем пусть он ненавидит в себе пороки и те «низости» (страсти и «похоть»), которые, увы, тоже в нем есть и связаны с его чувственной и животной природой (см. там же, 513, фр. 119).

Паскаль осуждает тех, кто недооценивает силу страстей и хочет уподобиться ангелам: «Человек не ангел и не зверь, а несчастье так устраивает, что тот, кто хочет уподобиться ангелу, становится зверем» (14, 590, фр. 678). Одностороннее преувеличение превосходства

человека над животным, абсолютизация его «величия» приводят, согласно Паскалю, к прямо противоположному результату. Но не менее опасно, считает он, впасть в другую крайность и преувеличить «ничтожество» человека. Это значило бы уподобить его животным и стереть ту грань, которая отделяет человеческую жизнь от животного существования (см. там же, 513, фр. 121). Вот почему Паскаль выступает против «служения похоти и страстям» и превращения плотской жизни в высшую человеческую ценность. Он говорит об укрощении страстей и «похоти» с помощью разума и во имя жизни духовной. «Праведный человек не ищет рукоплесканий мира, но господствует над своими страстями, говоря одной «уйди», другой «приходи». Укрощенные страсти суть добродетели: скупость, ревность, гнев, которые бог даже себе приписывает. Они становятся такими же добродетелями, как милосердие, жалость, постоянство, которые суть тоже страсти. Надо использовать их, как рабов, и, предоставляя им пищу, не позволять душе принимать ее. Ибо, когда страсти владеют нами, они суть пороки, тогда они дают душе свою пищу, питаясь которой, она отравляет себя» (там же, 585, фр. 603). Таким образом, в самих страстях и даже в «похоти» (см. там же, 513, фр. 118) заключено «величие» человека, если они «хорошо направлены».

В итоге у Паскаля выходит, что не сама по себе «животная природа» человека составляет его «ничтожество», как у Плотина и других неоплатоников, считавших материю источником всяческого зла, но то «употребление», которое из нее делает человек, как у Августина, виде-

шего в сотворенной богом человеческой природе «добро и благо», хотя и неизмеримо менее совершенное по сравнению с богом. «Природа имеет совершенства,— говорит Паскаль,— поскольку она есть образ бога, и недостатки, поскольку она есть только его образ» (там же, 624, фр. 934). «Животная природа» человека представляет лишь условие, а не причину его «ничтожества», причина же заключена в воле человека, либо управляющей бессознательными инстинктами и возвышающей его, либо слепо увлекаемой ими на путь «животного уровня» бытия.

«Величие» и «ничтожество» человека выступают у Паскаля как своеобразные диалектические противоположности, которые взаимно обуславливают, порождают и вместе с тем исключают друг друга, образуя внутренне противоречивое и нерасторжимое единство. С другой стороны, эта антиномия поражает сознание Паскаля как психологический парадокс, т. е. как неожиданное несоответствие высокого достоинства человека и его реальных слабостей и недостатков, как неумолимая и трагическая странность его бытия. Именно стоя на точке зрения «величия» человека, Паскаль с болью и грустью взирает на его «ничтожество». Это последнее еще более многолико, чем «величие».

Прежде всего Паскаль фиксирует онтологическое «ничтожество» человека как «атома», затерянного в необъятных просторах Вселенной, по сравнению с вечностью которой жизнь человеческая есть только «тень, промелькнувшая на мгновение и исчезнувшая навсегда» (там же, 553, фр. 427). «Вечное молчание этих бесконечных пространств ужасает меня»,— при-

знается Паскаль в «Мыслях» (там же, 528, фр. 201).

Затем он останавливается на гносеологическом «ничтожестве», выражающемся в невозможности «все знать» и «все понимать». Удивительнее всего то, считает Паскаль, что человек менее всего знает и понимает самого себя, коренные условия своего бытия, смысл своей жизни, свое истинное благо и т. д. Для человека остаются неразрешимой загадкой тайна рождения и мгновение смерти, в силу чего у него возникает трагическое ощущение какой-то неизбежной случайности всей его жизни. «Когда я размышляю о кратковременности моей жизни, поглощаемой предшествующей и последующей вечностью,—воспоминание об одном мимолетном дне, проведенном в гостях,—о ничтожности пространства, которое я наполняю и даже которое я вижу, погруженное в бесконечную неизмеримость пространств, которых я не знаю и которые не знают меня, то содрогаюсь при одной мысли о том, по чьему повелению и распоряжению мне назначено именно это место и это время? Кто меня поместил сюда?» (14, 508, фр. 68). Я знаю лишь то, что должен вскоре умереть, но я меньше всего постигаю, что такое сама эта смерть, избежать которой не в моей власти» (там же, 553, фр. 427). Впоследствии Шпенглер назовет это «судьбой» человека, а экзистенциалисты — «абсурдностью» человеческого бытия: «Абсурдно то, что мы родились, абсурдно и то, что мы умрем» (97, 631).

Но сходство некоторых тем в учении о человеке у Паскаля и экзистенциалистов (экзистенциальный характер истины, случайность

человеческого бытия, его противоречивость, трагизм жизни «перед лицом смерти») еще не дает оснований вести «родословную» экзистенциализма прямо от Паскаля, как это делает, например, П. Тиллих. В отличие, скажем, от Декарта Паскаль является «экзистенциальным мыслителем» в том смысле, что он значительно более озабочен проблемами человеческого существования и нравственного сознания. Но от экзистенциалистов его отличает прежде всего то, что он не делает культа из субъективности человека и не создает «экзистенциальной онтологии». Совсем наоборот, Паскаль ищет абсолютные человеческие ценности и не приемлет ни позиции нравственного релятивизма, ни установок буржуазного индивидуализма, столь характерных для экзистенциалистов. Концепция научного знания Паскаля, понимание им достоинства человека и его места в мире и в обществе еще более решительно выводят его мировоззрение в целом за пределы экзистенциалистской традиции. Нет, Паскаль — мыслитель совсем другого масштаба, экзистенциалистская «мерка» для которого является поистине прокрустовым ложем.

В нравственном отношении Паскаль усматривает «ничтожество» человека в недостатках и пороках отдельных людей, суетности их жизни, противоречивости их желаний и действий, убожестве межличностных отношений, неспособности человека добиться счастья.

«Нищета» и «ничтожество» индивидуально-го бытия человека усугубляются «ничтожеством» его социального окружения, в котором господствует сила, а не справедливость. Если мнение есть царь мира, то сила — его тиран.

Справедливость и сила разъединены в этом мире, потому что сила не хочет прислушиваться к голосу справедливости, не хочет знать ни ее доказательств, ни доводов. Сила сама по себе очевидна и бесспорна, она убедительнее всяких аргументов, а справедливость без силы может быть оспорена. Чтобы справедливость правила миром, необходимо ее сделать сильной или же силу сделать справедливой. «Но, не сумев сделать справедливое сильным, люди сильное объявили справедливым» (там же, 512, фр. 103). Так и царствует эта тираническая сила — ибо сила без справедливости тиранична! — рядясь в одежды справедливости. Народ, видя силу законов, верит в то, что они справедливы. «Империя власти» пользуется этим и держится на легковерии и нерассудительности народа. Пожалуй, считает Паскаль, не надо народ убеждать в обратном, иначе последуют гражданские войны, которые предствляют собой «наихудшее из зол».

Выбирая между «империей власти» (абсолютистским режимом во Франции с его несправедливыми порядками) и гражданской войной с ее разрухой и беспорядками, Паскаль не без горечи отдает предпочтение первой, как меньшему из двух зол. Сам же он мечтает о союзе «империи власти» и «империи разума», первый исторический опыт которого он наивно увидел в царствовании Христины Шведской (см. его письмо к ней: там же, 279—280).

Конечно, Паскаль нередко сводит социальный порядок и социальную несправедливость к нравственно-психологическим изъянам людей и вселенскому злу как результату несовершенства и «ничтожества» человека. Он далек от пони-

мания классовых истоков государства и классовой обусловленности политических действий, но у него много тонких и глубоких наблюдений относительно ряда социальных типов, социальной справедливости и несправедливости. Так он подмечает и высмеивает характерную черту буржуа — приверженность к частной собственности. Или он говорит лишь об «условном», а не «естественном» преимуществе «великих мира сего» (королей, герцогов и др.), ибо от природы все люди равны. «Условное преимущество» требует лишь «условного, внешнего уважения» к их обладателям в отличие от «естественного, внутреннего уважения» к истинно достойным людям (за их добродетель, ум, образованность и т. д.). По сравнению с природным «условное достоинство» случайно по отношению к человеку и обязано закрепленным в обществе законам, согласно Паскалю, не очень справедливым. Но об этом, как правило, не думают, ибо законы укоренены в обществе на уровне социальных привычек. Однако справедливый и вдумчивый человек, полагает Паскаль, на какой бы вершине «условного могущества» он ни находился, должен всегда помнить о естественном равенстве со всеми другими людьми, в том числе и «условно подданными» ему (см. там же, 366—368; 507, фр. 60).

Паскаль с неизменным уважением отзывается о народе, считает его «мнения здоровыми». Свидетель кровавой расправы с народом в период восстания «босоногих», он навсегда сохранит сочувствие к угнетенным людям. В наставлениях сыну герцога де Люина Паскаль советует ему привязывать к себе подданных не силою, угрозами или корыстью, но любовью и понима-

нием их насущных нужд и всемерною помощью и заботами о них. Паскаль отрицательно относится к «твоей» и «моей» собственности, к «твоему» и «моему» месту под солнцем и рассматривает как «несомненно справедливое дело равенство благ (biens)» (см. там же, 508, фр. 64; 509, фр. 81). Но осуществления социальной справедливости от послефрондовской Франции он отнюдь не ожидает. Он не помышляет о восстании, о революции, ибо ужасам гражданской войны предпочитает, как мы уже отмечали, и «худой социальный порядок». Поэтому представления Паскаля о социальной действительности проникнуты пессимизмом и даже трагизмом. Они легко вписываются в его понимание «ничтожества» человека.

Снова, как в гносеологии, перед Паскалем встает вопрос о конечной причине «величия» и «ничтожества» человека, и снова он находит «последнее объяснение» этому в мифе о первородном грехе и его наследственности, в силу которого всякое совершенство в мире человеческом обременено своей противоположностью.

Паскаль отчетливо понимает, что «тайна преемственности грехопадения» шокирует ум человеческий, но считает себя вынужденным признать, что «узел нашего существования завязан на дне этой пропасти. И человек еще более непонятен без этой тайны, чем эта тайна непонятна человеку» (там же). Так в угоду христианству Паскаль смирил свой математический разум и «объяснил парадокс» с помощью абсурда, ибо «тайна» и есть абсурд для разума.

3. «У СЕРДЦА СВОИ ЗАКОНЫ,
КОТОРЫХ РАЗУМ НЕ ЗНАЕТ»

Наиболее интересен здесь паскалевский анализ себялюбия (amour-propre), его происхождения и почти «катастрофических» последствий для самого человека и всех его отношений с другими людьми. Паскаль считает себялюбие «глубинным основанием», «корнем» очень многих недостатков и пороков людей. Любовь к самому себе, к своему Я естественна для человека и гнездится в глубине его «сердца». К. Маркс называл себялюбие «древнейшей формой любви» (2, 151). Любовь, согласно Паскалю, всегда почитает, уважает и возвышает предмет своей любви. Но что происходит, когда человек возвышает самого себя? Он хочет быть великим, счастливым, совершенным, любимым и уважаемым другими людьми, а видит себя жалким, несчастным, несовершенным. Увы, он сам понимает, что заслуживает лишь презрения и даже отвращения со стороны людей. «Это затруднение порождает в нем самую несправедливую и преступную страсть, какую только можно себе представить, а именно смертельную ненависть к этой истине, которая изобличает его недостатки» (14, 636, фр. 978).

Человек очень хотел бы уничтожить, стереть с лица земли эту истину, но не в силах этого сделать — он вынужден довольствоваться ее уничтожением в своем сознании и сознании других людей. Он хотел бы забыть о ней и начинает ненавидеть всякого, кто напоминает ему об этой неприятной правде. «Конечно, плохо быть полным недостатков, но значительно хуже быть полным ими и не желать признавать их,

поскольку к ним добавляется еще и недостаток добровольной иллюзии» (там же, 636, фр. 978). Сами-то мы не любим, когда другие нас обманывают и требуют к себе уважения большего, чем они заслуживают. Поэтому несправедливо и нам обманывать их и ожидать от них уважения большего, чем мы того заслуживаем. Несправедливо с нашей стороны сердиться и обижаться на тех людей, которые раскрывают нам глаза на наши собственные недостатки и пороки, ибо не они, а мы сами виновны и ответственны за них. Напротив, мы должны любить их за то добро, которое они делают для нас, помогая нам избавиться от великого зла — неведения и незнания наших несовершенств. Нельзя обижаться на них и за то презрение, которое они испытывают по отношению к нам, ибо мы его вполне заслужили своими пороками. Вот какие мысли и чувства, говорит Паскаль, должны были бы родиться в сердце, полном правды и справедливости.

Но поразительная испорченность природы человека приводит к прямо противоположному результату, и вместо того, чтобы ненавидеть свои пороки и самого себя за них, он начинает ненавидеть истину и правду о себе. Есть различные уровни и степени подобного рода ненависти, говорит Паскаль, но в какой-то мере она присуща всем, ибо «неотделима от себялюбия». Правда о наших пороках есть слишком «горькое лекарство» для нас, и мы стараемся принимать его в минимальных дозах и вперемежку с лестью и похвалами, которые расточают нам наши «доброжелатели», желающие «подсластить пилюлю». Тем не менее мы проглатываем микроскопические порции этого лекарства с отвра-

щением и тайной досадой на тех, кто нам его предлагает.

Люди, которые вынуждены общаться с нами и которые хотят заслужить наши симпатии, начинают рассматривать нас согласно нашим желаниям: «Мы ненавидим истину — от нас ее скрывают, мы любим лесть — нам льстят, мы любим быть обманутыми — нас обманывают» (там же, 637, фр. 978). Иной государь становится посмешищем всей Европы, говорит Паскаль, и только он один об этом не знает, потому что придворные не скажут ему правды, дабы не навлечь на себя его гнева и не причинить ущерба своим интересам. Так вся жизнь людей превращается в «вечную иллюзию», а их общение — во «взаимный обман». «Никто в нашем присутствии не говорит о нас так же, как в наше отсутствие... — сетует он, — и в мире осталось бы немного друзей, если бы каждый из них знал то, что его друг говорит о нем, когда его нет рядом, хотя именно тогда он говорит искренне и без предвзятости» (там же, 637, фр. 978). Как нерассудительно и несправедливо сердце человеческое! — восклицает Паскаль в ходе этого грустного размышления и заключает: «У сердца свои законы, которых разум не знает» (там же, 552, фр. 423).

Как бы подхватывая мысль Паскаля, Кант в своей работе «Об изначально злом в человеческой природе» (1792) тоже говорит об «извращенности и коварстве человеческого сердца»: «Эта нечестность — самому себе пускать пыль в глаза, мешающая утверждению в нас подлинно морального образа мыслей, превращается внешне в лицемерие и в одурачивание других. Если это и нельзя называть злоностью, то оно по

меньшей мере заслуживает названия низости и кроется в том злом [начале] человеческой природы, которое... составляет тронутое гнилью место нашего рода и, пока мы не избавимся от него, будет препятствовать развитию зачатков доброго, которое при других условиях могло бы произойти» (39, 4, ч. 2, 41). Говоря далее о себялюбии как принципе наших моральных максим, Кант считает его «источником всего злого».

Важно отметить то обстоятельство, что Паскаль возлагает ответственность за это зло не на естественную материальную природу, не на метафизическую неизменную сущность человека, но на его волю (сердце и есть воля), которая делает объектом своей высшей любви несовершенного и ограниченного человека. Именно духовное начало в нем является источником и «величия» и «ничтожества» человека. В конце концов мифическая первоначальная «природа» ничего не определяет в нравственном отношении, и потому она не добра и не зла сама по себе. Она лишь средство в руках человека: все зависит от того, что он сумет сделать из своей «природы». «Привычка есть вторая природа,— говорит Паскаль,— которая разрушает первую. Но что такое природа? Почему привычка не является естественной? Я очень боюсь, что эта природа сама есть только первая привычка...» (14, 514, фр. 126). Благодаря внешней привычке можно научиться внутренней добродетели. Таким образом, у Паскаля нет первоначальной и неизменной «природы» человека, которая бы фатально обуславливала всю его последующую жизнь. Категории добра и зла характеризуют то или иное нравственное

состояние человека, возникшее уже в результате обработки «природы», и потому человек ответствен за то добро или зло, которое он несет в мир. В этом своем решении Паскаль противостоит как тем, которые считали «природного человека» злым (например, Т. Гоббсу, видевшему в «злой природе» людей источник войны всех против всех), так и тем, которые считали его добрым (скажем, Ж. Ж. Руссо, усматривавшему в «доброй природе» источник солидарности и равенства между людьми). Впоследствии Гегель также обратил внимание на нравственную нейтральность естественного состояния человека и связал добро и зло с волей, ответственной за то или другое, что он называл «виновностью», или «вменяемостью» (см. 31, 2, 259—260).

Вера Паскаля в возможность изменения «природы», ее улучшения посредством воспитания и культуры встретила живое понимание Гельвеция, глубоко убежденного во всемогуществе воспитания. «Своеобразие характера каждого человека есть (как замечает Паскаль) продукт его первых привычек», — читаем в произведении Гельвеция «О человеке» (32, 2, 181).

В себялюбии Паскаль видел настоящий «камень преткновения» на пути нравственного совершенствования человека. Оно не только заставляет его сознательно закрывать глаза на свои недостатки, но и мешает ему их разглядеть, являясь как бы невидимой и вместе с тем основательной их завесой. Благодаря себялюбию люди более склонны фиксировать внимание на своем «величии», чем на «ничтожестве». Тогда они впадают в гордость и тщеславие и, не ведая своих слабостей, начинают мнить себя все-

знающими и всемогущими, на деле оказываясь в плену у собственных пороков.

Для «профилактики» этого «нравственного загнивания» Паскаль предлагает весьма радикальное средство — ненависть к нашему собственному Я, источнику себялюбия: «Истинная и единственная добродетель состоит в том, чтобы ненавидеть себя...» (14, 581, фр. 564). «Кто не способен ненавидеть свое Я, а также инстинкт, побуждающий его делать из себя бога, тот находится в крайнем ослеплении. Даже тот, кто совсем ничего не видит, не столь далек от истины и справедливости, как он!» (там же, 586, фр. 617). Дурно «обожествлять» себя с нравственной точки зрения, ибо нравственный идеал, так сказать «высокое небо нравственности», надо искать не в себе, а в другом существе, поистине достойном нашей самоотверженной любви. Но это идеальное и совершенное существо может быть только богом. Отсюда «мы должны любить только бога и ненавидеть только себя» (там же, 546, фр. 373).

Дурно «обожествлять» себя и с социальной точки зрения, потому что и другие могут делать то же самое, что неминуемо обернулось бы бесконечными конфликтами между людьми, ибо никто не потерпел бы других «над собой», но каждый захотел бы встать выше всех. Лучше любить других людей, говорит Паскаль, поскольку они есть «образ божий» (см. там же, 623, фр. 931). Вспомним и о том, что Паскаль признает «величие» каждого человека и его способность к добру, которые также надо любить. Таким образом, формула «надо ненавидеть себя» относится не к человеку вообще, а только к его «ничтожеству».

Сколько упреков, нареканий и прямых обвинений получил Паскаль за эту свою нравственную максиму! Чего в ней только не видели: человеконенавистничество, уничижение человека, христианский аскетизм и т. д. Но здесь реальная нравственная проблема: о вреде эгоизма и «заслонах» против него. Паскаль выдвигает свою формулу во имя нравственного идеала и нравственно совершенной личности, которая в беспощадной требовательности к себе усматривает источник нравственной неуспокоенности и морального роста. В ясном сознании своих недостатков человек, согласно Паскалю, обретает истинное нравственное величие.

Ф. Достоевский и Л. Толстой высоко ценили эту максиму Паскаля. Но французские просветители, особенно Вольтер, резко выступили против нее, противопоставив ей концепцию «разумного эгоизма». Если Паскаль указывает на вред себялюбия, считая его источником беспорядка в обществе, то Вольтер говорит о его необходимости и полезности: «На нем покоится весь порядок. Невозможно, чтобы общество сформировалось и существовало без себялюбия, как невозможно создавать детей без вождения и думать о пропитании без аппетита. Именно любовь к нам самим присутствует в нашей любви к другим; именно через наши многочисленные нужды мы полезны роду человеческому; это — основа всякой коммерции; в этом состоит вечная связь между людьми... Именно себялюбие, данное каждому живому существу от природы, научило его уважать себялюбие других. Закон направляет это себялюбие, а религия его совершенствует», — пишет Вольтер в своем «Анти-Паскале» (100, 22, 37).

Далее он апеллирует к богу, давшему людям этот «инстинкт», который они должны использовать по назначению. Бог мог бы его и не давать — вот тогда мы бы все делали только из милосердия и любви к другим людям, совершенно не думая о самих себе. Так что следование логике себялюбия, согласно Вольтеру, есть исполнение повеления божия.

Поразительно легко и просто разрешает Вольтер труднейшую для Паскаля проблему «единственной точки зрения» в области нравственности. «Порт ориентирует тех, которые находятся на корабле, но где эта точка в нравственности?» — вздыхая спрашивает Паскаль, а Вольтер ему отвечает: «В той единственной максиме, бытующей у всех народов: «Не делайте того другому, чего не хотели бы, чтобы делали вам»» (там же, 50). Здесь Вольтер приводит одну из формулировок так называемого «золотого правила» нравственности, известного уже Конфуцию и Фалесу (VI в. до н. э.) и привлекавшего внимание многих философов в последующие времена (Сенека, Эпиктет, Августин, Гоббс, Локк, Лейбниц, Кант и др.). Но все дело в том, что так легко, как представлялось Вольтеру в полемике с Паскалем, не разрешается поставленная последним проблема, а «золотое правило» — оно безусловно было известно и Паскалю — при теоретическом его обосновании и конкретном практическом применении встречает ряд трудностей: например, оно не устраняет эгоистической подоплеки человеческого поведения, на что указывали Кант и Шопенгауэр (см. подробнее 35).

Но острота поставленной Паскалем проблемы не снимается каким-то частным и односто-

ронним ее решением и не сводится лишь к отысканию какого-то универсального принципа нравственности, ибо он обращает внимание на разные стороны «нравственного порядка». Во-первых, он ставит вопрос о специфике этого последнего в отличие от физического порядка тел и интеллектуального порядка «духовных существ», т. е. людей. Как из всех тел в природе, вместе взятых, нельзя вывести «самой маленькой мысли», так из всех тел и умов, вместе взятых, нельзя получить «истинного милосердия» (см. 14, 540, фр. 308) или крупицы любви, этих высших ценностей «нравственного порядка». В самом деле, говорит Паскаль, не доказывают же разумом причин и оснований любви, что было бы нелепо и смешно. Какой контраст с его юношеской идеей о том, что разум представляет собой «глаза любви»! И не только с ней, но и с его требованием «хорошо мыслить» как «основой морали».

Во-вторых, в связи с этим Паскаль указывает на проблему источника нравственного достоинства личности и выступает против этического рационализма, кредо которого выразил Декарт в своем «Рассуждении о методе»: «Поскольку наша воля склонна чему-либо следовать или чего-либо избегать только в силу того, что наше разумение представляет ей это хорошим или дурным, то достаточно правильно судить, чтобы хорошо поступать, и судить возможно правильнее, чтобы и поступать также наилучшим образом, то есть чтобы обрести все добродетели, а вместе с тем и все другие доступные нам блага» (36, 279). Удивительна эта совершенно сократовская вера Декарта в тождество знания и добродетели! Ведь еще в античности

стойки заметили противоречие между тем и другим по принципу: «Вижу и одобряю лучшее, а следую худшему». Иезуиты являли для Паскаля пример подчас вопиющего противоречия между знанием, эрудицией, образованностью и добродетелью. Паскаль правильно считает, что знания еще недостаточны для определения нравственного достоинства личности.

Поскольку сам разум, согласно Паскалю, подвержен всяким влияниям (чувств, страстей, воображения, корыстных интересов и т. д.), постольку он не может быть «высшим судьей» и представляет в нравственном отношении нечто нейтральное, следующее велениям злого или доброго «сердца» человека. Значит, источником «нравственного порядка» (как и безнравственного поведения) может быть доброе или злое «сердце» как первичная и более мощная по сравнению с разумом чувственная природа в человеке. Кроме того, верить во всемогущество разума могут только те, полагает Паскаль, кто недооценивает силу страстей, но эти последние «всегда живы даже в тех, кто стремится от них отречься» (там же, 549, фр. 410). Внутренняя борьба между разумом и страстями составляет драматизм всей человеческой жизни и происходит с переменным успехом, лишь иногда уступая место их гармонии. Так что не всегда «ум с сердцем не в ладу».

Связывая источник нравственности с «сердцем» человека, Паскаль хочет утвердить искренность, неподдельность и непосредственность добродетели на уровне нравственного чувства, которое не умеет лицемерить и хитрить, подобно разуму. Правильно подчеркивая важную роль нравственных чувств и интуиции в мо-

ральной жизни людей, Паскаль все-таки отводит и разуму свое место в нравственном воспитании: разум побуждает себялюбивое «сердце» обратить свой взор к «общему благу», но лишь неподкупный и полный истины разум.

В-третьих, Паскаль отмечает относительность нравственных норм, изменяющихся не только от эпохи к эпохе, но и от народа к народу и от государства к государству. «Кража, кровосмешение, убийство детей и отцов — все выступало под видом добродетельных поступков» (там же, 507, фр. 60). Он связывает различные нравы с законами разных эпох и государств, но не может указать их источника.

Наконец, Паскаль озабочен проблемой нравственного идеала, т. е. нравственно совершенной личности. Он находит его в личности Иисуса Христа, главными нравственными качествами которого считает милосердие, служение людям и любовь к ним, готовность жертвовать собой ради других, способность к страданию. К другим ценным качествам Паскаль относит рассудительность, сознание своего долга, правдивость, верность, честность, скромность. Не видя возможности реализации этого идеала в том «зачумленном мире», в котором вращаются люди (по сути дела в светском обществе с его интригами, обманом и предательством), Паскаль снова возлагает все надежды на религию. Истинные христиане, следуя примеру Иисуса Христа, согласно Паскалю, образуют свою «республику», но она немногочисленна, ибо показная набожность в духе иезуитизма широко распространена в свете. Если в «Письмах к провинциалу» он часто апеллировал к разуму, чувствам, совести людей, то в «Мыслях» начинает

преобладать религиозное обоснование морали: «нравственный порядок» он иногда называет «сверхприродным».

4. «ПСИХОЛОГИЯ НРАВОВ»

Исследование нравов современного ему светского общества Паскаль унаследовал от Монтеня, но в отличие от него он строит определенную концептуальную схему, выводя многообразные элементы человеческого поведения из единого, по его мнению, источника — себялюбия. Рассматривая его как главный принцип поведения людей, он выводит из этой своеобразной «нравственной аксиомы» такие следствия, которые в конце концов вступают с ней в самое «вопиющее» противоречие. По сути дела вся «психология нравов» Паскаля служит главной цели — развенчанию себялюбия. Любопытно, что ему удастся расположить весьма богатый эмпирический материал, так сказать, на ветвях «древа себялюбия».

В своем знаменитом фрагменте о себялюбии, анализ которого был дан в предыдущем параграфе, Паскаль описал еще не все «беды», вытекающие из следования этому принципу. «Порча» распространяется дальше и «поражает» всю жизнь людей до самой их смерти. Этой теме Паскаль посвящает несколько разделов своих «Мыслей», дав им характерные заголовки: «Суета», «Скука», «Развлечение», «Противоречия», «Высшее благо», а также множество разбросанных по всем «Мыслям» фрагментов.

Щадя свое Я и не желая задумываться о своем несовершенстве, человек, по мнению Паскаля, стремится убежать от самого себя во

внешнее существование: развлечения, погоня за удовольствиями, ни к чему не обязывающие светские знакомства, азартные игры и т. п. Суетность оказывается уделом такого рода жизни, и Паскаль рисует выразительную картину суетно-хлопотливой жизни всех сословий, начиная с королей и кончая каменщиками и кровельщиками.

«Все люди без исключения стремятся к счастью...— говорит он.— Воля никогда не делает ни малейшего шага, не имея в виду эту желанную цель. Это — мотив всех действий всех людей, даже тех, которые намерены повеситься» (14, 519, фр. 148). Счастье представляется людям тем заветным «высшим благом», которым они хотели бы обладать постоянно. Но в чем и где искать его? Философы нам здесь не помогут, ибо между ними нет согласия и они предложат нам слишком большой выбор. «Одни ищут его в авторитете, другие — в любознательности и науках, третьи — в наслаждениях» (там же, 520, фр. 148). Стоики усматривают «высшее благо» в добродетели, которую «изображают со строгим видом, суровым взглядом, взъерошенными волосами, нахмуренным и вспотевшим от тяжких и мучительных усилий лбом, вдали от людей и в удручающем молчании возвышающейся одиноко на вершине скалы» (там же, 296). Такое «благо» в виде «фантома, пугающего детей», отвергает Монтень и представляет добродетель, согласно Паскалю, этакой «приятной, наивной и доступной всем вещию, позволяющей изнеженно пребывать в состоянии спокойной праздности» (там же). Поскольку для Монтеня нет ничего достоверного, продолжает Паскаль, постольку главное правило его пове-

дения состоит в спокойствии и удобстве. Но монтеневские рекомендации хотя и легко исполнимы для людей, ибо не насилуют их природы, но «решительно пагубны для тех, кто сколько-нибудь склонен к нечестию и порокам» (там же, 297).

Главный же недостаток этого различного понимания «высшего блага» состоит в том, по мнению Паскаля, что его видят в каких-то отдельных и частных вещах и отсутствие какой-то одной из них гасит в человеке удовольствие и счастье от обладания другой. Лучше поняли сущность «высшего блага» те, кто считает его таковым, чтобы «все могли обладать им одновременно, без всякой зависти и не могли потерять его против своей воли» (там же, 520, фр. 148).

Если отвлечься от всех конкретных решений проблемы «высшего блага», то в общем, полагает Паскаль, одни намереваются искать его вне себя, во внешнем мире, другие, наоборот, — в самом себе (стойки). Но стойки акцентируют внимание больше на «величии» человека и его возможности своими силами достичь высшего совершенства и счастья. Обычный опыт показывает, что люди очень далеки от стоического идеала жизни.

Что могут увидеть люди, спрашивает Паскаль, если они поверят стойкам и станут «внутри себя» искать свое счастье, если поглубже заглянут в свою душу, если внимательнее присмотрятся к условиям своего бытия? Даже сам король, в «величии» и счастье которого убеждены люди, обнаружит в себе массу недостатков, пороков, низостей, а в естественных условиях своей жизни — болезни, физическую хрупкость, рано или поздно ожидающую его смерть.

Заглянув в себя, как в «темную бездну», он почувствует себя страшно несчастным и в ужасе отшатнется: именно из любви к себе и своему счастью он спешно отвернется от себя и позволит занимать себя кому угодно и чем угодно, лишь бы снова не заглядывать в себя. Угодливая толпа придворных охотно предлагает ему свои услуги, да и сам он с утра до ночи, как и все его подданные, занимает себя важными и неважными делами, хлопотами, упражнениями и т. д. Как только ему угрожают свободное время и одиночество, тотчас подыщут ему какое-нибудь развлечение: танцы, охоту, игру на музыкальных инструментах и т. п.

Развлечения имеют огромную власть над человеком, который не хочет обременять себя рефлексией о самом себе. Ему вовсе не надо знать себя: он довольствуется тем образом, который создали о нем другие. Он значительно более доволен этим «воображаемым существом», чем самим собой. Он привыкает любить его, наглухо забывая о себе. Так всеобщее лицемерие пронизывает человеческие отношения. Все усилия людей направлены на то, чтобы не выключаться из круговорота этой суетной жизни. Помимо основного рода деятельности, над выбором которого люди обычно всерьез не размышляют, а действуют часто по традиции или по инерции, они заботятся о том, чтобы, говоря словами Сенеки, «забавно провести день или убить скуку во время досуга». Но одни и те же развлечения и удовольствия надоедают, человек гонится за другими, и так всю свою жизнь, пока недуги и болезни не выбьют его из привычной колеи. Вот тогда-то, внутренне опустошенный и не знающий, что с собою делать на-

едине, существующий в тягость себе и близким людям, он поистине несчастен. Как будто бы он обретает покой, к которому стремился в своей прежней суетной и утомительной жизни. Но на самом-то деле, говорит Паскаль, он искал не покоя, а беспокойства, забот и деятельности: «Все любят больше охоту, чем добычу» (14, 517, фр. 136).

В этой суетной и «зачумленной» жизни люди не знают «прелести уединения», когда можно задуматься о смысле жизни, отдать себе отчет в своих поступках. Некогда серьезно думать и даже серьезно чувствовать. Совсем недавно один человек, приводит пример Паскаль, потерял своего единственного сына, но скорбь его непродолжительна: он не отказывает себе в удовольствии поехать на охоту, на которой шесть часов кряду увлечен тем, как его собаки преследуют кабана. Забыв обо всем на свете, этот человек счастлив, пока он развлекается. И наоборот, как бы ни был счастлив человек, лишите его развлечений — он заскучает и почувствует себя несчастным. Но это означает, что суетные люди не знают ни подлинного горя, ни настоящих радостей. «Непостоянство, скука, беспокойство — вот условия человеческого бытия» (там же, 503, фр. 24).

Нерассудительность и легкомыслие людей, считает Паскаль, проявляются в большом и малом, но особенно в их неспособности извлечь поучительные уроки из своей суетной жизни. «Кто не видит суеты мира, тот суетен сам» (там же, 504, фр. 36). Все ищут счастья, но никто его не достигает в этой жизни, какие бы средства ни использовали для этого. Столь продолжительный и однообразный опыт должен бы

давно убедить людей в том, что они совершенно неспособны достичь счастья и «высшего блага» своими собственными усилиями. Но ненасытная жажда счастья продолжает их мучить, и они легковерно устремляют свой взгляд в будущее в надежде хоть когда-нибудь «изловить» свое капризное счастье. Таким образом, делает вывод Паскаль, люди не живут, но лишь надеются жить, поскольку, пренебрегая настоящим, они вечно ожидают будущего. Их актуальная и действительная жизнь является лишь средством для жизни возможной, которая в конце концов оказывается иллюзорной. Предпочитая свое собственное благо, продолжительность счастья и своей жизни всему остальному в мире, в том числе и общественному благу, человек-эгоист приходит к трагическому финалу. Себялюбие само себя развенчивает, обнаруживая не только свою жестокость, но и глупость, или, как говорит Паскаль, нерассудительность, ибо не достигает того, к чему больше всего стремится.

Но Паскаль выступает против эгоистического счастья, когда его достигают, против эгоистического самоудовлетворения и равнодушия к страданиям других людей. Он считает справедливым жертвовать своей жизнью ради общественного блага, что и делают некоторые люди. Он вообще против застывания в состоянии самоудовлетворения перед лицом горестей мира. Не стыдно человеку предаваться печали, говорит он, ему стыдно изнемогать от удовольствий. «Не надо спать!» — взывает Паскаль как бы к совести всего человечества. Паскаль думает, заботится обо всех людях; он — убежденный коллективист, но христианский коллективист. Паскаль ищет всеобщую и единую «духовную

пищу», которой можно было бы накормить всех людей. Но он не находит ее ни в земной жизни, ни в философии.

Поскольку собственными силами люди не могут достичь «высшего блага» как бесконечного счастья, постольку, по мнению Паскаля, они должны обратиться к благодати, данной им богом через Иисуса Христа. Стремление людей к бесконечному счастью может наполнить только бесконечный объект, каковым и является бог. С удручающим однообразием сводит Паскаль земные и реальные проблемы к иллюзорному их решению в боге. В образе богочеловека Иисуса Христа, любить которого и следовать которому должны люди во имя собственного бесконечного счастья, Паскаль увидел синтез двух идей: «счастья в нас» и «счастья вне нас», ибо, как бог, он бесконечно превосходит нас, а как человек, особенно в своих тяжелых страданиях, подобен нам. Потому к богу в лице Иисуса Христа, считает Паскаль, приближаются без гордости и без отчаяния. В нем-то и заключено истинное «спасение» человека.

Религиозная мистификация Паскалем проблемы человеческого счастья не должна закрывать от нас ни важности поставленных им вопросов о смысле жизни человека, его нравственном достоинстве, социальных условиях его бытия, ни его подчас тонкого проникновения в душу человеческую. А религиозное их решение у Паскаля есть отражение реального бессилия раннебуржуазного общества обеспечить социальную базу для достойной жизни миллионов и миллионов обездоленных людей.

Существует мнение, что представления Паскаля о человеке проникнуты духом пессимизма,

нигилизма и даже мизантропии. Так, Вольтер говорит, что замысел Паскаля состоял в том, «чтобы показать человека в отвратительном свете», что «он пишет против человеческой природы так, как он писал против иезуитов, что он красноречиво оскорбляет род человеческий». В итоге Вольтер считает Паскаля «утонченным мизантропом» (100, 28). Паскалевед М. М. Филиппов полагает, что «иногда суждения Паскаля о человеческом ничтожестве блещут горьким юмором, напоминающим юмор Шопенгауэра» (57, 75).

Но ни то, ни другое мнение нельзя считать справедливым. Конечно, Шопенгауэр многое заимствовал у Паскаля, особенно в своих «Афоризмах житейской мудрости», но мысли Паскаля повернуты у него совсем под другим углом зрения. Самое общее и главное различие между ними заключается в том, что Шопенгауэр — элитарист, а Паскаль — эгалитарист: первый ненавидит и презирает народ, который он называет «чернью», а второй сострадает народу, и для него нет «черни». Юмор Шопенгауэра проникнут не столько болью и горечью за людей (хотя этот мотив иногда встречается у него), сколько злорадством и недвусмысленной издевкой над ними. Ничего подобного нет у Паскаля, который хотя и много пишет о «ничтожестве» человека, но ни в коем случае не является певцом этого «ничтожества». Нет, он не издевается, но поистине страдает от несовершенства человека и сострадает «бедному человечеству» в его тяготах и нуждах. Во-первых, он подтверждает это всей своей жизнью, в которой реально и практически, не жалея личного состояния, любил помогать людям и всегда жи-

во откликался на их нужды, являлись ли они для него «ближними» или «дальними». Какой контраст с Шопенгауэром, который в период революции 1848 г. в Германии проклинал бунтующий «сброд», осмелившийся подвергнуть угрозе «всякую собственность»!

Во-вторых, и теоретически Паскаль не одобрял ненависти, презрения или равнодушия к людям. Он решительно осуждает скептиков, которые, по его мнению, преувеличивают «ничтожество» человека и уподобляют его животному, которое ничего не может знать и живет одними инстинктами. Паскаль против всякой философии отчаяния, отнимающей у человека надежду на лучшее будущее. Если он и говорит о «ничтожестве» человека, то прежде всего с позиций его «величия» и достоинства. Не как враг, но как друг он указывает на недостатки людей, для того чтобы они стремились к лучшему и бесконечно совершенствовались, т. е. чтобы они были достойными своего «человеческого образа». Реального, несовершенного человека Паскаль жалеет, сострадает ему, утешает его. Поэтому можно говорить о гуманизме Паскаля в противовес элитаристскому антигуманизму Шопенгауэра.

В ПЛЕНУ ИЛЛЮЗИЙ

1. «ТУПИКИ» ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ
ПАСКАЛЯ
И АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЕ ОБОСНОВАНИЕ
ХРИСТИАНСКОЙ РЕЛИГИИ

Учение о боге составляет третью часть философской концепции Паскаля и логически завершает ее, будучи органично связанным как с его теорией познания, так и с учением о человеке. Все «тупики» и парадоксы философии Паскаля «сходятся» в его религиозной доктрине и получают в ней, увы, свое иллюзорное решение. В «тайне первородного греха» Паскаль нашел универсальный ключ к объяснению многих загадок и парадоксов человеческого бытия, в том числе всеобщей его антиномии — величия и ничтожества человека. «Истинные природа человека, его благо, добродетель, равно как истинная религия, неразрывно связаны между собой и познаются только в совокупности» (14, 548, фр. 393).

Ни одна религия, согласно Паскалю, кроме христианства, не понимает столь хорошо человека во всей его противоречивости, сложности и многоликости, а потому ни одна из них не является истинной. Он сводит «тайну антропологии» к теологии, проделав операцию, казалось бы прямо противоположную той, которую

200 лет спустя осуществит с позиций воинствующего атеизма Л. Фейербах. В «Сущности христианства» Фейербах выдвигает и обосновывает тезис «Тайна теологии есть антропология», исходя из которого «сводит бога на землю», божественную сущность — к сущности самого человека, познание бога — к самопознанию человека, так что в конечном счете «ценность бога не превышает ценности человека» (54, 2, 11; 42). Фейербах формулирует дерзкий вывод о том, что «атеизм... есть тайна самой религии» (там же, 20).

Когда Паскаль пытается обосновать «истинность» христианской религии, исходя из факта противоречивости человеческой сущности, он неявно ставит первую в зависимость от второй: религиозное объяснение человека оборачивается антропологическим обоснованием религии. Получается как бы взаимная обратимость «тайнств» религии и «загадок» человеческого бытия. Отсюда выходы возможны как к теизму, так и к атеизму. Паскаль был убежден, что движется в первом направлении, а Фейербах превосходно доказал возможность и даже необходимость движения во втором направлении. Эту двусмысленность тонко почувствовали враги Паскаля — отцы-иезуиты, которые первыми заговорили о его «скрытом атеизме».

В самом деле, бог у Паскаля функционально возникает из глубокой потребности человека к миру и гармонии с самим собой, из стремления «погасить» противоречия своего бытия и познания, объяснить (если не разрешить!) парадоксы в них, восполнить «слиянием» с высшим, идеальным существом, Иисусом Христом, не достающие на земле совершенство и счастье.

«Религия дает человеку идеал,— отмечает Ленин в «Философских тетрадах».— Человеку нужен идеал, но человеческий, соответствующий природе, а не сверхъестественный» (4, 29, 56). Но Паскаль не находит этого идеала ни в учениях философов, которые все представляются ему односторонними и ограниченными, ни в социальном мире, полном зла и несправедливости, ни тем более в индивидуальном существовании людей, подвластном всем бедам и горестям бытия. В трагической экзистенциальной ситуации, каковой она рисуется Паскалю, бог удовлетворяет не абстрактно-метафизическую потребность разума в мировой гармонии, но сугубо личную потребность сердца человеческого в любви, милосердии, сострадании и утешении. Поистине, как говорит Маркс, «религия — это вздох угнетенной твари, сердце бессердечного мира, подобно тому как она — дух бездушных порядков. Религия есть опиум народа» (1, 1, 415).

Бог, согласно Паскалю, глубоко личный бог, «бог Авраама, Исаака и Иакова, а не бог ученых и философов», как отмечает он в «Мемориале» и в «Мыслях» (14, 618, фр. 913, 449). Трансцендентный и абсолютный бог деистов, а также язычников и эпикурейцев есть творец «геометрических истин», закономерности и порядка в природе, перед которым благоговейно склоняются, почитая в нем «великое, могущественное и вечное существо». Чтобы узреть такого бога, считает Паскаль, достаточно одного созерцания природы, в которой человека поражают гармония, совершенство, простота и предельная целесообразность ее форм. Но перед лицом абсолютного бога, чуждого всего человеческого,

равно как и перед «лицом» бесконечной природы, человек чувствует лишь свое ничтожество и не видит путей избавления от него. Потому представления о трансцендентном боге порождают в душе и без того отчаявшегося человека еще большее отчаяние и полную безнадежность. Отсюда вера деистов в абсолютного и всемогущего бога, согласно Паскалю, совершенно «бесполезна и бесплодна в деле спасения людей». «Деизм почти столь же далек от христианской религии,— говорит он,— как и атеизм, который ей совершенно противоположен» (там же, 557, фр. 449).

Паскаль правильно подмечает равнодушие деистов к проблеме спасения человека и справедливо усматривает в деизме «опасность» для христианской религии. Деизм XVI—XVIII вв. был своеобразной реакцией буржуазии и части дворянства на засилье церкви в духовной жизни общества и попыткой освободиться от ее диктата и регламентаций в повседневной жизни людей, не порывая окончательно с религией из соображений благоразумия и безопасности. В условиях духовной диктатуры церкви деизм, по мысли К. Маркса, «есть не более, как удобный и легкий способ отделаться от религии» (1, 2, 144). Деисты порывают с концепцией личного бога и понимают его как безличное начало, первопричину мира, сообщившую природе ее законы, на основании которых после акта творения она продолжает действовать самостоятельно. С помощью этого «хитрого приема» деисты освободили мир, а заодно и человека в нем, от постоянного вмешательства бога. Таким образом, власть бога ограничивалась законами универсума, с одной стороны, и «есте-

ственной природой» человека — с другой. Вот почему Г. В. Плеханов остроумно называет деизм «небесным парламентаризмом».

Поскольку для Паскаля сущность человека состоит одновременно в величии, уподобляющем его богу, и ничтожестве (в результате грехопадения и «порчи»), делающем его недостойным бога, постольку незнание или забвение одной из сторон этой антиномии приводит либо к отчаянию, либо к высокомерию.

Только учение об Иисусе Христе, согласно Паскалю, избавляет от всех крайностей, помогая человеку познать свою поистине противоречивую ситуацию. «Иисус Христос есть Бог,— говорит Паскаль,— к которому приближаются без гордости (помня о «поврежденности» своей природы. — Г. С.) и перед которым склоняются не без надежды (зная об искуплении и уповая на его любовь и милосердие. — Г. С.)» (там же, 529, фр. 212). Вся сущность христианской доктрины состоит, по мнению Паскаля, в том, что без Иисуса Христа, искупителя первородного греха, мы не постигаем ни бога, ни самих себя, ни истинной морали (см. там же, 550, фр. 417; 524, фр. 189). Словом, Паскаль пытается убедить нас в том, что без христианской религии мы «бродим в потемках». При этом он не замечает того, что одни парадоксы объясняет другими, еще менее понятными человеку, чем первые, на что и обратили внимание французские просветители, видевшие в Паскале своего идейного противника. Просветители представляли мощное антифеодальное движение, направленное против абсолютистского строя, засилья церкви в общественной жизни, религиозных предрассудков и фанатизма, подвергая все су-

шествующее беспощадному суду человеческого разума и «просвещая головы для приближавшейся революции» (Ф. Энгельс). Воспользуемся их критикой религии, которую высоко ценил В. И. Ленин, называя ее «бойкой, живой, талантливой» (4, 45, 26).

Так, Кондорсе, восхищавшийся научным гением Паскаля и написавший «Похвальное слово Паскалю», поражался, как нелепые религиозные мысли «могли выйти из той же самой головы, которая нашла секрет тяжести воздуха и изобрела теорию вероятностей» (16, 12—13). Он не видел иного объяснения этой «странности», кроме психического нездоровья Паскаля, придерживаясь версии, которая имела тогда хождение. В нее верил и Ламетри, видевший в Паскале, «с одной стороны, гениального человека, с другой — полусумасшедшего. Безумие и мудрость, — считал он, — имели в его мозгу свои отделения, или свои области, отделенные друг от друга так называемой косой. (Интересно бы знать, которым из этих отделений тянулось он так сильно к господам из Пор-Рояля?)» (44, 220). Вопрос Ламетри является чисто риторическим, ибо он, как атеист, был убежден в «безумности» именно религиозных взглядов. Но подобное объяснение религиозных убеждений Паскаля вряд ли можно считать серьезным, тем более что версия о его психической ненормальности покоится на весьма шатких основаниях. Ее связывают прежде всего с трагическим инцидентом на мосту Нейи, после которого Паскалю будто бы стала чудиться «бездна» с левой стороны стола, за которым он сидел; он вынужден был ставить стул на это место, чтобы отгородиться от нее. Но, во-первых, об этом

«факте» впервые говорит аббат Буало, янсенист и «правая рука» кардинала Ноайя, в одном из своих писем, написанных много лет спустя после смерти Паскаля и изданных в 1737 г. Ш. Сент-Бёв, специально занимавшийся историей Пор-Рояля, считает, что аббат не располагал точными сведениями, а скорее пользовался слухами и отвергает эту версию (см. 96, 362—365). Но некоторые из просветителей (Вольтер, Кондорсе, Ламетри) поверили в нее. Во-вторых, и это самое главное, указанный случай на мосту Нейи произошел в 1654 г., а это значит, что уже после того, как якобы разум Паскаля «повредился», он написал свой блестящий памфлет «Письма к провинциалу», методологическое сочинение «О геометрическом уме и об искусстве убеждать», ряд превосходнейших трактатов по математике, и в том числе по циклоиде, и, наконец, «Мысли», по своему содержанию далеко выходящие за рамки апологии христианства. Получается, что перу «полупомешанного» Паскаля принадлежит чуть ли не все наиболее значимое для европейской науки и культуры содержание его творческого наследия, отмеченное глубиной и ясностью мысли, теоретической зрелостью, подкупающей выразительностью и изяществом формы. Напротив, все это является убедительным свидетельством необоснованности и даже абсурдности версии о так называемом «безумии» Паскаля. Скорее всего эта версия была сфабрикована его злейшими врагами, иезуитами, чтобы опорочить автора ненавистных им «Писем к провинциалу» и «понаслышке» передавалась из поколения в поколение, превратившись в одну из легенд, которых сложено немало об этом необыкновенном человеке.

Конечно, не все просветители верили в эту версию. Так, Гельвеций с неизменным уважением отзывается о Паскале и в своих произведениях «Об уме» и «О человеке» ссылается на него как на авторитетного знатока человека и человеческой природы (см. 32, 1, 312; 410; 557. 2, 181, 187), хотя и не соглашается с его религиозными взглядами.

Дидро в своих «Философских мыслях», направленных, в общем, против «Мыслей» Паскаля, справедливо рассматривает его религиозные взгляды как убеждение, как концепцию, уязвимость которой он прекрасно видит в отличие от самого Паскаля. Знаменитый энтузиаст и издатель «Энциклопедии» выступает против христианства пока еще с позиций деизма, но значительно более близкого к атеизму (к которому он вскоре перейдет), чем к теизму. В противовес Паскалю Дидро не считает христианскую религию ни истинной, ни гуманной. «Истинная религия, важная для всех людей всегда и повсюду, должна была бы быть вечной, всеобщей и очевидной; но нет ни одной религии с тремя этими признаками. Тем самым трижды доказана ложность всех» (37, 1, 126). Враг всякой ограниченности и необоснованности, когда речь шла о предметах научных, Паскаль становился поразительно односторонним, легковерным и доверчивым, как ребенок, когда дело касалось предметов религиозных.

Так, Паскаль все время говорит о милосердном боге, сотворившем людей совершенными, себе подобными, пославшем на землю своего сына Иисуса Христа, дабы он искупил их первородный грех и т. д., элиминируя проблему теодицеи, которая всегда была ахиллесовой пя-

той монотеизма, или закрывая глаза на амбивалентную сущность библейского бога, отнюдь не только «доброго отца» людей, но и вечно недовольного, гневного, мстительного их «отчима». Дидро по этому поводу метко замечает: «Ни один добрый отец не захотел бы походить на нашего отца небесного» (там же, 131). Людей ужасает не мысль о том, что бога нет, считает Дидро, но мысль о том боге, каким его им изображают. «Бог христиан,— заключает он со злой иронией,— это — отец, который чрезвычайно дорожит своими яблоками и очень мало своими детьми» (там же, 125).

Паскаль однозначно ссылается на Священное писание как на бесспорный «документ», подтверждающий истинность именно христианской религии, а Дидро пронизательно находит в нем много аргументов, опровергающих христианство, и, более того, даже аргументов в пользу неверия: «Эти книги — арсенал для всех. На моих глазах деист брал оттуда оружие против атеиста; деист и атеист сражались с евреем; атеист, деист и еврей объединялись против христианина; христианин, еврей, деист и атеист бросались в бой с мусульманином; атеист, деист, еврей, мусульманин и множество христианских сект обрушивались на христианина; и скептик шел один против всех» (там же, 121). Паскаль обращает внимание на трагические парадоксы человеческого бытия и... не замечает «нелепых и жестоких» парадоксов веры и религии, которые поражают и возмущают Дидро как гуманиста. Чего стоит одна только абсурднейшая идея о преемственности первородного греха, обрекающего весь род людской и даже невинных младенцев на страдания и несчастья в отместку за

проявленное однажды своеволие их теряющихся в незапамятной дали времен прародителей Адама и Евы.

Противоречивость человеческого существа и его бытия, его величие и ничтожество в многообразных своих проявлениях, воспринимаемые Паскалем столь трагически, со вздохом и стенаниями, Дидро считает естественными и вполне объяснимыми с точки зрения природы, а не религии.

Дидро разоблачает также догмы о предопределении и божественной благодати, необходимые якобы для «спасения» верующих: «Если на одного спасенного приходится сто тысяч погибших, то, значит, дьявол все-таки остался в выигрыше и не послал на смерть своего сына» (37, 1, 125). Критика Дидро религиозных убеждений Паскаля является принципиальной, касается самих основ его апологетики. Но теоретическая непримиримость Дидро не распространилась на личность Паскаля, к которому он относился сочувственно и сострадательно. Немалую долю вины за «суеверие» Паскаля он возлагал на отшельников Пор-Рояля: «Изящный писатель и глубокий ум, он наверное пролил бы свет на тайны мироздания, если бы провидение не отдало его в руки людей, которые принесли его талант в жертву своей злобе. Как было бы хорошо, если бы он предоставил богословам своего времени вцепляться друг другу в волосы, а сам занялся бы разысканием истины без оглядки и без страха оскорбить бога... и, главное, если бы он отказался считать своими учителями людей, которые были недостойны быть его учениками» (там же, 95).

Еще более резкую борьбу ведет с Паскалем-христианином ироничный и ядовитый Вольтер, который первым из просветителей осмелился сразиться с этим «великаном», каковым считали Паскаля в его время. Вольтер обращался к критике «Апологии...» Паскаля много раз в течение своей долгой жизни, начиная с 1728 г. и кончая 1778 г., т. е. годом своей смерти. На протяжении 50 лет, т. е. почти весь период творческой деятельности, Вольтер время от времени вступал в полемику с Паскалем, в значительной степени определившую формирование его собственного мировоззрения. По мнению В. Н. Кузнецова, «эта полемика прошла через все его творчество, как его нерв» (43, 140). «Замечания на «Мысли» Паскаля», которые сам Вольтер называл «Анти-Паскалем», составляют 25-е заключительное письмо его «Философских писем». В издании «Мыслей» Паскаля, осуществленном Кондорсе в 1776 и 1778 гг., имеется множество других «замечаний» Вольтера. Кроме того, в его переписке, других произведениях, на полях одного из экземпляров «Мыслей», ему принадлежавшем, Вольтер оставил свои критические замечания в адрес Паскаля. Но прежде всего, как все просветители, Вольтер выражает свое глубокое уважение и восхищение Паскалем. В письме к Формону (1733 г.) он пишет: «Какой это восхитительный свет — Паскаль, затемненный, однако, темнотой предмета, которым он занялся» (100, 33, 367). Тем не менее, «восхищаясь его гением, я сражаюсь с некоторыми из его идей», — предуведомляет читателя Вольтер в начале своего «Анти-Паскаля».

Вольтер, опасный и умный враг католицизма, развенчивает апологетику Паскаля с пози-

ций деизма, настолько вольнодумного, что он всю жизнь преследовался церковниками как атеист. Он метит в самое «сердце» христианской доктрины Паскаля, указывая на возможность объяснения противоречивости человека, исходя из других религий и даже языческих мифов: «Этот способ рассуждения является ложным и опасным, ибо басни о Прометее и Пандоре, андрогинах Платона, догмы древних египтян и догмы Зороастра столь же хорошо объясняют эти видимые противоречия» (там же, 29). Вместе с тем, как и Дидро, Вольтер считает двойственность человека естественным и даже закономерным и необходимым явлением, ибо человек сложен, имеет различные желания и страсти и может по-разному думать и поступать. Ему представляется нелепым объяснение противоречивости человека мифом о первородном грехе, который есть объект веры, а не разума. Вольтер легко, подчас остроумно «снимает» остроту Паскалевых парадоксов, отнюдь не пытаясь разрешить их, ибо считает их ложными, надуманными. Или он обращает внимание на иные стороны бытия человеческого, которых Паскаль как будто нарочно не видит. Так, скажем, Паскаль сетует на бесконечные несчастья и страдания человека, а Вольтер подчеркивает, что человек счастлив настолько, насколько позволяет ему его природа, что он счастливее всех других существ, во многом совершеннее их.

Трагическому мироощущению Паскаля, жившего в период поражения буржуазной революции во Франции, Вольтер противопоставляет жизнеутверждающее и оптимистическое мировоззрение буржуа в канун Великой французской революции.

2. ТРАГИЗМ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ И «СПАСЕНИЕ» ЧЕЛОВЕКА

Антропологическое обоснование религии связано у Паскаля и с осмыслением естественного конца человеческой жизни, который он считает «трагическим концом». Паскаль его настолько драматизирует, что кажется, будто острота переживания ожидающей всех смерти никогда не оставляла его. Самая мысль о смерти порождает в нем отчаяние и ощущение безысходности. «Последний акт кровавый, как бы ни была прекрасна комедия во всем остальном. В конце концов, хлопаются головой о землю, и это уже навсегда», — говорит Паскаль (14, 523, фр. 165). Он рисует безотрадную, ужасную «картину человеческой жизни», в которой люди уподобляются узникам в цепях, осужденным на смерть. Каждый день одни из них умерщвляются на глазах у других, а оставшиеся в живых, скорбно взирая друг на друга, ожидают своей очереди (см. там же, 556, фр. 434). Мысль о смерти как бы гипнотизирует Паскаля, не дает ему покоя, подтачивает его бытие в самом корне, а оно и без того было всегда очень хрупким. Обремененный с раннего детства различными тяжкими болезнями и физическими недугами, которые не раз ставили его жизнь на грань смерти, не доживший до сорокалетнего возраста, который древние греки считали периодом «акмэ» (расцвета) человеческой жизни, Паскаль слишком реально должен был чувствовать близость смерти и даже как бы ее «присутствие» в самой его жизни.

Но в этом хрупком теле обитал могучий дух, слишком многого от себя требовавший, чтобы

удовлетвориться любым настоящим положением дел в своей жизни, чего бы это ни касалось,— творческих удач в различных областях науки, нравственного самосознания, отношений с родственниками и друзьями и т. д., и побуждавший себя подчас к непосильному, изнурительному научному, а также и «душевному» труду. Нельзя, конечно, сказать, что Паскаль был совершенно не способен порой глубоко ощущать счастье и радости жизни, которые дарили ему прежде всего его научные открытия, рано пришедшая к нему слава «французского Архимеда», а затем «мудреца» и «святого», общественное признание и популярность «Писем к провинциалу», а также трогательная любовь к нему отца и сестер, преклонение перед ним его ближайшего друга герцога де Роанне и его прелестной сестры Шарлотты.

Тем не менее Паскаль принадлежал к тем «загадочным натурам», удел которых, по мнению Гёте, состоит в вечной неудовлетворенности собой. Так что беспощадная требовательность к себе, доходившая в последние годы жизни до жестокого нравственного и физического самобичевания, лишала его ощущения полноты бытия, и он часто жил на грани физического и нервного истощения. Полный разнообразных творческих планов, Паскаль остро чувствовал ограниченные пределы своей хрупкой жизни, торопился, подхлестывал себя, боялся не успеть. За свою до обиды короткую жизнь он многое, очень многое успел, но субъективно был убежден, что им «почти ничего не сделано». Недаром Паскаля называют «мучеником науки», но еще его можно назвать и «гением страдания». По образному выражению

С. Цвейга, «судьба» любит облекать в трагические формы жизнь великих людей, как бы пробуя на них свои самые могучие силы. Дело, конечно, не в мифической «судьбе», а в непреклонной воле великих людей, умеющих противостоять самым неблагоприятным обстоятельствам внутри и вне себя. Паскаль умел это делать, но счастливее он не становился.

Трагизм его личного бытия усугублялся неприятием социальной действительности, крепнущего и все более наглежащего абсолютистского строя во Франции. Паскаль хорошо видел его недостатки и пороки, всеислие богатейшего меньшинства и бедность, бесправие подавляющего большинства французской нации. Таким образом, с разных сторон «теснили» Паскаля бедствия жизни человеческой и придали трагический характер его мировоззрению.

Единственную альтернативу светскому и стоицистско-философскому решению проблемы жизни и смерти, личного «спасения» человека Паскаль увидел в христианском учении с его идеями бессмертия души и приобщения человека к богу (как идеалу всесовершенства) через следование примеру жизни Иисуса Христа. «Спасение» Паскаль понимает, во-первых, как преодоление границ естественной жизни и продолжение жизни души после смерти тела, во-вторых, как избавление человека от первоначальной природной греховности и приобретенного в этой «суетной жизни» несовершенства, от несчастий и страданий и обретение «счастья и блаженства с богом».

В зависимости от того, как люди относятся к проблеме «спасения», Паскаль делит их на несколько групп. К одной он относит тех, кто

нашел бога и преданно служит ему: они сами счастливы и служат примером для остальных людей. К другой группе принадлежат те, которые искренне ищут бога, стремятся к нему всей душой, но пока еще не нашли его: они несчастны, говорит Паскаль, но их положение не безнадежно. Третью — составляют атеисты, которые принципиально отрицают бога и бессмертие души; их ситуацию Паскаль рассматривает как безнадежную и полную несчастий. Наконец, к четвертой группе он относит тех, кто равнодушен к проблеме «спасения», своему будущему и живет «одним днем»; их Паскаль называет «безумными» и считает также несчастными.

Естественно, что Паскаль больше озабочен задачей «спасения» тех, кто дальше всех отстоит от бога. Он обнаруживает понимание принципиальной позиции атеистов, ибо видит ее определенную обоснованность. Атеист, согласно Паскалю, стремится с помощью рационалистических доказательств постичь бытие бога и, потерпев неудачу на этом пути, отрекается от него. Паскаль сочувственно относится к выводу атеиста, ибо согласен с ним в том, что посредством разума нельзя доказать бытия бога, но он не принимает этого вывода потому, что видит «иные пути к богу», которых атеист не видит. В этой связи понятна следующая оценка Паскалем атеистической позиции: «Атеизм есть признак силы ума, но только до определенной степени» (14, 522, фр. 157).

Приходя в ужас от одной только мысли о неизбежности «вечной гибели» в случае отрицания бога и бессмертия души, Паскаль искренне жалеет неверующих, считая их несчастными и отчаявшимися людьми. Он против зло-

бы и ненависти к инакомыслящим, против всякого «поношения» неверующих, ибо это им вредит, полагает он, а не служит на пользу. Паскаль ссылается в защиту своей терпимой и гуманной позиции по отношению к неверующим на тексты евангелий, в которых, говорит он, «нет ни одного грубого слова против врагов и мучителей Иисуса Христа (там же, 603, фр. 812). Внушать веру уму или сердцу «силою и угрозами», согласно Паскалю,— значит внушать не веру, а ужас. В «Апологии христианской религии» он прибегает к различным «средствам» убеждения неверующих, внушения им веры.

Проблема борьбы с неверием была актуальной для церкви того времени. Вольнодумство в различных формах (материализма, скептицизма, деизма, атеизма, религиозного индифферентизма) пустило глубокие корни в духовной жизни общества XVII в. и было продолжением процесса секуляризации европейской культуры, начавшегося еще в эпоху Возрождения. В одном только Париже М. Мерсенн считывал 50 тысяч безбожников. «Патриархами» вольнодумцев в те времена были М. Монтень и П. Шаррон с их скептицизмом, а также философ-материалист П. Гассенди. Никто из них открыто, «в лоб» не отрицал религию, а Шаррон и Гассенди были служителями культа и учеными-теологами. Но их взгляды предрасполагали к неверию, религиозной терпимости, пониманию независимости морали от религии и нашли себе многочисленных почитателей, в том числе и при дворе: поэты Сирано де Бержерак, Теофиль де Виэ, писатель Поль Скаррон, Мольер, Лафонтен, философы Сент-Эврмон и Ламот-Левайе (воспитатель Людовика XIV), Ларош-

фуко. Но, конечно, не по заказу церкви, осудившей янсенистов, и его в том числе, Паскаль начал писать свою «Апологию...», но исключительно из внутренней потребности помочь людям на пути к «спасению». Увы, он искренне верил в правильность избранного им пути и, не желая «спасаться» в одиночку, хотел увлечь за собой и других.

3 «СЕРДЦЕ ЧУВСТВУЕТ БОГА, А НЕ РАЗУМ»

Всеобщее поклонение разуму как в науке и философии, так и в искусстве XVII в. отразилось также и на религиозном сознании служителей культа, в сфере которого стал оживать своеобразный «рационализм». Этот последний, как мы видели, нашел свое выражение — в уродливой и гротескной форме — в религиозной доктрине иезуитов, что и повлекло за собой резкую оппозицию ей со стороны янсенистов. Но были в те времена и другие формы рационализма в теологии, составившие разновидность христианского «модернизма» в XVII в. и тем не менее восходящие, как иезуитизм, к учению Фомы Аквинского.

Одним из представителей этого «модернизма» был уже известный нам Сент-Анж, против которого выступил Паскаль в период своего «первого обращения». Этот теолог был сторонником гармонии веры и разума, но — в отличие от Аквината — с идеей преобладания разума над верой. Сент-Анж не придавал особого значения Священному преданию и видел свою заслугу в том, чтобы отделить разум от авторитета. С помощью своего «нового метода непре-

рывного рассуждения о главных таинствах религии» (цит. по: 79, 38) он дал «рационалистическое объяснение» таким «таинствам» христианства, как «единосущность» бога в троице, воплощение, воскресение, преемственность первородного греха и другие, которые по традиции считались «сверхразумными». Все эти «объяснения» были полны ловких спекуляций, логических ухищрений и надуманных конструкций в духе иезуитской казуистики. Сент-Анж создал «гиперрационалистическую теологию» в противовес теологии откровения, опирающейся на божественную благодать, Священное писание и церковную традицию, восходящую к Августину.

Под влиянием янсенизма Паскаль был приверженцем теологии откровения и считал, что «гиперрационализм» Сент-Анжа и его вольное обращение с церковной традицией приводят к религиозному нечестию, формальной и внешней набожности, не затрагивающей сердце человека, и нравственной распущенности в духе пробабилистской доктрины иезуитов. Против этого религиозного «оппортунизма» и направлена авторитарная теология откровения янсенистов, в принципе исключающая возможность религиозного рационализма и разводящая философию и теологию в разные стороны. Все логические доказательства бытия бога, согласно янсенистам, не могут заменить веры в бога и любви к нему.

Против «нечистой религиозной совести» Паскаль хочет утвердить искреннюю веру в бога, которая коренится не в хитром и ловком разуме, но в самом сердце человека. Вот почему лейтмотивом через его «Мысли» проходит идея:

«Именно сердце чувствует бога, а не разум. Вот что такое вера» (14, 552, фр. 424). Вся сущность христианского учения, согласно Паскалю, состоит в этом, поэтому христианам нет надобности доказывать разумом, есть ли бог. Отсюда: «Как далеко от познания бога до любви к нему» (там же, 546, фр. 377). Любовь выше познания. Экзистенциально-внутреннее общение с богом на уровне «глубинного Я» человека, а также понимание бога как Иисуса Христа, принявшего участие в судьбах людей и заслуживающего безусловного доверия их учителя и друга, сближает позицию Паскаля с протестантской трактовкой бога. В этой связи становится ясным одно из возражений Паскаля Декарту, о котором нам сообщает Маргарита Перье: «Не могу извинить Декарта: он очень хотел бы в своей философии обойтись без бога; но это не помешало ему использовать бога для того, чтобы дать миру первошелчок (*chiquenaude*), приведя его в движение, после чего бог больше ему не нужен» (там же, 640, фр. 1001). Обязанность любить бога, испытывать к нему сердечную привязанность, т. е. обязанность быть искренним, Паскаль относит к требованиям «истинной религии», каковой он считает христианство. Согласно Паскалю, «история церкви должна быть названа собственно историей истины» (там же, 599, фр. 776). И тут Паскаль противоречит сам себе, ибо инквизиция и общество иезуитов, которые неотделимы от истории церкви, были для него «двумя бичами истины». Строгий математический ум Паскаля начинает «вилять», когда речь идет о вопросах религии, и часто ему приходится выдавать желаемое за действительное.

Гуманистическое истолкование христианской религии, которое Паскаль стремится представить в качестве единственно возможной ее интерпретации, не согласуется ни с ее истоком и фундаментом — Священным писанием, ни тем более с историей христианства, наполненной самыми противоречивыми его толкованиями, кровавыми войнами «во имя спасителя» и «чистоты» вероучения и беспощадным истреблением «еретиков».

«Христианский гуманизм» всегда зависел от вполне земных интересов церкви и верующих и служил господствующим классам, оправдывая и античное рабство, и средневековое крепостничество, и эксплуатацию пролетариата, оборачиваясь антигуманизмом по отношению к угнетенным классам. «Социальные принципы христианства, — отмечает Маркс, — объявляют все гнусности, чинимые угнетателями по отношению к угнетенным, либо справедливым наказанием за первородный и другие грехи, либо испытанием, которое господь в своей бесконечной мудрости ниспосылает людям во искупление их грехов» (1, 4, 204).

4. ПАРАДОКСЫ «АПОЛОГИИ ХРИСТИАНСКОЙ РЕЛИГИИ» И «СРЕДСТВА ОБРАЩЕНИЯ»

Экзистенциально-уникальное «познание» бога сердцем в принципе делает бессмысленной всякую «Апологию христианской религии» с ее неизбежной апелляцией к логике и доказательствам. Авторитарная теология откровения, сторонником которой был Паскаль, запрещает «ложное мудрствование» по поводу религиоз-

ных вопросов и требует безусловного подчинения разума авторитету Священного писания и отцов церкви. Но — таков парадокс иррационализма, религиозного в том числе! — человеческое постижение любого предмета неотделимо от разума и логики. Паскаль прекрасно чувствовал этот парадокс.

Веру посредством «сердца» он отличал от слепой веры, которую называл суеверием, считая его столь же пагубным для религии, как и «суемудрие». Суеверие противопоставляет веру разуму и представляет религию в «абсурдном и смешном» свете. Отсюда недалеко и до неверия. Суеверные христиане, сами того не желая, согласно Паскалю, подрывают уважение к своей религии и только мешают делу «обращения» неверующих. Чтобы излечить от неверия, которое для Паскаля есть своего рода духовная болезнь, необходимо прежде всего показать, что «религия вовсе не противна разуму». И он использует, как мы это выше видели, многие рационалистические аргументы, чтобы доказать «истинность» христианской религии и внушить к ней уважение за то, что она столь «хорошо поняла человека». Сквозная логика и дедуктивный ход мысли пронизывают всю «Апологию...» Паскаля, центральная идея которой состоит в следующем: «1) несчастье человека без Бога и 2) блаженство его с Богом, или 1) природа человека повреждена через саму природу, и 2) есть Восстановитель, согласно Писанию» (14, 501, фр. 6).

Пытаясь показать, что христианская религия не противоречит человеческому разуму, Паскаль заимствует из теологии ряд рационалистических аргументов, а также и сам пополняет их

«арсенал». Так, у него можно найти разновидность онтологического доказательства бытия бога. Или, например, заимствуя из спекулятивной теологии представление о бесконечности бога (подобного атрибута не было у библейского бога), Паскаль стремится сделать его интеллигибельным для человека: «Неужели вы думаете, что невозможно допустить бесконечность и неделимость бога? Я могу показать вам бесконечную и неделимую вещь: это есть точка, движущаяся повсюду с бесконечной скоростью. Она находится во всех местах и в то же время вся целиком в каждом месте» (там же, 551, фр. 420).

В своем стремлении согласовать «тайнства» (т. е. явные нелепости!) христианской религии с естественным светом человеческого разума Паскаль иногда прибегает к весьма курьезным «объяснениям». Возражая атеистам, которые считают абсурдным воскресение Иисуса Христа из мертвых, Паскаль с прозрачным намеком на желательный для него ответ спрашивает: «Что труднее, родиться или воскреснуть, тому ли труднее быть, чего никогда не было, или тому, что уже было? Что более трудно, получить ли вновь бытие или вернуться к бытию? Привычка делает для нас первое легким, а отсутствие привычки — второе невозможным. Обычный способ суждения» (там же, 615, фр. 882).

Паскаль пытается с помощью разума оправдать «темноту» и противоречивость Священного писания, опираясь на концепцию *deus absconditus* (скрытого бога). В духе этой концепции Паскаль считает, что бог открыт тем, кто в него верит и любит его, и скрыт от взора «нечистых». Отсюда сама «темнота» и несогла-

сованность отдельных книг Священного писания оказываются необходимыми для того, чтобы скрыть от «неверных» истину божью и «тайнства» религии. «Нечистые» ничего не видят в «священных книгах», кроме противоречий и явных нелепостей. Зато для верующих самые очевидные слабости и «темноты» в «слове божьем» оборачиваются «силой» и неоспоримым «светом». Там, где буквальный смысл Священного писания оказывается нелепым для человеческого разума, символическое истолкование «слова божьего» открывает невиданный «свет» и глубину религиозных истин.

Так, «хитрый разум» Паскаля с помощью «хитрой логики» пытается отвести от Священного писания многочисленные и давние упреки в «темноте» и противоречивости, выдавая «тьму» за «свет» религиозной истины, что искренне удивляло и возмущало и Дидро, и Вольтера. Поистине сам Паскаль воспользовался своей же формулой: «Разум можно склонить ко всему» в целях несомненно иллюзорного «обоснования» истинности христианской религии. Вольтер восклицает по этому поводу: «Какие странные признаки истины! Какой же признак должна иметь ложь? Как! Достаточно, чтобы верить, сказать: «Я темен, я непонятен». Лучше было бы вместо темноты эрудиции представить глазам только свет веры» (100, 22, 39). Но последнее невозможно, поскольку «темнота» неотделима от любой религии и религиозной веры, и не потому, как считает Паскаль, что бог этого хочет, а потому, что религия есть «фантастическое отражение» (Ф. Энгельс) действительности, извращенное сознание земных условий бытия, слепая вера в сверхъестественное. Так что лю-

бые попытки согласовать религиозную мифологию с «естественным светом» человеческого разума, вписать ее в рамки знания выглядят беспомощными и нелепыми. Не только «свет веры», но и сама вера исчезает при свете знания. Т. Гоббс хорошо выразил кредо прогрессивной философии Нового времени: «По достижении знания упраздняется вера».

Более соответствует предмету религиозной веры именно мистическая традиция в истории религий, опирающаяся на безусловный иррационализм, *raison d'être* (право на существование) которого вызывающе определил раннехристианский богослов Тертуллиан: «*Credo, quia inperitum*» («Верую, потому что это нелепо»). И сам Паскаль принадлежит этой традиции с его идеями несоизмеримости бога и разума, постижения бога «сердцем» и теологии откровения. Но стремление отделить христианскую веру от суеверия толкает Паскаля на запрещенный им же самим путь рационалистического «обоснования» веры.

В ряду рационалистических аргументов в пользу христианской религии широкую известность приобрел так называемый аргумент-пари Паскаля, идея которого, без сомнения, навеяна его исследованиями в области теории вероятностей. Впрочем, неразвитыми формами аргумента-пари издавна пользовались некоторые богословы (Арнобий, М. Мерсенн и др.). Тем, кто не знает, есть бог или нет, Паскаль предлагает «держаться пари», как это делается в азартной игре, и взвесить шансы «за» и «против» бытия бога, делая ставку на то, в зависимости от чего можно «меньше всего проиграть». Так на чем же, спрашивает Паскаль, должен человек оста-

новить свой выбор, и дает следующий ответ: «Потерять вы можете две вещи: истину и благо, поставить в заклад тоже две: ваш разум и вашу волю, ваше познание и ваше блаженство, а ваша природа способна избежать двух вещей: заблуждения и несчастий. Вашему разуму выбор одного предмета не больше будет предпочтителен, чем выбор другого. Значит, одно место освобождено. А ваше блаженство? Возьмем выигрыш и проигрыш в случае, что бог есть. Исследуем и здесь два случая: если вы выигрываете, то выигрываете всё, если проигрываете, то не теряете ничего. Без колебаний держите пари за то, что бог есть» (14, 550, фр. 418).

Проницательный Вольтер справедливо замечает, что «интерес, который меня заставляет верить в вещь, не есть доказательство существования этой вещи» (100, 22, 32). С другой стороны, он объявляет аргумент-пари Паскаля «неприличным и ребяческим», не соответствующим «важности рассматриваемого предмета» (см. там же).

Но примечательнее всего тот факт, что сам Паскаль в том же фрагменте об аргументе-пари не очень-то рассчитывает на его убедительную силу и прибегает к прямо противоположному ходу, предлагая читателю «поглупеть», в случае если разум все же оказался бессильным привести его к вере: «...старайтесь же убедить себя не умножением доказательств в пользу бога, а уменьшением ваших страстей» (14, 551, фр. 418). Учитесь у верующих, советует Паскаль, и поступайте так, как если бы вы верили. Привычка к обрядовым действиям сама по себе заставит вас верить и отобьет охоту доказывать и рассуж-

дать там, где надо просто верить, т. е. «заставит вас поглупеть». От такого решения, убеждает Паскаль, вы выиграете в этой жизни: «перестанете возвращаться в сфере зачумленных удовольствий, славы и наслаждений», зато будете «верными, честными, скромными, признательными, благотворительными, искренними и истинными друзьями» (там же, 551, фр. 418).

По сути здесь Паскаль говорит о слепой вере, которая является последним прибежищем любой религии. Но тогда непонятно, как в таком случае можно избежать суеверия? Ведь Паскаль от него предостерегает так же, как и от неверия. Все дело в том, что он усматривает три ступени достижения веры: разум, привычку и «вдохновение». Причем первые две не ведут к истинной вере (разум хитер и может лицемерить, а привычка дает только внешнюю веру), а лишь подготавливают, взрыхляют почву для нее. И вся «Апология христианской религии» Паскаля служит вспомогательной цели: смутить покой неверующих, вызвать интерес к религиозным темам, привлечь внимание к тем жизненно важным вопросам, решение которых невозможно, согласно его мнению, без обращения к вере.

Паскаль определяет «вдохновение» как уникально-личностное и сугубо интимно-внутреннее общение с богом, что хорошо согласуется с главными идеями янсенизма (предопределением и благодатью) и ставит последнюю точку на его учении о боге. Несмотря на ряд рационалистических (так сказать промежуточных, но не сквозных) моментов, это последнее принадлежит к иррационалистической традиции в христианстве и связано с признанием мистическо-

го, т. е. сверхъестественного, опыта и таких догматов религии, которые есть «безумие» для разума человеческого. Так что в конце концов, допустив с разными оговорками позитивное использование разума в «делах веры», Паскаль остается верным своей антипатии к спекулятивному богословию.

Открытое размежевание между разумом и верой, наукой, знанием и религией, философией и богословием несомненно усиливает позиции первых, хотя с самого начала существования христианства воинствующие религиозные иррационалисты видели в своей позиции твердню веры и «тихую гавань» от разрушительной осады разума, науки и всей светской культуры человечества. Паскаль, как ученый и философ, не мог не сомневаться в возможности обоснования разумом религиозных догматов, а П. Бейль прямо заявит о невозможности религиозной философии и предложит своим читателям выбрать либо религию с ее непостижимостью для разума, либо философию с ее очевидностью и общепринятыми понятиями.

5. ВЕРИЛ ЛИ САМ ПАСКАЛЬ?

Много душевных сил, интеллектуальной энергии и весь свой талант «мастера искусства убеждения» использовал Паскаль для того, чтобы убедить своих читателей в истинности христианской религии. Но с самого момента выхода в свет «Апологии христианства» и несмотря на его уже прижизненную славу «святого», у многих читателей возникал один и тот же вопрос: «А убедил ли он себя?» Был ли сам Паскаль искренне верующим, истинным христиани-

ном? Причем этот вопрос с неизбежностью возникал, несмотря на то что издатели из Пор-Рояля сделали все от себя возможное, чтобы исключить из «Мыслей» Паскаля всякий элемент сомнения или двусмысленности в вопросах религиозной веры и представить его как подлинного защитника христианства. И все-таки они были бессильны полностью вытравить из произведения Паскаля дух исследования, от которого, конечно же, не мог избавиться ученый и философ по призванию и который весьма опасен для всякой религии как фантастической, извращенной и отчужденной формы человеческого сознания и как псевдонауки о сверхъестественном.

Религиозное мировоззрение Паскаля складывалось и становилось на протяжении многих лет, прежде чем оформилось в концепцию «Апологии христианской религии», первый набросок которой он представил отшельникам Пор-Рояля в 1658 г. Но поскольку в результате преждевременной смерти Паскаль не успел завершить работу над своим произведением, постольку в нем как бы «в разрезе» виден весь ход его мыслей, генезис убеждений, трудности, колебания и сомнения, которые не могли не мучить ясный, глубокий и строгий от природы ум Паскаля, когда он столкнулся с «перепетиями», противоречиями и нелепостями религиозного сознания. Состояние сомнения было промежуточным, но не окончательным продуктом размышлений Паскаля на пути к религиозной вере. Конечно, его сомнение шло от разума, интуиции ученого и естествоиспытателя, а потребность в вере — от «сердца», от болезней и страданий, неудавшейся личной жизни, несостоявшегося счастья. Паскаль всей

своей жизнью и тернистым путем двух «обращений» к религии хорошо подтверждает мысль Фейербаха: «Место рождения бога — исключительно в человеческих страданиях» (54, 1, 179).

На наш взгляд, Паскаль в конце концов заставил замолчать свой неподсудный и неумолимый разум — интересы «сердца» взяли верх и, более того, поставили затем себе на службу всю виртуозную технику его доказательств. Как ученый, выслушав все доводы разума за и против религиозной веры, он счел за благо отделить разум от веры, естественное от сверхъестественного, успокоился на концепции «двойственности истины» и от всего сердца принял религию любви и утешения. Вся жизнь Паскаля после ухода в Пор-Рояль, равно как и его смерть, свидетельствуют о том, что он сумел внушить себе веру искреннюю и безусловную. Иногда усматривают какой-то элемент сомнения в неуспокоенности, душевном драматизме в последние годы жизни Паскаля. Но они легко объясняются с точки зрения преданного христианина, осознавшего «неправедность» своей прежней жизни и всеми силами измученной души стремившегося искупить «свои грехи» перед господом. Драматизм душевной ситуации усугублялся еще и тем, что и после «второго обращения» Паскаль так и не смог избавиться от одной из «греховных похотей» — *libido sciendi* (похоти познания) в связи со своими занятиями циклоидой. Одним словом, весь духовный облик Паскаля, его нравственные принципы, неизменное совпадение на протяжении всей его жизни мысли и дела, убеждений и поведения исключают малейший намек на его религиозную неискренность.

Однако объективное содержание его «Мыслей» дает определенную почву для упреков не только в сомнении, но даже в атеизме. Во-первых, это связано с генезисом религиозного мировоззрения Паскаля, когда у него еще возникали всякие «каверзные» для религии вопросы и в голову приходили «кощунственные» мысли. Например, на одну из них обращает внимание Гольбах в своей «Системе природы»: «Вот что я вижу и что меня волнует. Я смотрю во все стороны и всюду вижу один мрак. Природа ничего мне не предлагает, кроме того, что вызывает сомнение и беспокойство. Если бы я не видел в ней никаких признаков Божества, то решил бы его отрицать; если бы я повсюду видел следы Творца, то успокоился бы в лоне веры. Но, видя слишком много, чтобы отрицать, и слишком мало, чтобы поверить, я нахожусь в плачевном состоянии, в котором я желал сотни раз, чтобы природа, если ею управляет Бог, указала на него недвусмысленно, или, если ее свидетельства сомнительны, уничтожила бы их совсем; пусть же представит все или ничто, чтобы я знал, какой стороны мне держаться» (14, 555, фр. 429). На это Гольбах замечает: «Вот каково состояние сильного ума, борющегося со сковывающими его предрассудками» (33, 1, 623), а еще ранее констатирует: «Декарт, Паскаль и даже доктор Кларк были обвинены современными им теологами в атеизме, что несколько не помешало позднейшим теологам воспользоваться их аргументами как очень убедительными» (там же, 434).

В самом деле, во-вторых — что всего важнее! — всякая апология религии есть самопротиворечивая процедура: если вера требует обос-

нования и защиты, значит, она под угрозой. Всего благоприятнее для религии слепая вера, ибо, коль скоро она «прозревает», тем меньше становится верой, если не полностью превращается в свою противоположность, т. е. в неверие. В этом и состоит главный парадокс веры: чем больше веры — тем меньше ее обоснования, чем больше обоснования — тем меньше веры. И первое, и последнее убежище веры — отрицание разума и всяких рационалистических доказательств в ее пользу. Так что суеверие есть необходимая «ипостась» веры.

Но Паскаль старался избежать суеверия и вступил на путь разумного обоснования веры, на котором, в общем, потерпел фиаско и пришел к опасному для религии и церкви выводу: разумом нельзя доказать существование бога. Вот за него-то сразу же и ухватились враги Паскаля — иезуиты, которые первыми обвинили его в атеизме, в частности аббат Гардуэн. С помощью тонкой герменевтики можно было обратить многие доводы Паскаля «за» религию в доводы «против» нее, над чем и потрудились хитрые и ловкие отцы-иезуиты, разоблачая в нем сознательного, но замаскированного «атеиста». В том же направлении — только без иезуитского злопыхательства — проделали работу над «Мыслями» Паскаля и французские просветители. Так, Д'Аламбер в своем «Похвальном слове аббату Уттвилю», правда очень осторожно, намекает на возможность атеистической трактовки «Мыслей» Паскаля. Искра сомнения в глубокой религиозности Паскаля была брошена. Кондорсе ее «подхватывает» и более решительно и открыто показывает — сначала в «Похвальном слове Паскалю», а затем в

комментариях к подобранным им самим и вновь изданным «Мыслям» Паскаля в 1776 и 1778 гг., — что «великий христианин» и «святой» в глубине души должен был склоняться к атеизму. Опираясь на фрагменты, в которых Паскаль говорил о невозможности постичь бога разумом, Кондорсе был убежден, что математический ум ученого неизбежно приводил его к неверию и лишь только в результате психического заболевания он оказался легкой добычей и жертвой христианства. Чтобы подтвердить свои выводы, Кондорсе представляет «Мысли» Паскаля в своем духе, так что из апологии христианства они превратились в опасную для религии книгу, способствующую неверию.

Обращал внимание на подобного рода мысли Паскаля и Вольтер, во многом разделявший взгляды Кондорсе. В своем «Анти-Паскале», маскируясь под ревностного сторонника религии, Вольтер не один раз «гневно возмущается» рассуждениями поборника христианства, которые «могли бы послужить только для того, чтобы плодить атеистов» (100, 22, 33). Ламетри в «Рассуждении о счастье» замечает: «Сенека пытался быть добродетельным, как Паскаль пытался верить» (44, 319).

В целом французские просветители, разоблачая в Паскале скрытого атеиста, видели в этом наиболее действенное средство борьбы с признанным и уважаемым апологетом религии, которая была для них одним из главных тормозов на пути общественного прогресса. Но нельзя сказать, что ради тактических целей в напряженной идейной борьбе они специально искажали мысли Паскаля. Нет, истоки такой интерпретации заложены в самом его исследо-

вании о христианской религии, и прежде всего в отрицании возможности доказать бытие бога посредством разума. Так что и более поздние мыслители усматривали в Паскале такого верующего, который стоял на грани неверия, всей душой терзаясь из-за этого. Например, Шатобриан в своей книге «Гений христианства» рисует драматический образ Паскаля-христианина, страдавшего от разлада в себе между «сердцем» и разумом. Фейербах в «Истории философии» также говорит о том, что Паскаль верил как бы через силу, вследствие чего и не мог полностью отречься от себя во имя бога: «...чего хотел достичь своим благочестивым усердием Паскаль, но не достиг и не мог достичь именно потому, что он хотел этого достичь, того достиг Бейль в свободной стихии науки» (55, 3, 232). Правда, следует заметить, что противопоставление в этом плане Бейля Паскалю не вполне правомерно, ибо в «свободной стихии науки» Паскаль умел полностью забывать о себе.

Весьма любопытным является мнение Ницше о «великом христианине», каковым он считал Паскаля. Ницше говорит, что Паскаль «умер слишком рано, чтобы иметь возможность из глубины своей великолепной и горестной души осмеять христианство, как он успел осмеять иезуитов» (цит. по: 73, 85). Как бы там ни было, но роль Паскаля в истории католической религии является достаточно противоречивой. На него пытались и пытаются опереться, с одной стороны, как правоверные католики, так и модернисты, а с другой — вольнодумцы типа Пьера Бейля. Так, Э. Жильсон, Ж. Шевалье, Ж. Гиттон, Г. М. Гаррон и другие католические философы и теологи стремятся представить

Паскаля истинным поборником католической религии и церкви, сближая его позиции с учением Августина и отрицая его приверженность янсенизму. Кардинал Гаррон в своей книге «Во что верил Паскаль» (посвященной памяти Ж. Шевалье) утверждает: «Если поверхностное суждение говорит о Паскале «янсенист», то более глубокий и истинный анализ заставляет считать его «августинианцем» (76, 163). Гаррон пытается доказать, что «Паскаль не был янсенистом в том смысле, что он никогда не желал думать иначе, чем церковь, римская церковь: ересь никогда не одобрялась им, как раскол, который он считал высшим знаком проклятия» (там же, 154). Конечно, Паскаль не считал себя еретиком и осуждал кальвинизм, но он не считал еретическим и учение Янсения, и янсенизм в целом, которым он до некоторой степени следовал, будучи глубоко убежденным в верности их Августину. И тем не менее Паскаль много и часто думал иначе, чем римская церковь. Недаром его «Письма к провинциалу» были осуждены этой последней и преданы сожжению. И уж, конечно, не как ревностный католик, а скорее как бунтовщик и еретик (подобно Лютеру в свое время) Паскаль не принял безропотно этого осуждения, а воскликнул: «Если мои письма осуждены Римом, то ведь то, что я в них осуждаю, осуждено и на небе. *Ad tuum, domine Jesu, tribunal appello.* (К твоему суду взываю, господи Иисусе)» (14, 619, фр. 916). Очень показательным является это непосредственное обращение к богу — через голову католической церкви и совсем в духе протестантизма. Не случайно сестра Паскаля, Жильберта Перье, преданная янсенистка, скры-

ла эту мысль от переписчиков его рукописей, равно как и множество других его «крамольных» мыслей, не зафиксированных своевременно копией (см. там же, 618—640). Опустили этот призыв Паскаля к господу также издатели его «Мыслей» из Пор-Рояля. Лев Шестов в своей книге «Гефсиманская ночь» не без основания считает, что взывающий к самому богу Паскаль был для них более опасным, чем ненавистные им иезуиты. Янсенисты из Пор-Рояля осмелились взывать не к господу, что означало бы посягательство на целостность церкви в духе Лютера, а лишь к будущему вселенскому собору.

Кроме того, выше мы уже отмечали, что к протестантизму близок Паскаль и в самом понимании бога. Наконец, Паскаль никогда не признавал мысли и не признал бы догмата о непогрешимости папы. В религии у Паскаля свой особый путь, как и в науке, и в философии. Путь не прямой, тернистый, с множеством тропинок (в сторону от религии!), по которым можно было свернуть и к религиозному скептицизму, и другому вольнодумству, и даже к атеизму (ведь «атеизм есть признак силы ума»). П. Бейль очень хорошо уловил это направление мыслей Паскаля и сам следовал им объективно, субъективно же Паскаль верил, а Бейль не решился предать гласности свое неверие (см. 62, 604).

ИСПЫТАНИЕ
ИСТОРИЕЙ



В а два года до своей смерти, т. е. когда его творческий путь был почти окончен, Паскаль написал «Молитву к богу об обращении во благо болезней», в которой дал уничижительную оценку всей своей жизни: «Господи, хотя в моей прошлой жизни благодаря тебе не было великих преступлений, тем не менее она была позорной из-за беспрестанного небрежения... к твоему слову и твоим внушениям, из-за праздности и полнейшей бесполезности моих действий и мыслей, так что вся моя жизнь была сплошной потерей времени, которое ты даровал мне для того, чтобы я поклонялся тебе... Таким образом, господи, я всегда противоречил тебе» (14, 364). Так писал гениальный ученый и великий мыслитель, будучи уже безнадежно больным, измученный физическими страданиями, а

главное — отравленный ядом религиозного суеверия.

Напрасно Э. Бутру (и не он один, см. 64. 87. 80) в своей книге «Паскаль» рисует следующую идиллическую картину: «В лице Паскаля перед нами блестящий пример возможности сочетания самого высокого ума с самой кроткой и покорной верой. Он, больше чем кто-либо другой, выдвинул на первое место гармоничное соединение науки с верой — одну из характерных черт XVII века» (25, 201). Сам Паскаль опровергает эту «розовую неправду», ибо в нем верующий отрицал ученого, а ученый, всецело поглощенный исследованием истины, забывал о верующем, в чем он и каялся перед господом.

Не только фактом своей жизни, но и своей идейной концепцией Паскаль разрушал столь желанное для ряда буржуазных историков философии и науки «гармоническое соединение веры и разума». Как представитель теории «двойственной истины» и теологии откровения, опирающейся не на разум, а на божественную благодать, как сторонник августицизма и янсенизма, этих иррационалистических течений в истории христианства, Паскаль разводил в разные стороны разум и веру, науку и религию. Он скептически решал вопрос о возможности рационалистического обоснования веры в бога, что было одним из источников вольнодумства и религиозной терпимости в XVII в. Не гармония веры и разума, религии и науки, а, напротив, освобождение разума и все новых и новых областей знания (биологии, физиологии, отчасти психологии и др.) из-под тиранической власти религиозных авторитетов и предрассуд-

ков — вот характерная особенность бурного и динамичного «века гениев».

Пусть Паскаль каялся перед богом за свою нерадивость по отношению к нему, признательное человечество может считать себя удовлетворенным тем, что благодаря этой «нерадивости» он стал для него одним из тех гениев, которым оно обязано своим нынешним прогрессом в науке и культуре. Не так уж много лет отнял у него «молох религии», а подавляющую часть своей жизни Паскаль самоотверженно и бескорыстно трудился на благо людей, успев сделать поразительно много для преждевременно погибшего гения.

Своим убийственным смехом Паскаль сокрушил колосса — орден иезуитов. Уже одним этим он заслужил почетное место в истории борьбы за гуманизм и духовный прогресс человечества, недаром Р. Роллан называл середину XVII столетия «эпохой «Провинциальных писем»». В европейской культуре «Письма...» Паскаля стоят в одном ряду с такими шедеврами антиклерикальной литературы, как «Письма темных людей» У. фон Гуттена и др., «Похвала глупости» Эразма Роттердамского, «Орлеанская девственница» и «Кандид» «короля памфлетистов» Вольтера.

Произведения Паскаля, в том числе и неоконченные «Мысли», отличаются изяществом формы, совершенством литературного стиля, прозрачностью и глубиной содержания, разнообразием и мастерством выразительных средств, которые в совокупности составили такую сокровищницу французского литературного языка, из которой черпали все выдающиеся писатели Франции, начиная от Мольера и

Вольтера и кончая Гюго, Стендалем, Сент-Экзюпери.

В философии своего времени он умел фиксировать ее слабые, уязвимые пункты и «горячие точки», никогда не забывая о конечной цели всякого философствования — ценности для человека, его блага и счастья. Нельзя не согласиться с весьма справедливым мнением М. М. Филиппова: «История философии должна признать за Паскалем ту заслугу, что он поставил вопросы прямее, искреннее и талантливее, чем большинство, писавших в том же духе» (57, 78). Конечно, он больше поставил их, чем разрешил, но и то, что он привлек к ним внимание, имело важное значение для последующего их исследования.

Вместе с А. Арно и П. Николем Паскаль был реформатором схоластической логики и создателем «Логики...» Пор-Рояля, знаменовавшей собой прогресс не только этой науки, но и теоретического знания вообще.

Наконец, как ученый Паскаль, подобно Лейбницу, в изобилии «рассыпал вокруг себя гениальные идеи» (Энгельс о Лейбнице), будучи одним из блистательных героев научной революции Нового времени и творцов современной классической науки. Научное творчество Паскаля воспринимается и современными учеными как «ярко горящий факел».

Подобные результаты могли бы удовлетворить самого взыскательного человека, но... только не самого Паскаля, до конца дней своих считавшего, что им в жизни еще «почти ничего не сделано». Паскаль искал бессмертия в религиозной вере, а нашел его в истории и благодарной памяти потомков. Он просил похоронить

его «тихо и скромно», а могилу его ничем не отмечать, чтобы после смерти «оставаться в неизвестности». Но эта воля больного Паскаля не была исполнена семьей Жильберты Перье, которая устроила ему пышные похороны и обозначила его могилу в парижской церкви Сент Этьен дю Мон мраморной плитой с трогательной латинской эпитафией (см. 42, 224—225).

Благодарные соотечественники создали на вершине горы Пюи-де-Дом в память о «великом эксперименте равновесия жидкостей» Паскаля метеорологическую обсерваторию, действующую и по сей день. В парижской башне Сэн Жак, где он проводил свои опыты с вакуумом, работает метеорологическая станция. В родном городе мыслителя открыт лицей имени Блеза Паскаля.

Паскаля читают, ценят и любят во многих странах мира. Он дорог прогрессивному человечеству не только своим значительным вкладом в культуру, но и благородным примером своей трудной и цельной жизни, не знавшей сделок с совестью, идейных компромиссов и бывшей точным воплощением его идей даже, увы, и тогда, когда они объективно оказывались ложными или губительными для него. Субъективно же они осознавались им как его «призвание», как «служение истине». Так что во все периоды жизни он был и с собой, и с другими предельно искренним, не допуская ни малейшей нравственной нечестности. «...Мы, люди сегодняшнего дня, более трезвы в своем миропонимании, чем Паскаль,— пишет один из его издателей, Э. Авэ,— но для того, чтобы гордиться этим, нам бы следовало в то же время

быть такими же чистыми, бескорыстными и милосердными, как он» (цит. по: 51, 377).

Паскаль жил в сложную и противоречивую эпоху, в которой высочайшие взлеты человеческого гения происходили на темном фоне общепризнанных предрассудков, заблуждений прошлых веков и еще не сломленного — хотя и сильно поколебленного — духовного гнета религии и церкви.

Во многом он опередил свое время, но в религиозных убеждениях не мог преодолеть границ, поставленных ему самой эпохой. Пропасть, разделявшая веру и разум, религию и науку, теологию и философию, прошла через «сердце» Паскаля и все его творчество. Но никогда не служил он сразу «двум господам». Начав свою сознательную жизнь с поклонения научной истине, он закончил ее преклонением перед богом, церковью и религиозным авторитетом.

Однако годы, отданные Паскалем религии, не должны закрывать от нас великого значения его многогранного творчества, которое в большей своей части принадлежит не церкви и ее истории, а людям с их неустанным стремлением к истине и добру.

«Гениальный образ Паскаля соткан из мысли и света, но есть в нем и тени,— пишут наши ученые в монографии о нем.— В его необыкновенной судьбе много горького и нелепого — в том не вина, а беда Паскаля. Не осуждать его, а постараться понять — вот наша задача. А поняв, его нельзя не полюбить» (42, 332).

Наконец, творчество Паскаля дорого для нас еще одной своей гранью. Он относится к

тем мыслителям прошлого (Монтень, Гоббс, Кант и др.), которые решительно и страстно выступали против войн как средства урегулирования человеческих разногласий и конфликтов, обличая их дикость и жестокость. Как и современное человечество, Паскаль считал, что «мир есть наибольшее из благ».

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Августин Аврелий 34,
35, 37, 40, 76—78, 80,
85—87, 137, 150, 157,
171, 202, 218
Авэ Э. 62, 114, 224
Агриппа 144
Александр VII (папа
римский) 102, 103
Анна О. 74, 84, 97
Арди К. 22
Аристотель 41, 44, 74,
98, 106
Арле Ф. де 38, 39
Арно Анжелика 66
Арно А. 34, 59, 66, 67,
82, 83, 89, 148, 223
Арнобий 208
Архимед 49

Бальзак О. 103
Бегон А. 19
Бейль П. 9, 77, 78, 86,
211, 217, 219
Белле де (епископ) 38,
39
Бенуа XIV (папа рим-
ский) 88
Бергсон А. 9
Бернулли Я. 55
Бодуэн Ш. 51
Боссюэ Ж. Б. 80, 90
Бреншви́г Л. 17, 149
Бруно Д. 71, 72
Бутовский И. 62
Бутру Э. 220
Бэкон Ф. 107, 109,
111—113, 123, 140
Бюрги И. 30

Валлис Д. 63, 64, 122
Ванини Д. 71
Васкес Г. 92
Вивiani В. 41, 42
Вилейтнер Г. 64
Виндельбанд В. 15
Винер Н. 32
Вольтер Ф. М. А. 11,
28, 72, 75, 89, 170,
171, 182, 190, 194,
195, 207, 209, 216,
222

Газье О. 87, 88
Галилей Г. 23, 41, 71,
107, 109
Гаррон Г. М. 217, 218
Гассенди П. 200
Гегель Г. В. Ф. 168
Гельвеций К. А. 9, 89,
168, 191
Гердер И. Г. 148
Гершель Д. 122
Гёте И. В. 197
Гиттон Ж. 17, 217
Гоббс Т. 28, 72, 87,
109, 168, 171, 208,
225
Голдман Л. 138
Гольбах П. 214
Григорий XIV (папа
римский) 94
Гуйе А. 36, 37, 39

- Гуляев А. Д. 138, 143, 154
 Гунтер Э. 30
 Гуссерль Э. 153, 154
 Гуттен У. фон 222
 Гюго В. 222
 Гюйгенс К. 47
 Гюйгенс Х. 9, 47, 55, 63, 64, 122
 Д'Аламбер Ж. Л. 215
 Декарт Р. 9, 11, 12, 23, 25, 33, 37, 40, 47, 48, 59, 64, 72, 75, 107, 113—116, 118—121
 Демокрит 106, 142
 Дидро Д. 72, 191, 193, 195, 207
 Долгов С. 62
 Достоевский Ф. М. 170
 Дроз Е. 138, 149
 Жильсон Э. 217
 Жоливе Р. 138
 Зенон Элейский 41
 Иннокентий X (папа римский) 80
 Иннокентий XI (папа римский) 88, 103
 Кавальери Б. 64
 Кальвин Ж. 68, 78, 86
 Кант И. 8, 107, 138, 143, 166, 171, 225
 Капелюш Ф. 86
 Кардано Д. 55
 Карнеад 144
 Кеплер И. 30
 Киркегор С. 11
 Киссель М. А. 124
 Климент XIV (папа римский) 104
 Кляус Е. М. 17
 Койре А. 122
 Коменский Я. А. 81
 Кондорсе Ж. А. де 38, 57, 189, 190, 194, 215, 216
 Конфуций 171
 Коперник Н. 72
 Корнель П. 20, 29
 Кузен В. 38, 66, 138, 149
 Кузнецов В. Н. 194
 Ламетри Ж. О. 20, 189, 190, 216
 Ламот-Левайе Ф. де 65, 200
 Ларошфуко Ф. де 200
 Лансело К. 59, 82
 Лафайет М. М. де 66
 Лафонтен Ж. де 200
 Лафюма Л. 17, 62
 Легерн М. 16, 114, 138, 147, 150
 Лейбниц Г. В. 9, 25, 26, 28, 32, 63, 64, 120, 131, 139, 171, 223
 Лемуан 97, 98
 Ленин В. И. 186, 189
 Леонтьев А. Н. 126
 Ле Пайер 22
 Линецкая И. 62
 Лойола И. 73
 Локк Д. 28, 171
 Людовик XIV (французский король) 28, 65, 66, 74, 102, 103
 Лютер М. 68, 70, 86, 218, 219
 Мазарини Д. 28, 65
 Маняр П. 16
 Маркс К. 29, 70, 78, 87, 164, 186, 187, 204
 Марэн Л. 16
 Менар Ж. 16, 17, 60
 Мере А. Г. де 54, 55
 Мерсенн М. 22—25, 47,

- 152, 200, 208
 Мидорж К. 22
 Молина Л. 95
 Мольер Ж. Б. 85, 200, 222
 Монтень М. 19, 59, 144, 149, 151, 175, 176, 200, 225
 Мэр А. 16
 Непер Д. 30
 Нибур Р. 9
 Николай Кузанский 130
 Николь П. 59, 82, 102, 223
 Ницше Ф. 9, 11, 217
 Ноэль Э. 16, 43, 46
 Ньютон И. 63, 64, 107
 Нэго Ф. 10, 11
 Однер В. Т. 32
 Озу А. 37
 Павел III (папа римский) 71, 73
 Парменид 41
 Паскаль Жаклина 19, 20, 27, 40, 50, 57, 58, 60, 66, 67
 Паскаль Э. 18—20, 22, 24, 29, 34, 35, 50
 Пачоли Лука 55
 Пелагий 76
 Первов П. Д. 62
 Пертридж С. 30
 Перье Жильберта 19, 20, 23, 40, 50, 58, 60, 62, 67, 218, 223
 Перье Маргарита 20, 60, 101, 203
 Перье Ф. 46, 49
 Перье Э. 26
 Пий VII (папа римский) 104
 Пико делла Мирандола 142
 Пиррон 138
 Платон 8, 106, 195
 Плеханов Г. В. 188
 Плотин 130, 157
 Погребысский И. Б. 17
 Прево-Парадоль 12
 Расин Ж. 52, 82
 Рец Ж. Ф. де Гонди 66
 Рибейр де 16, 49
 Ришелье А. Ж. дю Плесси де 26—28, 65, 80, 81
 Роанне А. Г. де 50, 53, 58, 63, 66, 197
 Роанне Шарлотта де 50, 51, 197
 Роберваль Ж. П. 22, 40, 64
 Роллан Р. 222
 Руссо Ж. Ж. 8, 153, 168
 Сабле М. де 80
 Саси И. Л. де 59
 Севинье М. де 66, 80
 Сегье П. 28, 29, 83, 84
 Секст Эмпирик 144, 145
 Сенглен А. 59
 Сенека Л. А. 171, 178
 Сен-Сиран 34, 79, 81, 148
 Сент-Бёв Ш. 17, 38, 190
 Сент-Эвремон Ш. де 200
 Сент-Экзюпери А. 222
 Сирано де Бержерак 200
 Скаррон П. 200
 Скюдери М. де 27
 Слюз Р. де 63
 Сократ 8
 Спиноза Б. 8, 87, 120, 123, 138, 139, 141, 152
 Стевин С. 49
 Стендаль А. М. 222

- Тарталья Н. 55
 Таулер И. 130
 Теофиль де Вио 200
 Тертуллиан К. С. Ф. 208
 Тиллих П. 9, 160
 Толстой Л. Н. 8, 15, 170
 Торричелли Э. 41, 42, 48, 64
 Уотред У. 30
 Фалес 171
 Фейербах Л. 8, 121, 185, 213, 217
 Ферма П. 16, 23, 55, 64, 152
 Филиппов М. М. 24, 53, 104, 138, 182, 223
 Фожер П. 62, 67
 Фома Аквинский 37, 40, 74, 78, 79, 85, 87, 106, 201
 Фортон Ж. (Сент-Анж) 36—40, 49, 201, 202
 Франкфурт У. И. 17
 Франциск I (французский король) 18
 Христина Шведская (королева) 16, 33, 161
 Цвейг С. 198
 Цвингли У. 68
 Шаррон П. 200
 Шатобриан Р. 217
 Шевалье Ж. 114, 138, 217, 218
 Шестов Л. 11, 219
 Шиккард В. 30
 Шопенгауэр А. 9, 171, 182, 183
 Шпенглер О. 159
 Экхарт И. 130
 Эмпедокл 41
 Энгельс Ф. 8, 69, 71, 113, 189, 207, 223
 Энесидем 144
 Эпиктет 59, 149, 171
 Эпикур 106
 Эразм Роттердамский 222
 Эриугена И. С. 130
 Эскобар-и-Мендоза А. 96
 Юшкевич А. П. 48
 Якоби И. 9
 Янсений К. 34, 35, 66, 76, 79, 80, 82, 85, 102, 148, 218

ЛИТЕРАТУРА

1. Маркс К., Энгельс Ф. Соч., изд. 2-е. М., 1955—1970.
2. Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956.
3. Маркс К. Хронологические выписки. Тетрадь IV. — Архив Маркса и Энгельса, т. 8. М., 1946.
4. Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Изд. 5-е. М., 1958—1970.

* * *

5. Паскаль Б. Мысли. Пер. И. Бутовского. СПб., 1843.
6. Паскаль Б. Мысли (о религии). Пер. П. Д. Перова. СПб., 1888; изд. 2-е. М., 1899; изд. 3-е. М., 1905.
7. Паскаль Б. Мысли о религии. Пер. С. Долгова. М., 1892, изд. 2-е. М., 1902.
8. Паскаль Б. Мысли. Пер. И. Линецкой. — Библиотека Всемирной литературы. — Ларошфуко, Паскаль. Лабрюйер. М., 1972.
9. Паскаль Б. Опыт о конических сечениях. Пер. Игнатиуса Г. И. — «Историко-математические исследования», 1961, вып. XIV
10. Паскаль Б. Письма к провинциалу. СПб., 1898.
11. Паскаль Б. Трактат о равновесии жидкостей. Пер. А. Н. Долгова. — «Начала гидростатики (Архимед, Стевин, Паскаль)». М.—Л., 1932.
12. *Pascal B.* Lettres écrit à un provincial. P., 1843.
13. *Pascal B.* Oeuvres complètes, t. 1. P., 1864.
14. *Pascal B.* Oeuvres complètes. P., 1963.
15. *Pascal B.* Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets, éd. 2-me. P., 1670.
16. *Pascal B.* Pensées, t. 1. Genève, 1778.
17. *Pascal B.* Pensées, fragments et lettres. Publ. pour la 1-re fois conformément aux manuscrits origi-

наux en grande partie inédits par Prosper Faugère, t. 1—2. P., 1844.

18. *Pascal B.* Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets. Introd. du Louis Lafuma, v. 1—3. P., 1951.

19. *Аристотель.* Этика (к Никомаху). СПб., 1908.

20. *Бальзак О.* Собрание сочинений в 24 томах, т. 24. М., 1960.

21. *Бассин Ф. В., Рожнов В. Е.* Проблема неосознаваемой психической деятельности. — «Вопросы философии», 1975, № 10.

22. *Бейль П.* Исторический и критический словарь в двух томах. М., 1968.

23. *Бемер Г.* Иезуиты. М., 1913.

24. *Богуславский В. М.* У истоков французского атеизма и материализма. М., 1964.

25. *Бутру Э.* Паскаль. СПб., 1901.

26. *Бэкон Ф.* Сочинения в двух томах, 2. М., 1972.

27. *Вилейтнер Г.* История математики от Декарта до середины XIX столетия. М., 1960.

28. *Виндельбанд В.* История новой философии, т. 1. СПб., 1908.

29. *Вольтер Ф.* Бог и люди (Статьи, памфлеты, письма). М., 1961.

30. *Гараджа В. И.* Протестантизм. М., 1971.

31. *Гегель Г. В. Ф.* Философия религии в двух томах. М., 1975—1977.

32. *Гельвеций К. А.* Сочинения в двух томах. М., 1974.

33. *Гольбах П.* Избранные произведения в двух томах. М., 1963.

34. *Гуляев А. Д.* Этическое учение в «Мыслях» Паскаля. Казань, 1906.

35. *Гусейнов А. А.* «Золотое правило» нравственности. — «Вестник Московского университета». Философия, 1972, № 4.

36. *Декарт Р.* Избранные произведения. М., 1950.

37. *Дидро Д.* Собрание сочинений в десяти томах. М. — Л., 1935.

38. История Франции. Под ред. Манфреда А. Э., т. 1. М., 1972.

39. *Кант И.* Сочинения в шести томах. М., 1963—1966.

40. *Капелюш Ф.* Религия раннего капитализма. М., 1931.
41. *Кареев Н.* История Западной Европы в новое время (Развитие культурных и социальных отношений), т. 2. СПб., 1893.
42. *Кляус Е. М., Погребысский И. Б., Франкфурт У. И.* Паскаль М., 1971.
43. *Кузнецов В. Н.* Вольтер и философия французского Просвещения XVIII в. М., 1965.
44. *Ламетри Ж. О.* Сочинения. М., 1976.
45. *Леонтьев А. Н.* Деятельность и сознание. — «Вопросы философии», 1972, № 12.
46. *Михневич Д. Е.* Очерки из истории католической реакции (незуиты). М., 1955.
47. *Монтень М.* Опыты в трех книгах. М.—Л., 1960.
48. *Мотрошилова Н. В.* Принципы и противоречия феноменологической философии. М., 1968.
49. *Орлов А. И.* Французский ученый Влас Паскаль. Его жизнь и труды. М., 1889.
50. *Поршнев Б. Ф.* Народные восстания во Франции перед Фрондой (1623—1648). М.—Л., 1948.
51. *Сент-Бёв Ш.* Литературные портреты. Критические очерки. М., 1970.
52. Творения Блаженного Августина, изд. 2-е, ч. 1—7. Киев, 1901—1912.
53. *Толстой Л. Н.* Полное собрание сочинений в 90 томах (Юбилейное издание). М., 1928—1958.
54. *Фейербах Л.* Избранные призывания в двух томах. М., 1955.
55. *Фейербах Л.* История философии. — Собрание произведений в трех томах. М., 1967.
56. *Филлипов Л. И.* Паскаль. — История диалектики XIV—XVIII вв. М., 1974.
57. *Филлипов М. М.* Паскаль, его жизнь и научно-философская деятельность. СПб., 1891.
58. *Юшкевич А. П.* Блез Паскаль как ученый. — «Вопросы истории естествознания и техники», вып. 7. М., 1959.

* * *

59. *Alix R.* Pascal vivant. Clermont-Ferrand, 1962.
60. *Baudouin Ch.* Blaise Pascal. P., 1969.
61. *Baudouin Ch.* Blaise Pascal ou l'ordre du coeur. P., 1962.

62. *Bayle P.* Dictionnaire historique et critique, t. 3. Amsterdam, 1740.
63. *Brunet G.* La «Pari» de Pascal. Préf. de Jean Mesnard. P., 1956.
64. *Brunschvicg L.* Le génie de Pascal. P., 1925.
65. *Brunschvicg L.* Nature et liberté. P., 1921.
66. *Brunschvicg L.* Pascal. P., 1932.
67. *Chevalier J.* Pascal. P., 1922.
68. *Cousin V.* Des «Pensées» de Pascal. Rapport à l'Académie française. P., 1843.
69. *Cousin V.* Études sur Pascal. P., 1857.
70. *Cousin V.* Jacqueline Pascal, éd. 3-me. P., 1856.
71. *Croquette B.* Pascal et Montaigne. Genève, 1974.
72. *Descartes R.* Correspondance (par Ch. Adam et G. Michaud), t. 7. P., 1960.
73. *Dionne J. R.* Pascal et Nietzsche. Étude historique et comparée. N. Y., 1974.
74. *Droz E.* Études sur le scepticisme de Pascal. P., 1886.
75. *Francis R.* Les pensées de Pascal en France de 1842 à 1942. P., 1959.
76. *Garrone G. M.* Ce que croyait Pascal. P., 1969.
77. *Gazier A.* Histoire générale du mouvement janséniste depuis ses origines jusqu' à nos jours, t. 1—2. P., 1923—1924.
78. *Goldmann L.* Le dieu caché. P., 1955.
79. *Gouhier H.* Pascal et les humanistes chrétiens. L'affaire Saint-Ange. P., 1974.
80. *Guillon J.* Génie de Pascal. P., 1962.
81. *Klein Z.* La notion de dignité humaine dans les pensées de Kant et de Pascal. P., 1968.
82. *Lafuma L.* Histoire des pensées de Pascal (1656—1952). P., 1954.
83. *Lafuma L.* Recherches pascalienues. P., 1949.
84. *Ledent R.* Ce que Pascal a vraiment dit. Verviers, 1975.
85. *Le Guern M.* Pascal et Descartes. P., 1971.
86. *Le Guern M.* et *M. R.* Les Pensées de Pascal (de l'antropologie à la théologie). P., 1972.
87. *Le Roy G.* Pascal, savant et croyant. P., 1957.
88. *Magnard P.* Nature et histoire dans l'apologétique de Pascal. Besançon, 1975.
89. *Maire A.* Bibliographie Générale des oeuvres de B. Pascal, t. 1—5. P., 1925—1927.

90. *Marin L.* La critique du discours. Sur «La Logique de Port-Royal» et les «Pensées» de Pascal. P., 1975.
91. *Mesnard J.* Pascal et les Roannez, v. 1—2. P., 1965.
92. *Mesnard J.* Les Pensées de Pascal. P., 1976.
93. *Neagoe F.* Blaise Pascal philosophe. — «Revue Roumaine des sciences sociales. Serie des Philosophie et logique», t. 19, 1975, N 2.
94. Pascal present. Clermont-Ferrand, 1962.
95. *Perier G. e. a.* Lettres, opuscules et mémoires de madame Perier et Jacqueline, soeurs de Pascal, et de Marguerite Perier, sa nièce. P., 1845.
96. *Saint-Beuve C. A.* Port-Royal, t. 3. P., 1888.
97. *Sartre J. P.* L'Être et le Néant. P., 1960.
98. *Suarès A.* Puissances de Pascal. P., 1923.
99. Troisième centenaire de la mort de Pascal. P., 1962.
100. *Voltaire F. M.* Oeuvres complètes, t. 22. P., 1879; t. 33. P., 1880.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение. «СМЕЯТЬСЯ НАД ФИЛОСОФИЕЙ — ЗНАЧИТ ИСТИННО ФИЛОСОФСТВОВАТЬ»	7
Глава I. ГЕРОЙ И МУЧЕНИК НАУКИ	18
1. Рано созревший гений	—
2. «Французский Архимед»	29
3. «Первое обращение» Паскаля и «дело Сент-Анжа»	34
4. Сила и слабость <i>hoggo vasui</i>	41
5. «Светская жизнь» Паскаля	49
6. «Второе обращение» и «житие» Блеза Паскаля	56
Глава II. «ИНКВИЗИЦИЯ И ОБЩЕСТВО ИЕЗУИТОВ — ВОТ ДВА БИЧА ИСТИНЫ»	68
1. Реформация, католическая реакция и янсенизм	—
2. «Ересь» особого рода, благодать и свобода воли	83
3. Казуистика, пробабиллизм, нравственность	89
Глава III. «МЫ ПОСТИГАЕМ ИСТИНУ НЕ ТОЛЬКО РАЗУМОМ, НО И СЕРДЦЕМ»	106
1. «Идолы» схоластики и бесконечный прогресс человеческого познания	—
2. «Все, что превышает геометрию, превосходит и нас»	112

3. «Искусство доказательства» и «искусство убеждения» 123
 4. Бесконечность, человек, познание 127
 5. Пирронизм, догматизм, истина, достоверность 138

Глава IV. ЗАГАДКА «МЫСЛЯЩЕГО ТРОСТНИКА» 148

- 1 «Неумение изучать человека заставляет изучать все остальное» —
 2. «Величие» и «ничтожество» человека 155
 3. «У сердца свои законы, которых разум не знает» 164
 4. «Психология нравов» 175

Глава V. В ПЛЕНУ ИЛЛЮЗИЙ 184

1. «Тупики» философской мысли Паскаля и антропологическое обоснование христианской религии —
 2. Трагизм человеческого бытия и «спасение» человека 196
 3. «Сердце чувствует бога, а не разум» 201
 4. Парадоксы «Апологии христианской религии» и «средства обращения» 204
 5. Верил ли сам Паскаль? 211

Вместо заключения.

ИСПЫТАНИЕ ИСТОРИЕЙ 220

- Указатель имен 227
 Литература 231

Стрельцова Г. Я.

С 84 Блез Паскаль. — М.: Мысль, 1979. — 237 с., 1 л. портр. — (Мыслители прошлого).

25 к.

Блез Паскаль принадлежит к тем редким в истории европейской культуры представителям, которые сочетали в своем творческом даровании гений ученого и изобретателя, глубину философской мысли и талант замечательного писателя.

В книге особое внимание уделяется систематическому анализу философских взглядов Паскаля (его онтологии, методологии, гносеологии в целом, диалектике, учению о человеке, этике и др.), что в нашей историко-философской науке делается впервые, а также прослеживается его драматичный жизненный путь.

Книга рассчитана на преподавателей, аспирантов, студентов и широкий круг читателей, интересующихся историей философии.

С $\frac{10501-171}{004(01)-79}$ БЗ-25-2-79

ИФ

ИБ № 1074

Стрельцова Галина Яковлевна
БЛЕЗ ПАСКАЛЬ

Редактор Л. В. Литвинова
Младший редактор С. В. Мильская
Оформление серии и гравюра художника А. И. Ременника
Художественный редактор С. М. Полесицкая
Технический редактор О. В. Кудрявцева
Корректор Ч. А. Скруль

Сдано в набор 14.03.79. Подписано в печать 10.09.79. А08194. Формат 70×90¹/₃₂. Типографская бумага № 2. Академ. гарнитура. Высокая печать. Усл. печатных листов 8,77. Учетно-издательских листов 9,02. Тираж 80 000 экз. Заказ № 3649. Цена 25 к.

Издательство «Мысль». 117071. Москва. В-71, Ленинский проспект, 15.

Типография издательства «Калининградская правда»,
г. Калининград обл., ул. Карла Маркса, 18.